PLATONE

TUTTE LE OPERE

SANSONI

PLATONE

TUTTE LE OPERE

LE VOCI DEL MONDO

PLATONE

TUTTE LE OPERE

a cura di

GIOVANNI PUGLIESE CARRATELLI

SANSONI EDITORE

COPYRIGHT © 1974 BY G. C. SANSONI S.P.A., FIRENZE

INDICE

Prefazione (G. Pugliese Carratelli) VII

Eutifrone 1
L'Apologia di Socrate 17
Critone 43
Fedone 55
Cratilo 111
Teeteto 159
Il Sofista 225
Il Politico 279
Parmenide 323
Filebo 367
Il Convito 417
Fedro 459
Alcibiade 501
Alcibiade secondo 531
Ipparco 543
Gli Amanti 551
Teagete 559
Carmide 569
Lachete 591
Liside 611
Eutidemo 631
Protagora 663
Gorgia 703
Menone 769
Ippia maggiore 795
Ippia minore 817
Ione 831

Menesseno 843
Clitofonte 859
La Repubblica 869
Libro I, 893 - Libro II, 913 - Libro III, 932 - Libro IV, 954 - Libro V, 974 - Libro VI, 998 - Libro VII, 1018 - Libro VIII, 1037 - Libro IX, 1056 - Libro X, 1072
Timeo 1091
Critia 1145
Minos 1157
Le Leggi 1167
Libro I, 1176 - Libro II, 1193 - Libro III, 1209 - Libro IV, 1228 - Libro V, 1242 - Libro VI, 1257 - Libro VII, 1280 - Libro VIII, 1305 - Libro IX, 1321 - Libro X, 1341 - Libro XI, 1359 - Libro XII, 1377
Lettere 1397

Note 1437
Indice dei nomi 1545

PREFAZIONE

Il nome di Platone suscita tali echi e i suoi scritti hanno un posto così eminente nella nostra cultura, che non v'è necessità di giustificare la pubblicazione di questo libro in aggiunta alle versioni, vecchie e nuove, di cui il lettore italiano può disporre. Converrà piuttosto dare brevemente ragione della scelta di questa versione. Essa è l'opera di un dotto ammirabilmente modesto, un filologo che ha trascorso la sua vita tra manoscritti e libri a stampa, non solo per studiarli, ma per curarne la conservazione e la consultazione.

Emidio Martini, nato a Napoli nel 1852 ed ivi spentosi nel 1940, fu discepolo di Francesco De Sanctis e di Domenico Comparetti, e da questo ebbe l'incarico di redigere (e fu l'inizio della sua opera di erudito) il catalogo dei papiri trovati nella villa ercolanese « dei Pisoni »; poi, entrato nel ruolo dei bibliotecari, e divenuto autorevole esperto del governo delle biblioteche pubbliche, curò importanti cataloghi di codici greci e studi di filologia greca e specialmente bizantina. Fu solo dopo aver lasciato, per limiti d'età, l'ultimo ed alto ufficio da lui tenuto, la direzione della Biblioteca Nazionale di Napoli, che il Martini si accinse a tradurre le opere di Platone; e in anni non molti, « espertissimo ellenista ed ottimo scrittore di prosa italiana » qual era (il giudizio è di Croce), pubblicò in volumetti di assai semplice veste le sue versioni: l'ultima, la *Repubblica*, apparve postuma, a cura del suo amico Domenico Bassi.

Il suo carattere morale fu pari all'ingegno e alla dottrina; e come il filologo e paleografo sottile e rigoroso si sia volto a Platone si spiega bene con quel che ha scritto Croce, a lui legato da antica amicizia, nella prefazione ad un altro imprevedibile saggio dell'intellettuale finezza del Martini, la traduzione in versi del *Giulio Cesare* di Shakespeare (pubblicata postuma nel 1941): « Parco nel suo dire, schivo di esterne manifestazioni, egli in mezzo alle guerre e alle rivoluzioni dei giorni nostri ardeva di passione per le sorti civili dell'umana società ».

Chi scrive ha letto la versione martiniana dei dialoghi platonici per indicazione di Benedetto Croce; e per averla riconosciuta di esemplare attenzione e singolare limpidezza, e degna dell'originale, ne ha suggerito la stampa ed ora è grato all'Editore per l'adesione alla proposta, e certo che non meno grati saranno i lettori.

Degli scritti platonici che il Martini non ebbe il tempo di tradurre, le *Leggi* compaiono qui nella versione di Antonio Cassarà e le *Lettere* in quella di Antonio Carlini; ma di una delle lettere, la III, una versione del Martini è stata pubblicata negli *Scritti varii dedicati a Mario Armanni* (Milano, Hoepli, 1938), pp. 129-139; e di questo scritto è riportata, nell'Argomento delle *Lettere* nel presente volume, la pagina che concerne la questione dell'autenticità delle *Lettere* stesse. L'*Epinomide*, la cui autenticità è tutt'ora oggetto di disputa, è rimasta esclusa, al pari dei dialoghi per comune consenso giudicati apocrifi e dei trentatre epigrammi tràditi sotto il nome di Platone.

*

Secondo l'uso, questa prefazione dovrebbe includere un discorso, breve o lungo, sul pensiero oltre che sulla vita dell'autore dei testi qui presentati. Ma chi scrive se ne astiene di proposito: l'invito a leggere Platone non deve essere anche invito a leggere un saggio su Platone. Non mancano, d'altronde, recenti esposizioni, d'autore italiano o tradotte in italiano, della dottrina di Platone; per non parlare delle classiche storie della filosofia greca, dallo Zeller al Gomperz, e della ingente serie di studi sistematici e di saggi su temi platonici, che non è difficile reperire attraverso numerose opere recenti sulla filosofia greca: basti qui citare la versione italiana del libro di Léon Robin, *Il pensiero greco* (Torino, 1951) e *La filosofia antica* di Francesco Adorno (Milano, 1961); un panorama critico degli studi platonici moderni si troverà nel volume III della Parte II, curato da Margherita Isnardi Parente, dell'opera di Edoardo Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, nella revisione promossa da Rodolfo Mondolfo: *Platone e l'Accademia* (Firenze, 1974).

Sembra piuttosto opportuno richiamare qui, per un rapido orientamento del lettore, i momenti più significativi della vita di Platone, avvertendo che la biografia di Platone riceve lume da alcune sue pagine e specialmente dalla Lettera VII, che anche perciò è particolarmente preziosa per l'intelligenza di quel che è il perenne insegnamento del grande ateniese.

Platone nacque nel 428 a.C. ad Egina; il padre Aristone e la madre Perictione appartenevano ad antiche famiglie. Ventenne, incontrò Socrate: i dialoghi socratici e l'inizio della Lettera VII dicono il significato che questo incontro ebbe per il giovine. Socrate morì nel 399; Platone lasciò Atene per Megara, e fece viaggi in terre ove la civiltà greca aveva trovato alimento e forme originali — come Cirene e la Magna Grecia — e in un paese non greco, ma affascinante per i Greci dai giorni di Erodoto, l'Egitto. Il primo viaggio in Italia e in Sicilia avvenne nel 388/7, e si concluse con un episodio di cui Platone tace: la sua cattura, per ordine di Dionisio I, e la sua vendita come schiavo sul mercato di Egina, dove fu riscattato da Anniceris di Cirene.

A Siracusa Platone era divenuto amico di Dione, cognato e poi genero del tiranno, e — come narra nella Lettera VII — l'aveva trovato come nessun altro disposto ad ispirare l'azione politica alle teorie che Platone aveva elaborato dopo le delusive esperienze della sua giovinezza. Tornato ad Atene, animato dall'incontro con Dione e convinto di dover operare perché la filosofia non rimanesse estranea alla vita degli uomini — che un Ateniese d'alto sentire non poteva concepire se non come vita di *polîtai,* di componenti di una società civile, anche quando, come avvenne a Socrate, la vocazione filosofica per sua natura eccezionale rendesse difficile la convivenza — fondò, probabilmente nel 386, l'Accademia.

Nel 367 morì Dionisio I; e Dione, fiducioso nell'attitudine del giovine Dionisio II allo studio filosofico, invitò Platone a tornare in Sicilia. La fiducia di Dione si rivelò presto infondata: egli stesso fu costretto dal tiranno all'esilio, e Platone, che aveva avuto compagno nel viaggio il discepolo Senocrate, rientrò ad Atene; ma alle delusioni di Siracusa poté trovar conforto nell'amicizia di Archita e dei Pitagorici di Taranto e nei loro successi politici. Dione, venuto ad Atene ospite dell'Accademia, riponeva in Platone tutte le sue speranze di tornare in patria, di rivedere la sua famiglia cui Dionisio vietava di lasciar Siracusa, e di recuperare i suoi beni: alle sue insistenze si aggiunsero quelle degli amici Tarantini; e Platone, benché ormai stanco e poco fiducioso, si impose come un dovere d'amicizia l'assenso agli iterati inviti del tiranno.

Nell'aprile del 361, accompagnato dal nipote Speusippo, venne per la terza volta a Siracusa. Dello spiacevole soggiorno e della drammatica sua conclusione la Lettera VII conserva una efficace descrizione. Grazie all'intervento del governo di Taranto, Platone poté la-

sciare indenne la Sicilia, nel 360; e nell'agosto raggiunse ad Olimpia Dione, che s'era risoluto a preparare una spedizione militare contro Dionisio. Nel 357 Dione entrò vincitore in Siracusa; nel 354 fu ucciso, per iniziativa di un ambizioso ateniese, Callippo, che gli era stato condiscepolo nell'Accademia e lo aveva accompagnato in Sicilia. Platone fu profondamente turbato — come amico di Dione, come capo dell'Accademia, come ateniese — da questo fosco episodio. Da allora egli seguì le vicende siciliane solo per richiamare gli amici di Dione al rispetto degli ideali del loro capo, e per esortare a mettere fine alla guerra civile, che minacciava di gettare la Sicilia greca in balia dei Cartaginesi e dei mercenari campani chiamati nell'isola dai tiranni: la Lettera VIII riflette le preoccupazioni del filosofo, che morì ottantenne nel 347.

*

Se in vita il magistero di Platone ha dato alimento ad intelletti filosofici e ispirato rispetto ai non filosofi, dopo la morte, e nei secoli, i suoi scritti sono stati e sono guida per innumerevoli uomini non solo alla meditazione e alla ricerca, ma alla dignità del vivere. In costante tensione spirituale ed intellettuale, Platone sa come pochi altri richiamare a quella coscienza di sé ed infondere quel severo entusiasmo che devono governare una vita conforme alla « vera filosofia ». Di là dall'interpretazione dei testi e dagli accertamenti delle dottrine, la sua lezione perenne è quella stessa con cui Socrate affascinava gli Ateniesi d'ingegno: una lezione che fa nascere il desiderio di ricercare entro di sé e ritrovare, al lume del *logos*, la via della conoscenza, valendosi di ogni esperienza per un severo esame interiore, per una critica del proprio modo di osservare e di intendere, del proprio comportamento nella comunità degli uomini. Socrate — e non v'è ragione, tanta è la devota ammirazione di Platone per il maestro, di dubitare che sia soltanto « il suo Socrate » — potrebbe dirsi, per più rispetti, un platonico *ante litteram*: vive in Atene e ne osserva le leggi, ma nel suo vivere osserva le leggi, più rigorose delle altre, di quella ideale *polis* di cui il sapiente si elegge cittadino; e se tra le due città sorge un conflitto, è pronto a lasciare la città terrena; si sforza di comprendere gli uomini, cominciando da sé, e di giovar loro educandoli come educa se stesso; senza ritrarsi dal mondo, e senza dispregio delle cure che sono proprie dell'umana esperienza, attende seriamente a ciò che ad un uomo vivente tra uomini spetta fare, ma sempre con-

templando l'eterno: come un peregrino che viene da lontano e procede verso una lontana mèta, e procura di non dimenticare quel che lo anima e sospinge. Così il senso del divino è necessariamente inerente al platonismo, e si è espresso nel tempo con diversi linguaggi, da quello orfico-pitagorico a quello della religiosità neoplatonica a quello dei neoplatonici cristiani; così, al lume dell'esperienza dello stesso Platone, le teorie platoniche di riforma politica hanno sempre riconosciuto il primato della dottrina sugli interessi contingenti, del giusto sull'utile. Nella platonica *dikaiosyne* è stato da alcuni ravvisato l'equivalente di ciò che oggi si chiama « santità », da altri il principio che si esprime come idea della libertà nello storicismo moderno.

Viene spesso citato un detto di Coleridge: che gli uomini nascono platonici o aristotelici. Anche se dietro ad esso si può immaginare una lunga vicenda di antitesi — pacate come quella compendiata da Raffaello nella « Scuola d'Atene » o polemiche come quelle degli umanisti — l'intuizione del poeta ha colto una fondamentale distinzione tra due attitudini dell'intelletto umano; e poco importa la definizione esplicativa che di volta in volta è stata proposta dei due termini dell'antitesi — astrazione contro concretezza, visione dell'universale contro visione del particolare, ed analoghe — o che potrebbe ora proporsi come « storicizzazione » contro « naturalizzazione ». Ma il poeta ha anche avvertito nella dottrina platonica — come nell'insegnamento socratico — un'ispirazione che è comune alla poesia e alla mantica: che soccorre il filosofo nell'allusione ad esperienze intellettuali incomunicabili o nella figurazione di speranze oltremondane, e gli permette di trasfondere in testi intensamente meditati il fascino della parola dei vati.

Da una famosa pagina della Lettera VII e da testimonianze di Aristotele circa l'insegnamento orale di Platone nell'Accademia è nato il problema dell'esistenza di una dottrina « esoterica » di Platone, distinta se non sostanzialmente diversa da quella che si manifesta negli scritti. È chiaro, in ogni caso, che Platone ha socraticamente concepito la ricerca filosofica come un intimo impegno e una consapevole conquista, a cui la dottrina dei maestri può esser soltanto stimolo e suggestione. In armonia con questa idea l'opera scritta rifugge da definizioni e da formule, ma risuona dell'eco di certezze profonde.

*

Platone ha avuto, naturalmente, numerosi esegeti, a cominciare da quelli susseguitisi nei circa dieci secoli dell'Accademia. Il loro divario è grande, e spesso — non è un giudizio, ma solo l'indicazione di un fatto — il testo platonico viene sommerso da un esteso commento. In questo libro sono state conservate le sobrie annotazioni del Martini e degli altri due traduttori: chi voglia saper di più, troverà facilmente, attraverso le citate opere sulla filosofia greca, i commenti di dotti moderni ai principali dialoghi. Ma il primo contatto con Platone è bene che avvenga senza intermediari — tranne, quando è necessaria, la versione e quel minimo di notizie che valga a far intendere i richiami dell'uomo Platone al suo tempo.

Una parola ancora per chiarire l'ordine in cui si seguono qui gli scritti platonici: esso riproduce quello in cui due eruditi greci — Dercilide, contemporaneo di Cesare, e Trasillo, un amico di Tiberio — disposero, distribuendoli in nove tetralogie, i testi da loro ritenuti autentici. La prima tetralogia comprende i dialoghi dall'*Eutifrone* al *Fedone*; la seconda, dal *Cratilo* al *Politico*; la terza, dal *Parmenide* al *Fedro*; la quarta, dall'*Alcibiade* primo agli *Amanti* (o *Rivali*); la quinta, dal *Teagete* al *Liside*; la sesta, dall'*Eutidemo* al *Menone*; la settima, dall'*Ippia maggiore* al *Menesseno*; l'ottava, dal *Clitofonte* al *Critia*; la nona, dal *Minos* alle *Lettere*; fuori di questo ordine, gli scritti ritenuti apocrifi (secondo un giudizio convalidato dalla critica moderna, che tuttavia l'estende, non senza controversie, ad altri compresi nel catalogo di Trasillo, quali gli *Amanti*, i due *Alcibiadi*, il *Teagete*, il *Minos*, l'*Epinomide*, alcune delle *Lettere*) e pertanto omessi in questo libro: le *Definizioni*, il *Giusto*, la *Virtù*, *Demodoco*, *Sisifo*, *Erissia*, *Assioco*.

Si sa che l'ordinamento trasilleo, attento ai temi, non corrisponde alla successione cronologica dei dialoghi, e che d'altra parte la precisa cronologia degli scritti platonici è una questione sempre aperta. Non sarebbe qui possibile, né gioverebbe, riassumere la secolare controversia. Ma si deve notare che nessuno degli schemi cronologici, così di quelli legati ad arbitrarie ricostruzioni sistematiche del pensiero platonico come di quelli ottenuti con criteri stilistici, è in tutto convincente; sicché conviene star contenti alla pur oscillante distribuzione degli scritti in tre grandi gruppi: dei dialoghi « socratici », quelli della giovinezza di Platone, anteriori al primo viaggio in Italia (*Apologia, Critone, Eutifrone,*

Protagora, Ione, i due *Ippia, Lachete, Carmide, Liside)*; dei dialoghi della maturità, nei quali si riconosce l'impronta delle esperienze dell'autore in Magna Grecia e in Sicilia *(Gorgia, Menesseno, Menone, Eutidemo, Cratilo, Fedone, Convito, Repubblica, Fedro, Teeteto, Parmenide)*; dei dialoghi della vecchiezza, successivi all'ultimo viaggio a Siracusa *(Sofista, Politico, Critia, Timeo, Filebo, Leggi)*.

Nelle moderne edizioni son riprodotte, per facilitare puntuali riferimenti al testo, i numeri delle pagine dell'edizione parigina di Henri Estienne (Stephanus) (in tre volumi, 1578) e le lettere in margine (da *a* ad *e*) che dividono ciascuna pagina in sezioni eguali, senza nesso con l'articolazione del discorso. In questo volume le pagine dello Stefano son indicate in corsivo a capo delle singole colonne del testo e presso il loro margine interno; non sono invece riportate le lettere indicanti le sezioni, per l'ovvia ragione che in una versione la loro posizione non può ripetere quella che hanno rispetto al testo greco nella stampa parigina. La notazione completa di pagina e lettere è conservata invece nelle note, che richiamano precisi luoghi del testo platonico.

GIOVANNI PUGLIESE CARRATELLI

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

La prima edizione delle traduzioni di Emidio Martini è apparsa nella « Piccola Biblioteca di Filosofia e Pedagogia » di G. B. Paravia, Torino:

Il Convito: 1922
Il Fedro: 1922
Ione, Lachete, Liside: 1924
Alcibiade: 1925
Ippia Minore - Alcibiade Secondo - Teagete: 1925
Apologia di Socrate: 1926
Critone: 1926
Eutifrone: 1926
Carmide - Gli Amanti - Ipparco: 1928
Ippia Maggiore: 1928
Menesseno: 1928
Protagora: 1928
Fedone: 1928
Gorgia: 1929
Eutidemo: 1929
Cratilo: 1930
Teeteto: 1930
Il Sofista e Il Politico: 1931
Menone: 1932
Parmenide e Clitofonte: 1932
Filebo: 1933
Timeo, Critia, Minos: 1935
La Repubblica: 1941 (op. postuma)

Le uniche opere di Platone non tradotte da Emidio Martini (v. p. VIII) appaiono qui riprese da:

Le Leggi, Padova, Cedam, 1947: trad. Antonio Cassarà.

Le Lettere, Torino, Boringhieri, 1960: trad. Antonio Carlini.

EUTIFRONE

ARGOMENTO

Eutifrone, un indovino del demo di Prospalta appartenente alla tribù Acamantide, incontra Socrate in un luogo che non era abituale al filosofo, vale a dire presso il Portico del re, residenza del secondo arconte, nella cui competenza rientravano i processi concernenti la religione, e gliene chiede, sorpreso, il motivo. Socrate gli risponde di trovarsi colà per essere stato chiamato in giudizio da un giovane ignoto, un tale Meleto, come corruttore della gioventù. Eutifrone, indignato, teme che Meleto, accusando un uomo onesto qual è Socrate, faccia opera oltremodo nociva allo Stato; e richiesto a sua volta da Socrate, se anch'egli non si trovi lì per una ragione analoga, gli dichiara d'esserci andato per presentare all'arconte una querela contro il proprio padre, colpevole d'aver cagionato, sia pure involontariamente, la morte d'un colono di lui, Eutifrone, che ubriaco aveva commesso un omicidio. Di questo proposito dell'indovino, così ripugnante al sentimento comune, Socrate si meraviglia molto, parendogli che Eutifrone presuma troppo della sua scienza delle cose divine, e confidi eccessivamente nel proprio giudizio su ciò che è santo e non santo. Ma Eutifrone lo rassicura. In questo campo, la sua scienza è tale da non temere confronti. Sicché Socrate, che si trova colpito da un'accusa d'empietà, ne conclude che il meglio per sé è d'imparare da lui, perché potrà così difendersi vittoriosamente dagli attacchi di Meleto. E gli chiede perciò di volergli definire che cosa sia santo o pio e che cosa non santo o empio (I-V).

Eutifrone risponde subito che santo è ciò che egli fa in quel momento: procurare che non resti impunito chi ha commesso un delitto, sia questi anche il proprio padre; e gliene adduce a prova alcuni esempi mitologici. Ma Socrate dapprima manifesta la sua invincibile ripugnanza a creder siffatte cose degli dei, e poi gli fa notare che così egli non ha dato una definizione, ma soltanto addotto un esempio. Ed Eutifrone, che ha compreso meglio la domanda, risponde che il santo è ciò che è caro agli dei. Senonché Socrate, richiamandosi ad una precedente affermazione dell'indovino: che, cioè, tra gli dei stessi sono dissensioni e contese, gli fa notare che queste non possono nascere se non da una diversità di apprezzamento di carattere morale, per cui agli uni paia giusto, bello, buono ciò che ad altri sembra invece ingiusto, brutto, cattivo. E la conseguenza di ciò è che lo stesso atto o lo stesso uomo potrebb'essere in tal caso santo ed empio ad un tempo, il che è assurdo, dal momento che Eutifrone medesimo ha ammesso che il santo e il non santo sono concetti prettamente contrari (VI-VIII).

Eutifrone non può disconoscere la verità delle parole di Socrate; ma cerca di sfuggire alla contradizione, asserendo che il suo atto è tale da dover necessariamente raccogliere il consenso di tutti gli dei. Difatti nessuno osa negare che il colpevole meriti d'esser punito. Però — obietta Socrate — il dissenso, così tra gli uomini come tra gli dei, può invece nascere su quest'altro punto: se uno sia

davvero colpevole, e, nel caso presente, se tale sia chi senza volere ha cagionato la morte d'un omicida. Al che Eutifrone evita di rispondere (IX-X).

Comunque, posto pure che il padre d'Eutifrone, a giudizio di tutti gli dei, abbia operato ingiustamente e sia meritevole di castigo, se ne desumerebbe che l'atto di lui è odioso agli dei, ma non perciò si saprebbe che cosa sia il santo e il suo contrario. E però, su proposta di Socrate, Eutifrone corregge la sua precedente definizione, affermando che il santo è ciò che tutti gli dei amano o ciò che è amato da tutti gli dei; il non santo tutto ciò che essi odiano o ciò che è odiato da tutti loro. Per altro neppure questa definizione regge ad un esame rigoroso. Per dimostrarlo Socrate, dopo d'avere accennato alla funzione attiva e passiva dei verbi, esamina il valore dei predicati espressi da un verbo finito e dal participio passivo del verbo stesso. Il verbo finito esprime un'azione o una passione, il participio lo stato che nasce da quest'azione o da questa passione. L'amato, ossia ciò che si ama da qualcuno, è tale appunto perché si ama, ma non si ama perché è amato. Invece il santo è amato perché santo, ma non santo perché amato. Il santo dunque è diverso dall'amato. Sicché, quando diciamo che il santo è ciò che è amato dagli dei o ciò che è caro ad essi, indichiamo del santo non l'essenza, ma una qualità accidentale e temporanea, che in tanto gli spetta in quanto è messo in relazione con un'altra cosa o persona, vale a dire nel caso nostro con gli dei (XI-XIII).

Eutifrone è sgomento di veder vacillare tutte le opinioni che gli parevano più salde, e ne attribuisce la colpa a Socrate. Il quale, mostrandosi sempre più convinto della sapienza del suo interlocutore e sempre più desideroso d'imparare, richiama l'attenzione di lui sull'idea del giusto, come quella del genere di cui il santo è una specie; e quindi, chiarita la relazione tra genere e specie con esempi cavati dai concetti di paura e pudore e di numero in generale e numero dispari in particolare, induce Eutifrone a definire la santità quella parte della giustizia che concerne la cura o il culto degli dei (XIII-XIV).

Ma con questo vocabolo di cura che cosa precisamente s'intende? Forse quella che ha per fine il miglioramento e l'utile d'un determinato oggetto? Questo non è ammissibile, perché nessuno oserebbe affermare che dalla nostra cura gli dei traggono utilità e vantaggio. Eutifrone, consentendo, spiega che egli voleva accennare a quel genere di cura che i servi hanno per i padroni. Dunque — conclude Socrate — la santità sarebbe l'arte di servire gli dei (XV).

Senonché anche l'arte di servire importa produrre un effetto a vantaggio d'altri; lo provano gli esempi dei medici, dei costruttori navali, degli architetti. Che cosa mediante i nostri servigi mandano ad effetto gli dei? Molte cose buone — risponde Eutifrone. Ma questa risposta pare a Socrate troppo vaga; ed Eutifrone, impacciato a rispondere, propone una spiegazione diversa. Santo — afferma — è colui che nelle preghiere e nei sacrifizi sappia dire e fare cose gradite agli dei; e questo è ciò che assicura la salvezza delle case come delle città. Al che Socrate ironicamente nota che con questa diversione Eutifrone non cerca, se non di nascondere la poca voglia che ha di comunicare a Socrate la propria scienza. Ad ogni modo, studiandosi di precisar meglio il pensiero del suo interlocutore, gli chiede se egli non voglia dire in breve questo: che la santità è la scienza del sacrificare e del pregare; nel sacrifizio si offre, nel pregare si chiede. Ma pregare rettamente gli dei non è forse chiedere quello di cui l'uomo ha bisogno; offrire rettamente non è dare quello di cui hanno essi bisogno? Sicché la santità sarebbe una specie di commercio, e commercio tutto a vantaggio degli uomini, poiché gli dei non hanno bisogno di nulla e gli uomini di tutto. A questa conclusione Eutifrone si ribella. Nei sacrifizi non si danno cose di cui gli dei si giovino, ma si fanno loro delle cose di cui si compiacciono, delle cose gradite ad essi ed amate da loro. E con ciò si

ricade nella prima definizione: il santo è ciò che è caro agli dei, definizione già dimostrata inesatta (XVI-XIX).

Tornato così il colloquio al punto dond'era partito, Socrate prega ancora Eutifrone di non rifiutarsi di spiegargli ciò che egli sa certamente, vale a dire: che cosa sia il santo. Ma Eutifrone, col pretesto dell'ora già tarda, rimanda il discorso a miglior tempo (XX).

Questo breve dialogo può servire come un esempio del metodo dialettico platonico per arrivare alla determinazione precisa, alla definizione d'un concetto, perché, sebbene sembri che l'indagine s'interrompa proprio quando è sul punto di giungere ad un risultato positivo, pure non è difficile indovinare dall'ultima domanda di Socrate, quale debba essere la conclusione a cui il filosofo si proponeva di pervenire. Egli infatti, dopo d'aver insistito sul concetto che il santo, perché tale, è amato dagli dei, e che perciò esso implica una relazione d'amore tra l'atto santo e Dio, passa a determinare un secondo elemento della definizione, osservando che la santità è una parte della giustizia e precisamente quella che riguarda i rapporti degli uomini con gli dei; e poiché la santità è una virtù, e la virtù per Socrate è scienza, si ottiene così un terzo elemento della definizione che si desidera. Ma a questo punto il processo logico s'arresta, perché Eutifrone non riesce a trovare una risposta adeguata alla domanda: quale sia lo scopo del culto e dei servigi che gli uomini rendono agli dei. Che con quella domanda Socrate volesse indurre il suo interlocutore a concludere che, come lo scopo dell'attività d'un generale è quello di ottenere la vittoria, lo scopo d'un agricoltore quello di assicurare il nutrimento, lo scopo d'un medico quello di procurare la sanità, così lo scopo degli dei nel desiderare il culto e i servigi degli uomini non potesse essere altro che quello di farsi di costoro altrettanti collaboratori per la realizzazione del bene nel mondo, non pare dubbio. Ma Eutifrone, che nella sua volgare opinione della divinità, a cui attribuiva tutte le passioni e le debolezze degli uomini, non può elevarsi ad un concetto così alto come quello che stava dinanzi alla mente di Socrate; si restringe a dire che la santità consiste nel saper sacrificare e pregare, senza sospettare per altro nemmeno che la forma più cauta della preghiera sia quella di non chiedere agli dei, se non che concedano agli uomini ciò che è bene per essi, poiché soltanto gli dei sanno quello che è veramente bene per noi. Eutifrone invece nei sacrifizi e nelle preghiere non vede che una specie di scambio tra gli dei e gli uomini, il che permette a Socrate di osservare argutamente che in questo caso la santità non sarebbe che una specie di commercio, nel quale tutto l'utile starebbe dalla parte nostra.

Anche in questo dialogo il fatto, che ne costituisce il punto di partenza, non può non essere un fatto vero. Per quanta libertà si voglia concedere a Platone nelle sue rappresentazioni artistiche, non è possibile ammettere ch'egli attribuisse un atto così grave e odioso ad una persona forse tuttora viva, ma certo reale. Giacché tale era Eutifrone; e se le notizie che abbiamo su lui rimontano, sembra, esclusivamente a Platone, tuttavia non c'è motivo di supporre che il ritratto, che questi ce ne ha lasciato, fosse troppo difforme dal vero. Uomo di mente ristretta, imbevuto di tutti i pregiudizi teologici tradizionali, pieno di fiducia nella propria infallibilità, desideroso di mettere in evidenza la sua qualità di profeta, sfidando anche le beffe dei propri concittadini, inetto nella sua fatuità ad accorgersi che in tutta la conversazione il filosofo non fa che burlarsi di lui; Eutifrone, in fondo, è persona d'animo buono e tutt'altro che avverso a Socrate, di cui ammira l'onestà, e che è anche pronto a difendere contro le accuse di Meleto. Egli crede, ma non ragiona. In lui « la coscienza religiosa è vivacissima; la morale è spenta in tutto ciò che non si connetta con quella, o non ne nasca » (Bonghi). Perciò il caso di

lui deve sembrare a Platone il più adatto a lumeggiar meglio qualche aspetto del pensiero di Socrate, a cui non aveva creduto di dare un particolare rilievo nella *Apologia*. Socrate era accusato di spingere i giovani a ribellarsi all'autorità dei genitori. La sorpresa e il disgusto che il filosofo non nasconde di fronte al procedere di Eutifrone, è risposta indiretta, ma chiara, alle calunnie dei suoi nemici. Egli inoltre era stato colpito da una condanna capitale per empietà. Ora, se il vedere che un fanatico come Eutifrone non trova nella condotta di Socrate nulla che possa giustificare un'accusa siffatta è già un segno dell'infondatezza di essa; tutto il seguito del dialogo, in cui il lettore dall'acuta dialettica socratica è condotto via via a riconoscere quanto sia vana e volgare la sapienza di Eutifrone e quanto alto e puro il concetto del divino nella mente di Socrate, così convinto della bontà degli dei e perciò anche così sereno di fronte al pericolo che lo minacciava; è la prova migliore che il filosofo era caduto vittima, in una lotta diseguale, contro un mondo di falsità e di pregiudizi.

Questo dialogo, in cui Platone, certo volutamente, avvicina due fatti avvenuti a qualche distanza di tempo, cioè il processo d'Eutifrone che secondo ogni probabilità dovette aver luogo prima del 405 a. C. quando gli Ateniesi persero l'isola di Nasso, e quello di Socrate che si svolse nel 399; fu scritto senza dubbio qualche anno dopo la morte di Socrate, e quando già Platone cominciava a sottrarsi all'influenza del maestro. Ciò pare che si possa dedurre sia dal posto assegnato all'ὁσιότης, alla santità, che non è più, per lui, come per Socrate, una delle cinque virtù cardinali al pari della σοφία, della σωφροσύνη, della δικαιοσύνη e dell'ἀνδρεία, ma una parte della δικαιοσύνη; sia dall'accenno all'idea, come a modello a cui bisogna mirare per cogliere l'essenza delle cose — accenno da cui è lecito supporre che il giovane filosofo s'avviasse già a concepire quella teorica delle idee, che è la parte più caratteristica del suo sistema.

EUTIFRONE, SOCRATE.

I. *Eu.* Che c'è di nuovo, Socrate, che hai lasciato i trattenimenti del Liceo [1] per venire oggi a trattenerti qui intorno al Portico del re? [2]. Non credo che anche tu abbia, come ho io, una causa davanti al re.

So. Veramente, Eutifrone, questa mia gli Ateniesi non la chiamano una causa, ma un'accusa.

Eu. Che dici? Qualcuno dunque ha sporto un'accusa contro di te? Perché non ti farò il torto di supporre che tu accusi un altro.

So. No, di certo.

Eu. Ma un altro te?

So. Precisamente.

Eu. E chi è costui?

So. In coscienza, Eutifrone, neppur io so bene chi egli sia. Deve però essere giovane ed ignoto. Lo chiamano, se non erro, Meleto, ed è del demo di Pittos [3]. Non hai tu per caso in mente un Meleto Pitteo, con zazzera, poca barba e naso aquilino?

Eu. Non credo di conoscerlo, Socrate. Ma, insomma, di che ti accusa?

So. Di che? D'un'accusa che rivela un uomo non comune, mi sembra. Perché, così giovane, intendersi d'una faccenda così grave, non è affare da nulla. Egli difatti, a quanto afferma, sa in che modo si corrompano i giovani e chi sieno quelli che li corrompono. E dev'essere un sapiente; s'è accorto della mia ignoranza, ha visto che corrompo i suoi coetanei, e viene ad accusarmi alla città, come ad una madre comune. È, mi pare, il solo dei nostri uomini di Stato che cominci bene, giacché è cominciar bene il prendersi cura prima di tutto dei giovani, per modo che riescano ottimi, come il dovere d'un buon agricoltore è aver cura prima delle tenere piante e poi delle altre. E perciò forse anche Meleto netta il terreno innanzi tutto di noi che corrompiamo, a detta sua, i germogli dei giovani; e in seguito, quando si sarà messo a curare i più anziani, procaccerà evidentemente moltissimi e grandissimi beni alla città, come c'è da aspettarselo da chi comincia a questo modo.

II. *Eu.* Così fosse, Socrate! Eppure temo assai che non avvenga il contrario. Giacché mi pare che egli cominci a nuocere alla città dal focolare [4], quando cerca di far male a te. E, di grazia, che cosa fai, secondo lui, per corrompere i giovani?

So. Delle cose enormi, al primo udirle, mio impareggiabile amico. Egli afferma ch'io sono un facitore di dei; e perché, com'egli pretende, faccio nuovi dei e non riconosco gli antichi, per questo mi ha accusato.

Eu. Capisco, Socrate; perché tu dici d'avvertire di tratto in tratto quel tal segno demonico. Egli dunque immaginandosi che tu voglia introdurre delle nuove credenze religiose, perciò ha sporto contro te quest'accusa. E viene in tribunale a calunniarti, perché sa che accuse simili fanno presa facilmente sul volgo. Anche di me, quando nell'assemblea parlo di religione e predico il futuro, anche di me si ride come d'un pazzo; e sebbene io non abbia mai detto nulla di men che vero nelle mie predizioni, tuttavia il volgo è invidioso degli

uomini del nostro stampo. Per altro, del volgo non bisogna darsi pensiero, ma affrontarlo animosamente.

III. *So.* Mio caro Eutifrone, se non si trattasse che d'esser deriso, sarebbe cosa da nulla. Agli Ateniesi, secondo me, non importa gran fatto se pensano che qualcuno sia un dotto, purché non si eriga a maestro della propria sapienza. Ma quando sospettano che uno voglia comunicarla agli altri, oh! allora montano in collera, o per invidia, come tu dici, o per qualche altro motivo.

Eu. Quanto a codesto non desidero punto di sperimentare che cosa essi pensino di me.

So. Perché forse tu ti metti, mi pare, di rado in evidenza e sei restio ad insegnare la tua sapienza. Io invece temo di sembrar loro di volere per la mia grande socievolezza prodigare a tutti quel che ho in mente, non solo senza compenso, ma anche rimettendoci del mio, ove qualcuno provi gusto ad ascoltarmi. E però se, ripeto, si contentassero di rider di me, come tu dicevi di te, non mi rincrescerebbe punto di passar qualche ora in tribunale, a scherzare e a ridere. Ma se la piglieranno sul serio, nessuno può prevedere come la vada a finire, fuorché voi altri indovini.

Eu. Probabilmente, Socrate, non avverrà nulla di male; e tu verrai a capo del tuo processo secondo il tuo desiderio, come io, penso, del mio.

IV. *So.* E così, che specie di causa, Eutifrone, è la tua? Ti difendi o persegui?

Eu. Perseguo.

So. E chi?

Eu. Uno che, a perseguirlo, devo sembrarti impazzito.

So. Oh, che! persegui forse uno che vola?

Eu. Ma che volare! È un vecchio decrepito.

So. E chi è?

Eu. Mio padre.

So. Tuo padre, mio eccellente amico?

Eu. Mio padre, appunto.

So. E che cosa gli rimproveri e di che lo accusi?

Eu. D'omicidio, Socrate.

So. Oh, Eracles! la gente, Eutifrone, certo ignora come ciò sia ben fatto, perché non è, credo, da tutti regolarsi così in un caso simile, ma da uomo assai provetto in fatto di sapienza.

Eu. Sicuro, per Zeus, assai provetto, Socrate.

So. E sarà senza dubbio uno dei tuoi familiari la vittima di tuo padre, non è vero? Giacché per un estraneo, penso, non lo accuseresti d'omicidio.

Eu. È ridicolo, Socrate, il credere da parte tua che faccia qualche differenza se il morto sia un estraneo o un familiare, e che non si debba tener conto unicamente di questo: se chi ha ucciso ha ucciso giustamente o no; e se giustamente, lasciarlo andare; se no, dargli addosso, quand'anche l'uccisore viva sotto il tuo tetto e mangi alla tua mensa. Perché il contagio [5] ti s'attacca egualmente, ove tu, sapendolo, viva con un uomo siffatto e non purifichi te e lui, perseguendolo in giudizio. Il morto non era che un mio colono; e come possedevamo delle terre a Nasso [6], serviva lì da noi per mercede. Un giorno, preso dal vino e montato in collera contro uno dei nostri servi, lo ammazza; sicché mio padre, fattolo legare mani e piedi e gittatolo in una fossa, manda qui uno a sentire dall'esegeta [7], che cosa ne dovesse fare. Nell'attesa egli di quell'uomo in ceppi non si curava né punto né poco, come d'un omicida, quasi non importasse nulla se anche moriva. E questo difatti avvenne; ché per la fame, per il freddo e per le catene morì prima che il messo tornasse dall'esegeta. Ed ora perciò mio padre e gli altri di casa ce l'hanno con me, perché per un omicida io sporga querela d'omicidio contro mio padre, che, dicono, non l'uccise, e perché, quand'anche l'avesse ucciso, dal momento che il morto era un omicida, non bisognava darsi pena per lui. E sentenziano che è un'empietà da parte d'un figlio sporgere contro il padre una querela d'omicidio, perché, Socrate, non hanno un'idea precisa di

quel che, secondo il diritto divino è santo o empio [8].

So. Sicché tu, Eutifrone, in nome di Zeus, credi di vederci così chiaro nei giudizi divini, circa quello che è santo o empio, da non temere che, stando i fatti come tu li hai narrati, con l'accusa contro tuo padre tu non commetta per caso un'azione empia?

Eu. Non varrei nulla, Socrate, né Eutifrone sarebbe dappiù del volgo, s'io non sapessi a fondo tutte queste cose.

V. *So.* Per me dunque, mirabile Eutifrone, il meglio è farmi tuo scolare, e prima che s'inizi il dibattimento, invitare Meleto ad un'intesa stragiudiziale [9]. Io gli direi che anche per il passato tenevo in gran conto la conoscenza delle cose divine, e che ora, dal momento ch'egli m'accusa d'errare in fatto di religione, perché improvviso e introduco delle credenze nuove, mi son fatto tuo discepolo. E: « Se tu », direi, « Meleto, riconosci che Eutifrone è sapiente in questo campo, devi pur credere che anch'io penso rettamente e non chiamarmi in giudizio; se no, intenta un processo a questo maestro prima che a me, come ad uno che corrompa i vecchi, me e il proprio padre, me con gl'insegnamenti e il padre con le ammonizioni e col castigo »; e ov'egli non mi dia retta e non rinunzi alla sua azione, o non quereli te in vece mia, ripeterei davanti al tribunale quelle medesime cose su cui l'avevo già invitato ad una intesa preliminare.

Eu. Ah! per Zeus, Socrate, se provasse ad accusarmi, saprei ben io, credo, trovare il suo lato debole, e, assai più che di me, in tribunale si parlerebbe di lui.

So. Ed è questa la ragione per cui, mio caro amico, desidero di farmi tuo discepolo, giacché vedo che mentre di te né altri né questo Meleto mostrano d'accorgersi, quanto a me egli m'ha scorto così addentro e così facilmente da accusarmi d'empietà. Or dunque, in nome di Zeus, dimmi ciò che testé asserivi di saper tanto bene: che cosa sia, secondo te, pio, e che cosa empio, così in fatto d'omicidio, come in qualsiasi altro caso. O in ogni atto ciò che è santo non è sempre identico a se stesso, e ciò che invece non santo, contrario di tutto ciò che è santo, ma sempre però identico a sé, ed informato, quanto alla non santità, ad un'unica idea tutto quello che sia per essere non santo?

Eu. Certamente, Socrate.

VI. *So.* Su, dunque, rispondimi: come definisci ciò che è santo e ciò che non santo?

Eu. Ebbene, io dico che la santità è fare quel che io fo ora: perseguire chi, sia padre sia madre sia un altro qualunque, operi ingiustamente, commettendo o un omicidio o un furto sacrilego o qualche altra azione colpevole; l'empietà invece nel non perseguirlo. Poiché, vedi, Socrate, che prova decisiva ti addurrò che la legge è questa; prova già da me addotta anche ad altri per dimostrare che si fa bene a far così, a non avere alcuna indulgenza per l'empio, chiunque egli sia. Quegli stessi infatti, che tengono Zeus per il migliore e il più giusto tra gli dei, ammettono che anch'egli incatenasse il proprio padre perché divorava ingiustamente i figlioli, e che quello a sua volta avesse mutilato suo padre per colpe simili [10]; e s'adirano poi con me, perché chiamo in giudizio mio padre, che ha commesso un reato. E così sono in contradizione con se stessi nel giudicare gli dei e me.

So. Ah! Eutifrone, che la ragione per cui mi son tirato addosso quest'accusa, sia appunto perché, quando degli dei si contano delle storie siffatte, io non posso udirle senza sdegnarmene? E perciò, probabilmente, c'è chi dirà ch'io pecco. Ma ora, poiché ci credi anche tu, che di queste cose t'intendi assai bene, dovremo per forza, mi pare, convenirne anche noi. Che potremo infatti opporre noi che siamo i primi a confessare di non intendercene punto? Ma dimmi, in nome di Zeus protettore dell'amicizia: pensi tu davvero che quei fatti sieno andati proprio a quel modo?

Eu. Anzi ce n'è anche di più sorprendenti che la gente non sospetta nemmeno.

So. Sicché tu ritieni che ci sieno realmente tra gli dei e guerre intestine e inimicizie terribili e battaglie e tante altre cose dello stesso genere, che ci si raccontano dai poeti e di cui sono adorni per mano dei nostri migliori artisti molti luoghi e oggetti sacri, come, in particolare, di codeste immagini è pieno quel peplo che nelle grandi Panatenee si porta su nell'Acropoli? [11]. Diremo che questi fatti son veri, Eutifrone?

Eu. E non solo codesti, Socrate, ma, come dicevo or ora, degli dei, se vuoi, ti racconterò tante altre storie, che a udirle ne rimarrai, lo so bene, addirittura stupito.

VII. *So.* Non ne dubito punto. Ma queste me le racconterai a comodo un'altra volta. Per ora provati a spiegarmi più chiaramente quel che ti chiedevo dianzi. Io t'avevo domandato che cosa mai fosse la santità; tu, amico, non m'hai insegnato a dovere, ma mi hai detto che santo è suppergiù quel che fai ora, perseguendo d'omicidio tuo padre.

Eu. E ho detto la verità, Socrate.

So. Forse. Tuttavia, Eutifrone, ci sono molti altri atti che tu chiami santi.

Eu. Ci sono di certo.

So. Ebbene, ti ricorderai ch'io t'avevo pregato d'indicarmi, non uno o due di quei tanti atti che tu chiami santi, ma precisamente quell'idea per cui tutto ciò che è santo è santo. Tu devi infatti avermi detto che in forza d'un'unica idea tutti gli atti empi sono empi e i santi santi. O non te ne rammenti?

Eu. Io, sicuro.

So. Dunque, insegnami precisamente qual è codesta idea, affinché, mirando ad essa e servendomene come d'un esemplare, io dica santo quello che le somigli tra gli atti che tu o altri faccia, ed empio quello che non le somigli.

Eu. Ma se desideri così, Socrate, ti risponderò anche così.

So. Ma lo desidero certo.

Eu. Ebbene, quello che è caro agli dei è santo, quello che ad essi non è caro, empio.

So. Egregiamente, Eutifrone; ora m'hai risposto proprio così come ti pregavo di rispondermi. Se per altro m'hai risposto in modo conforme al vero, non lo so ancora. Ma tu senza dubbio mi dimostrerai per giunta che quel che dici è vero.

Eu. Indiscutibilmente.

VIII. *So.* Orsù, vediamo un po' che cosa diciamo. Ciò che è caro agli dei e l'uomo caro agli dei è santo; ciò invece che è odioso agli dei e l'uomo odioso ad essi, empio. E non sono la stessa cosa; ma il santo è il pretto contrario dell'empio. Non è così?

Eu. Appunto.

So. E ti pare che si sia detto bene?

Eu. Mi pare Socrate.

So. Però, Eutifrone, s'è anche detto che gli dei non sono d'accordo, che dissentono gli uni dagli altri, che c'è dell'inimicizia tra loro?

Eu. Difatti s'è detto.

So. Orbene, mio eccellente amico, inimicizia ed ire sono l'effetto d'un dissenso su che cose? Esaminiamo così: Se io e tu dissentiamo su un numero, quale dei due sia maggiore, questo dissenso potrebbe mai renderci nemici e metterci in collera l'uno contro l'altro? O, fatto il conto, ci troveremmo su un punto simile immediatamente d'accordo?

Eu. Sicuro.

So. E così pure, se si dissentisse su una grandezza maggiore o minore, basterebbe misurare per mettere immediatamente da parte qualunque dissenso?

Eu. È vero.

So. E ci basterebbe, credo, pesare per decidere se qualche cosa è più pesante o più leggera?

Eu. E come no?

So. Ma quali sono allora gli argomenti, pe' quali, in mancanza d'un criterio sicuro, diverremmo nemici tra noi e monteremmo in collera? Forse non hai in pronto la risposta. Ma guarda se non sieno questi che dico io: il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto, il buono e il cattivo. Non son forse questi gli argomenti, su cui in caso di dissenso, ove non si possa ricorrere a un mezzo di giudizio incontestabile, diventiamo tra noi nemici, quando lo diventiamo, e io e tu e tutti gli altri uomini?

Eu. Ma sì, Socrate, è appunto qui il dissenso e su questi argomenti.

So. E gli dei, Eutifrone? Se dissentono, non dissentono forse per queste medesime ragioni?

Eu. Necessariamente.

So. E così, nobile Eutifrone, anche gli dei, stando alle tue parole, non tutti stimano le stesse cose o giuste o belle o brutte o buone o cattive. Perché forse non leticherebbero tra loro, se non dissentissero intorno a questi argomenti. O no?

Eu. Hai ragione.

So. E però quelle cose che ciascun di loro stima buone e giuste, sono appunto quelle che ama, laddove odia le cose contrarie ad esse?

Eu. Certo.

So. Sono dunque le stesse cose, come tu dici, quelle che alcuni stimano giuste, altri ingiuste; e poiché intorno ad esse non sono d'accordo, vengono a liti e a guerre gli uni con gli altri. Non è così?

Eu. Proprio così.

So. Sicché, le stesse cose, pare, sono odiate e amate dagli dei, e sarebbero perciò odiose e care agli dei.

Eu. Parrebbe.

So. E per conseguenza, Eutifrone, secondo questo ragionamento, sarebbero sante ed empie ad un tempo.

Eu. Probabilmente.

IX. *So.* Dunque, meraviglioso amico, tu non hai risposto a ciò che ti chiedevo. Giacché non ti chiedevo che sia mai quello che è insieme santo ed empio, poiché, come pare, quel che è caro agli dei è anche odioso ad essi. Sicché, Eutifrone, non sarebbe punto da stupire se col fare quel che ora fai, provocando una pena contro tuo padre, tu facessi cosa cara a Zeus, ma odiosa a Crono e ad Urano, o cara ad Efesto, ma odiosa ad Era, e che, se ci sono altri dei che su questo punto dissentano tra loro, avvenisse lo stesso anche con essi.

Eu. Ma, Socrate, su questo punto: che chi ha ucciso ingiustamente qualcuno debba pagarne la pena, nessuno, credo, tra gli dei la penserà diversamente da un altro.

So. E come, Eutifrone? Degli uomini ne hai mai udito qualcuno mettere in dubbio che chi ha ucciso ingiustamente o ha commesso qualche altro atto ingiusto non debba pagarne la pena?

Eu. Veramente è quello che non cessano di mettere in dubbio dappertutto e specie nei tribunali. E mentre commettono ogni sorta d'ingiustizie, fanno e dicono qualunque cosa per sottrarsi alla pena.

So. Ma, Eutifrone, confessano forse d'esser colpevoli e, pur confessandolo, sostengono di non doverne pagare la pena?

Eu. Oh! questo no, davvero.

So. Dunque, non è esatto che dicano e facciano qualunque cosa, giacché, se non m'inganno, non hanno il coraggio di dire o mettere in dubbio questo: che, avendo commesso un'ingiustizia, non debbano pagarne la pena. Ma dicono, credo, di non aver commesso nessuna ingiustizia. Non è così?

Eu. È vero.

So. E quindi non mettono in dubbio che il colpevole debba pagarne la pena; ma piuttosto questo: chi sia il colpevole e di che e in quali circostanze.

Eu. È vero.

So. E altrettanto non si verifica forse anche tra gli dei, se leticano del giusto e dell'ingiusto, secondo il tuo discorso; e gli uni affermano degli altri che hanno colpa, e gli altri lo negano? Poiché questo, mirabile amico, nessuno né tra gli dei né tra gli uomini oserebbe sostenerlo: che il colpevole non debba esser punito.

Eu. Sì, Socrate, quel che dici è vero, almeno in generale.

So. Ma, Eutifrone, quelli che disputano, sieno uomini o dei, posto che gli dei disputino, non disputano, mi pare, se non di singoli atti. E, dissentendo su qualche atto, gli uni affermano che è giusto, gli altri che è ingiusto. Non è così?

Eu. Certo.

X. *So.* Orsù, caro Eutifrone, insegna

anche a me, affinché io divenga più sapiente, che prova hai tu per credere che tutti gli dei stimino ingiusta la morte di quel mercenario che, divenuto omicida e messo in ceppi dal padrone dell'ucciso, sia morto a causa dei ceppi, prima che colui che ve lo aveva gittato potesse sapere dagli esegeti che cosa dovesse farne; e che in difesa d'un tale uomo sia ben fatto per un figlio d'accusare e querelare d'omicidio il proprio padre? Via, procura di mostrarmi chiaramente come senza alcun dubbio tutti gli dei tengano per giusta una tale azione. Quando me l'avrai dimostrato in modo esauriente, non cesserò di predicare le lodi della tua sapienza.

Eu. Forse l'impresa non è facile, Socrate; tuttavia potrei dimostrartelo sino all'evidenza.

So. Capisco; io devo sembrarti più ottuso dei giudici, poiché a questi tu dimostrerai chiaramente che l'atto di tuo padre è ingiusto e tutti gli dei lo trovano odioso.

Eu. Chiarissimamente, Socrate, purché mi stiano a sentire.

XI. *So.* Ma ti staranno a sentire, purché sembri loro che tu dica bene. Per altro, mentre parlavi, ecco che cosa m'è venuto in mente, e vado ripensando tra me e me. Quand'anche Eutifrone potesse provarmi nel modo più evidente che tutti gli dei tengono per ingiusta codesta morte, come avrei meglio imparato da lui ciò che è santo e ciò che non è? Difatti quest'azione sarebbe, concediamolo, odiosa agli dei; ma poc'anzi s'è visto che con ciò non si definisce la santità e l'empietà, perché quel che è odioso ad essi ci è apparso anche caro ad essi. Sicché, Eutifrone, io ti dispenso da questa dimostrazione; e, se ti piace, ammettiamo pure che tutti gli dei stimino ingiusto codesto atto e lo trovino tutti odioso. Orbene, vogliamo correggere la nostra asserzione dicendo che quel che tutti gli dei odiano è empio; quel che essi amano, santo, e quello che alcuni amano e altri odiano, né l'una né l'altra cosa, o l'una e l'altra cosa ad un tempo? Preferisci dunque che si dia questa definizione della santità e dell'empietà?

Eu. E che difficoltà, Socrate?

So. Per me, Eutifrone, nessuna; ma tu rifletti al caso tuo, se, movendo da questo presupposto, ti riuscirà poi tanto facile d'insegnarmi quel che hai promesso.

Eu. Ma sì; io direi che il santo è ciò che tutti gli dei amano, e il contrario, ciò che tutti gli dei detestano, non santo.

So. E non vogliamo, Eutifrone, esaminare daccapo, se così è ben detto? O lasceremo correre, e saremo così indulgenti con noi stessi e con gli altri, che non appena qualcuno asserisca che una cosa stia ad un certo modo, ammetteremo che sia così? O è necessario esaminare che cosa dice chi parla?

Eu. È necessario, certo. Però io credo che così ora si sia detto bene.

XII. *So.* Tra poco, mio buon amico, lo sapremo meglio. Rifletti un po' a questo: il santo si ama dagli dei perché santo, o perché s'ama è santo?

Eu. Non intendo ciò che vuoi dire, Socrate.

So. E allora m'ingegnerò di spiegartelo meglio. Non diciamo noi che un oggetto è portato e un altro portante, uno condotto e un altro conducente, uno veduto e un altro vedente? E non intendi che tutti questi differiscono gli uni dagli altri, e in che differiscono?

Eu. Ora, sì, credo d'intendere.

So. E così anche amato è una cosa e amante un'altra?

Eu. E come no?

So. Ora dimmi: il portato è portato perché si porta o per altra cagione?

Eu. No, ma per questo appunto.

So. E il condotto non è forse condotto perché si conduce, e il veduto, veduto perché si vede?

Eu. Senza dubbio.

So. Non dunque, perché è veduto, per questo si vede, ma al contrario perché si vede, è veduto; né perché è condotto, si conduce; ma perché si conduce, è condotto; né perché è portato, si porta, ma perché si porta, è portato. Non è dunque evidente, Eutifrone, ciò

che voglio dire? E voglio dir questo: che se qualche cosa diviene o patisce alcunché, non perché è divenente, diviene, ma perché diviene, è divenente, né perché è paziente, patisce, ma perché patisce, è paziente. O non lo ammetti?

Eu. Io sì.

So. E così anche l'amato non è forse qualche cosa che diviene o qualche cosa che patisce alcunché da un'altra cosa?

Eu. Senza dubbio.

So. È dunque proprio un caso identico ai precedenti: non perché un oggetto è amato, si ama da quelli da cui è amato, ma perché si ama, perciò è amato.

Eu. Indiscutibilmente.

So. Posto ciò, che diciamo del santo, Eutifrone? Non forse che esso si ama da tutti gli dei, secondo il tuo discorso?

Eu. Sì.

So. E non forse per questo: che è santo, o per altra ragione?

Eu. No, ma per questo appunto.

So. Perché dunque è santo, si ama, non già perché si ama, è santo?

Eu. Pare.

So. Mentre invece perché si ama dagli dei, < quello che è caro agli dei > è amato dagli dei e caro ad essi.

Eu. E come no?

So. Sicché, Eutifrone, non quel che è caro agli dei è santo, né il santo è caro agli dei, come tu dici; ma l'uno è diverso dall'altro.

Eu. Oh! come mai, Socrate?

So. Perché siamo d'accordo che il santo si ama perché è santo, ma non è santo perché si ama. O no?

Eu. Sì.

XIII. *So.* Laddove ciò che è caro agli dei, perché s'ama dagli dei, appunto per questo suo essere amato dagli dei è caro agli dei, ma non già perché caro agli dei, per questo è amato da loro.

Eu. È vero.

So. Ove al contrario, caro Eutifrone, fosse la stessa cosa ciò che è caro agli dei e ciò che è santo, se il santo è amato perché santo, anche ciò che è caro agli dei sarebbe amato perché caro agli dei; e se ciò che è caro agli dei è caro ad essi perché amato da loro, anche il santo sarebbe santo perché amato dagli dei. Ora invece tu vedi che le due cose stanno in relazione opposta, come addirittura diverse tra loro. L'una infatti, perché s'ama, è tale da essere amata; l'altra, perché tale da essere amata, per ciò s'ama. Ed io temo, Eutifrone, che tu, richiesto che cosa sia il santo, non me ne abbia voluto chiarire l'essenza, e me ne abbia indicato appena una qualità: che al santo accade questo, d'essere amato da tutti gli dei. Ma quel che sia, non me l'hai ancora detto. E però, se ti piace, non tenermelo nascosto, ma dimmi daccapo: che è il santo, sia esso amato dagli dei o soggetto a qualsiasi altro accidente, perché su questo non leticheremo. Orsù, fatti animo e di' che è la santità e che l'empietà.

Eu. Ma, Socrate, io non so proprio come spiegarti il mio pensiero. Tutte le nostre premesse par che si muovano in giro e non vogliano rimaner ferme dovunque le mettiamo.

So. Le tue affermazioni, Eutifrone, se non erro, paiono opere del nostro progenitore Dedalo [12]. Se le avessi dette o proposte io, forse m'avresti canzonato, osservando che per la mia parentela con quello anche le mie opere, fatte di parole, scappano via e non vogliono rimaner ferme lì dove uno le ponga. Ma ora, poiché le asserzioni son tue, bisogna ricorrere a qualche altra arguzia, giacché è a te che non vogliono rimaner ferme, come riconosci tu stesso.

Eu. Veramente, Socrate, mi pare che codesta arguzia s'adatti bene al caso nostro, poiché questo loro moversi in giro e non fermarsi nello stesso posto non sono io che ce lo metto dentro, ma il Dedalo sei tu, mi sembra; ché se dipendesse da me, esse starebbero ferme, così.

So. Sicché, amico mio, c'è pericolo che io sia un artefice tanto più abile di Dedalo, in quanto quello lì faceva che non stessero ferme soltanto le proprie opere, ed io oltre alle mie, come pare, anche quelle degli altri. E nella mia arte di più sorprendente c'è questo: che sono sapiente senza volerlo. Perché io vorrei che

i discorsi mi rimanessero saldi e immobili al loro posto, piuttosto che acquistarmi le ricchezze di Tantalo [13] in aggiunta alla sapienza di Dedalo. E basti di ciò. Ma poiché mi par di vedere che non vuoi troppi fastidi, m'ingegnerò io di mostrarti come tu possa insegnarmi che cosa sia la santità. E tu non stancarti troppo presto. Guarda un po': non ti par necessario che tutto ciò che è santo sia giusto?

Eu. Certo.

So. E che quindi anche tutto ciò che è giusto sia santo? O tutto ciò che è santo, è giusto, laddove il giusto non è tutto santo, ma in parte santo e in parte qualche altra cosa?

Eu. Non riesco, Socrate, a seguire il tuo ragionamento.

So. Eppure sei tanto più giovane di me, quanto più sapiente! Ma, come dicevo, non vuoi fastidi, perché sei troppo ricco di sapienza. Via, benedetto uomo, fa' un piccolo sforzo, giacché dopo tutto non è difficile intendere ciò che dico. Io dico il contrario di quel che il poeta cantò nei suoi versi:

Zeus, che questo fece e che tutto questo pro-
[dusse,
tu biasimar non vuoi, perché dov'è tema è
[pudore [14].

Ma io su ciò la penso diversamente da lui. E vuoi sapere perché?

Eu. Senza dubbio.

So. Perché non mi pare esatto il dire: dov'è tema, lì è anche pudore, mentre a me sembra che molti, pur temendo e malattie e povertà e tanti altri guai simili, temano sì, ma non sentano alcuna vergogna di ciò che temono. Non pare anche a te così?

Eu. Sicuro.

So. Invece dov'è pudore, lì, mi pare, è anche tema: poiché c'è mai qualcuno che, vergognandosi e arrossendo d'un suo atto, non abbia anche paura e non tema ad un tempo la riputazione di malvagio?

Eu. Non c'è dubbio.

So. E però non è giusto dire: dov'è tema, quivi è anche vergogna; ma piuttosto: dov'è vergogna, quivi è anche tema, e non già: dov'è tema, c'è anche sempre vergogna, perché il timore è, mi pare, più comprensivo della vergogna; vergogna è parte di timore, come dispari, di numero; sicché non dove c'è numero, lì c'è anche dispari; ma dove c'è dispari, lì c'è anche numero. Riesci ora a seguirmi?

Eu. Ora sì.

So. Ebbene, io dicevo qualcosa di simile or ora quando chiedevo: dov'è giustizia, c'è forse lì anche santità? O dov'è santità, lì c'è anche giustizia, ma dove c'è giustizia, non c'è sempre santità, perché la santità è parte della giustizia? Diremo così, o ti pare altrimenti?

Eu. No, no; mi par bene così.

XIV. *So.* E guarda ora ciò che ne segue. Se la santità è parte della giustizia, abbiamo, penso, il dovere di indagare qual parte della giustizia sia la santità. Se tu m'interrogassi su qualcuna delle cose dette or ora, per esempio: che parte del numero è il pari e che è per natura questo numero, ti risponderei che è quello che non è scaleno, ma isoscele [15]. O non ti pare?

Eu. A me sì.

So. Prova dunque tu pure a spiegarmi nello stesso modo che parte della giustizia sia la santità, affinché possiamo dire anche a Meleto che non commetta un'ingiustizia a nostro danno, e non ci accusi di empietà, poiché abbiamo già imparato da te perfettamente quel che è pio e santo, e quel che non è.

Eu. Ebbene, Socrate, a me pare che la santità e la pietà sia quella parte della giustizia che ha per oggetto la cura degli dei, e quella che ha per oggetto la cura degli uomini sia la rimanente parte della giustizia.

XV. *So.* E mi pare. Eutifrone, che tu dica benissimo. Ma ho ancora bisogno di una spiegazioncella, giacché non vedo ancora chiaro che cosa sia codesta cura di cui parli. Perché certo non vorrai dire che la cura che s'ha per gli dei sia tale, quale è quella che si ha per altre cose. Noi chiamiamo difatti... ecco, per esempio, noi diciamo che non tutti

sanno curare i cavalli, ma il cavallerizzo soltanto. Non è così?

Eu. Senza dubbio.

So. Perché, in sostanza, la cura dei cavalli è la specialità del cavallerizzo.

Eu. Sì.

So. Né che tutti sanno curare i cani, ma chi li addestra alla caccia?

Eu. Così è.

So. Perché la cinegetica è, in sostanza, cura dei cani.

Eu. Certo.

So. Come l'arte del bovaro è cura dei buoi.

Eu. Appunto.

So. E così la santità e la pietà è cura degli dei? Non vuoi dir questo, Eutifrone?

Eu. Appunto.

So. Sicché ogni sorta di cura consegue lo stesso effetto, cioè suppergiù il bene e l'utile dell'oggetto curato? Così tu vedi che i cavalli, curati dall'arte del cavallerizzo, se ne giovano e diventano migliori. O non ti sembra?

Eu. A me sì.

So. E parimenti i cani curati da chi li addestra alla caccia e i buoi dal bovaro, e via dicendo. O credi tu che la cura miri al danno dell'oggetto curato?

Eu. Ah! no davvero, per Zeus.

So. Ma al vantaggio?

Eu. E come no?

So. E allora anche la santità, poiché è cura degli dei, giova agli dei e li rende migliori? E sei tu disposto ad ammettere che, quando tu compi un'azione santa, rendi migliore qualcuno degli dei?

Eu. No, per Zeus.

So. Infatti, Eutifrone, neppur io penso che tu voglia dir questo; sono anzi ben lontano dal crederlo. Ma appunto perciò ti chiedevo di che cura degli dei intendessi parlare, perché supponevo anch'io che non volessi accennare a questa.

Eu. E giustamente, Socrate, non volevo davvero accennare ad essa.

So. Sta bene. Ma allora che specie di cura degli dei sarebbe la santità?

Eu. Quella cura, Socrate, che i servi hanno per i loro padroni.

So. Capisco; sarebbe a un dipresso, credo, l'arte di servire agli dei?

Eu. Precisamente.

XVI. *So.* E l'arte di servire ai medici sapresti dirmi quale effetto debba servire a produrre? Non credi tu che sia la buona salute?

Eu. Sicuro.

So. E quella di servire ai costruttori di navi a quale effetto deve servire?

Eu. È evidente, Socrate; alla costruzione delle navi.

So. Come quella di servire agli architetti, se mai, alla costruzione delle case?

Eu. Sì.

So. E dimmi, eccellente uomo: l'arte di servire agli dei quale effetto può servire a produrre? Tu senza dubbio lo sai, poiché affermi d'intenderti delle cose divine meglio d'ogni altro al mondo.

Eu. E dico la verità, Socrate.

So. Ebbene, dimmi, te ne prego: qual è mai codesto bellissimo effetto che gli dei conseguono valendosi dei nostri servigi?

Eu. Sono tanti, Socrate!

So. Ma, caro mio, lo stesso si può dire anche dei generali. Eppure, a proposito di questi, non esiteresti a rispondermi che tutti s'assommano nel produrre la vittoria in guerra. O no?

Eu. E come no?

So. E tante belle cose fanno, credo, anche gli agricoltori, ma tutte s'assommano nel procurarci con l'opera loro gli alimenti della terra.

Eu. Certo.

So. O dunque, di tante belle cose prodotte dagli dei qual è la somma?

Eu. Te lo dicevo anche dianzi, Socrate: non è mica facile imparare appuntino come stieno tutte codeste cose. Pure ti dico soltanto questo: che ove uno e nelle preghiere e nei sacrifizi sappia dire e fare cose grate agli dei, queste sono sante e assicurano la salvezza alle famiglie ed alle città, mentre le contrarie sono empie e tali da sovvertire e mandare in rovina ogni cosa.

XVII. *So.* Oh! Eutifrone, se avessi voluto, m'avresti potuto dire assai più in breve la somma di ciò che ti chiedevo. Ma, si vede, non hai nessuna voglia

d'insegnarmi. Anche adesso, proprio sul meglio, hai scantonato. Se su questo punto m'avessi risposto, avrei già imparato da te perfettamente che cosa sia la santità. Ma ora, poiché l'amante deve pur seguire l'amato per quella qualunque via a costui piaccia di condurlo, che cosa daccapo dici che sia il santo e la santità? Non in certo modo scienza del sacrificare e del pregare?

Eu. Appunto.

So. E il sacrificare non è un donare agli dei, il pregare un chiedere agli dei?

Eu. Senza dubbio, Socrate.

So. Sicché, secondo questo discorso, la santità sarebbe la scienza del chiedere e del donare agli dei?

Eu. O Socrate, come hai inteso bene quel che volevo dire.

So. Gli è, caro mio, che sono avido della tua sapienza e sto attento così che non cade in terra nessuna delle tue parole. Ma dimmi: che sorta di servigio è questo che si rende agli dei? Chiedere e donar loro, tu dici?

Eu. Io sì.

XVIII. *So.* E chiedere come si deve non è forse chiedere ad essi quel che abbiamo bisogno d'ottenere da loro?

Eu. E che altro potrebbe essere?

So. E donare come si deve non è forse dar loro in contraccambio quel che essi hanno bisogno d'ottenere da noi? Poiché non sarebbe, mi pare, un donare giudiziosamente il dare ad uno ciò di cui questi non ha punto bisogno.

Eu. È vero, Socrate.

So. Cosicché la santità, Eutifrone, sarebbe per gli dei e per gli uomini l'arte suppergiù di commerciare tra loro.

Eu. Arte di commerciare, sia pure, se ci tieni a chiamarla così.

So. Ma io non ci tengo affatto, se non è la verità. E spiegami qual è mai il vantaggio che gli dei cavano dai doni che ricevono da noi? Perché, già, quanto a quelli che danno, è chiaro ad ognuno; ché noi non abbiamo alcun bene che non ci venga da loro. Ma quanto a quelli che essi ricevono da noi, che utile ne cavano? O siamo nel commercio tanto più accorti degli dei da ricevere ogni bene da loro, ed essi nessuno da noi?

Eu. Ma credi tu, Socrate, che gli dei traggano qualche vantaggio dai doni che ricevono da noi?

So. O allora che sono mai questi nostri doni agli dei?

Eu. E che altro, se non segni d'onore e d'ossequio e, come dicevo testé, qualche cosa che torni ad essi graziosa?

So. Ciò che è santo, dunque, Eutifrone, è alcunché di gradito, ma non utile né caro agli dei?

Eu. Anzi, secondo me, caro sopra ogni altra cosa.

So. E così, se non erro, il santo torna ad essere quel che è caro agli dei.

Eu. Precisamente.

XIX. *So.* E ti meraviglierai poi, così ragionando, se i tuoi discorsi paiono non rimaner fermi, ma moversi, e incolperai me d'essere il Dedalo che li faccio movere, mentre un artefice ben più abile di Dedalo sei tu, che fai loro compiere addirittura dei giri? O non t'avvedi che il discorso, rigirando, c'è tornato daccapo al punto di prima? Giacché ricorderai che da principio ciò che è santo e ciò che è amato dagli dei non ci pareva lo stesso, ma diverso l'uno dall'altro. O non te ne ricordi?

Eu. Io sì.

So. E non t'avvedi ora di dire che santo è ciò che è caro agli dei? E con questo che altro s'intende, se non ciò che è amato dagli dei? O no?

Eu. Certamente.

So. Cosicché o quella nostra precedente conclusione non era giusta, o, se quella era giusta, non è esatto quel che affermiamo ora.

Eu. Parrebbe.

XX. *So.* Bisogna dunque riesaminare daccapo che cosa è il santo, giacché, prima d'averlo appreso, di mia volontà non mi perderò d'animo. Tu però non trattarmi sprezzantemente, ma mettici tutto il tuo ingegno, e dimmi una buona volta la verità, perché tu certo la sai meglio d'ogni altro, e, come Proteo, non bisogna lasciarti prima che tu l'abbia detta. Se difatti non avessi saputo chia-

ramente ciò che è santo e ciò che è empio, non si può credere che per un avventizio ti saresti indotto a perseguire d'omicidio un vecchio, tuo padre; ma nel rischio di commettere un atto ingiusto avresti paura degli dei e vergogna degli uomini. Invece vedo che sei sicuro di sapere ciò che è santo e ciò che non è. Dimmelo dunque, mio ottimo Eutifrone, e non celarmi quel che tu pensi che sia.

Eu. Un'altra volta, Socrate; ora ho fretta e devo andar via.

So. Ahimè, amico, che cosa fai! Te ne vai e mi butti giù da quella grande speranza che avevo d'imparare da te che cosa fosse quel che è santo e quel che non è, e liberarmi così dall'accusa di Meleto, mostrandogli come già, grazie ad Eutifrone, io fossi divenuto sapiente nelle cose divine e come d'ora in poi non avrei più per ignoranza né parlato a cuor leggero, né tentato delle novità in fatto di religione, e avrei perciò vissuto meglio il resto della mia vita [16].

L'APOLOGIA DI SOCRATE

ARGOMENTO

L'*Apologia* consta di tre discorsi: la difesa giudiziaria propriamente detta (I-XXIV); l'aggiudicazione della pena (XXV-XXVIII); le ultime parole ai giudici (XXIX-XXXIII).

Primo discorso. — La difesa giudiziaria si distingue a sua volta in cinque parti: esordio, proposizione, prova, digressione e perorazione.

Nell'esordio Socrate, accennato all'impressione prodotta su lui dall'abile parola degli accusatori, afferma che per altro essi non han detto nulla di vero; e promette di dir lui la verità nella forma semplice e familiare che gli era abituale (I).

Nella proposizione accenna a due sorti d'accuse, che gli sono state rivolte da due diverse classi d'accusatori; e chiede che gli sia consentito di confutare dapprima le più antiche, le quali sono poi anche le più gravi e difficili a combattere (II).

Nella prova enuncia dapprima le vecchie accuse, che egli formula così: 1) d'essersi dedicato a ricerche vane e temerarie; 2) d'insegnare ai suoi discepoli il modo di far trionfare, parlando, il falso e l'ingiusto. Egli nega risolutamente l'uno e l'altro addebito; non ha mai fatto codeste ricerche, non ha mai insegnato ad altri. Ma poiché quelle accuse erano sulle bocche di moltissimi, egli sente il dovere di spiegare donde fossero nate. E ne trova l'origine nei lunghi e pertinaci tentativi fatti da lui, per rendersi conto della ragione, per la quale egli, che pur era pienamente conscio della propria ignoranza, fosse stato dal dio di Delfi proclamato il più sapiente degli uomini. Ora egli, sottoponendo a una specie d'esame i cittadini di maggior fama in tutte le classi sociali, aveva finito per dover riconoscere che il dio non s'ingannava, in quanto che, mentr'egli non sapeva né credeva di saper nulla, gli altri erano ben più ignoranti di lui, giacché, non sapendo, credevano di sapere. Egli era così venuto in odio a un gran numero di persone, le quali s'immaginavano ch'egli reputasse sé sapiente in quelle cose, in cui metteva a nudo l'ignoranza degli altri; e perché molti, specie tra' giovani che lo udivano, si studiavano a loro volta d'imitarlo (III-X).

Profittando di quest'onda d'odio, accumulatosi in molti anni sul suo capo, Meleto, Anito e Licone, erettisi a difensori delle tre classi: poeti, artefici ed uomini di Stato, maggiormente colpiti dal suo contegno, avevano, movendo dai vecchi addebiti, presentato un'accusa formale incolpandolo: 1) di corrompere i giovani; 2) di non riconoscere e venerare come dei quelli che la città credeva tali, introducendo per suo conto de' nuovi enti demonici[1]. E Socrate valendosi d'una facoltà che la legge attica gli accordava, in un contradittorio con Meleto, gli prova: 1) che non ha il diritto d'accusarlo di corrompere i giovani, perché non sa in che consista il migliorarli e chi li migliori; e posto pure ch'egli, Socrate, li corrompesse, poiché non poteva farlo volontariamente, meritava d'essere ammaestrato e ammonito, non castigato; 2) che l'accusa d'ateismo non è chiara, perché se si vuol

dire che con ciò egli guasta i giovani, nessuno ignora che questa dottrina, insegnata da Anassagora, tutti possono apprenderla senza intermediari dai libri di costui; e perché d'altronde Meleto cade in una patente contradizione, quando ammette che Socrate creda nei demoni, ma non negli dei, quasi che i demoni non sieno o dei o figliuoli di dei e sia possibile riconoscere l'esistenza dei figli e negare quella dei padri (X-XV).

Confutate le vecchie e le nuove accuse, Socrate nella digressione confessa di non dissimularsi il pericolo che lo minacciava per l'odio che gli ha procurato quella sua missione di vivere filosofando e scrutinando e ammonendo i propri concittadini. Ma questa missione, che gli fu imposta dal dio, è per lui un dovere; rinunziarvi sarebbe mancare al dovere; e ciò, a parer suo, è peggio della morte, poiché, mentre di questa nessuno sa se sia un bene o un male, egli sa che il venir meno al dovere è senza dubbio un male. Egli non mancò mai al dovere, non vi mancherà ora. — Ma gli Ateniesi lo condanneranno a morte. — Pazienza! Faranno più male a sé che a lui. E poiché gli si rimproverava d'essersi tenuto lontano dalla vita pubblica, egli dichiara che, se avesse fatto altrimenti e disobbedito al divieto della voce demonica, già da un pezzo sarebbe stato tolto di mezzo e soppresso. Chi vuole serbarsi devoto alla giustizia non può che menare vita privata. Gli si rimproverava inoltre la condotta dei suoi discepoli, ed egli protesta ancora una volta che non ha discepoli; che ha sempre parlato o risposto a tutti pubblicamente e gratuitamente; che se alcuno per effetto di questi colloqui è divenuto migliore o peggiore, egli non ne ha né merito né colpa, e che da ultimo se, come asseriscono gli accusatori, egli avesse fatto danno a qualcuno di quelli che si compiacevano della sua compagnia, ora o questi o i loro parenti non mancherebbero d'accusarlo, cosa che nessuno di loro ha fatto (XVI-XXII).

Nella perorazione finalmente si rifiuta di ricorrere alle solite arti per commovere i giudici, come indegne d'ogni uomo che si rispetti, e contrarie alla giustizia. Se lo facesse, mostrerebbe col fatto di non credere negli dei (XXIII-XXIV).

Secondo discorso. — Dichiarato reo, Socrate riprende la parola per dire qual pena egli proponga per sé in opposizione a quella chiesta dall'accusatore. Senonché, dopo d'avere espressa la propria meraviglia per lo scarso numero di voti ottenuto dagli avversari, dichiara che egli, poiché si crede non colpevole, ma benemerito della città, sente di meritare non una pena, ma un premio: il mantenimento a spese pubbliche nel Pritaneo. Non è quindi disposto ad aggiudicarsi né il carcere né l'esilio né una grave multa che non potrebbe pagare. Tuttavia, poiché in fin dei conti non è un male privarsi di danaro, si piega a multarsi di quello di cui può disporre, d'una mina o al massimo di una somma di trenta mine, che i suoi amici s'offrono di sborsare per lui (XXV-XXVIII).

Terzo discorso. — Poiché la sua proposta è respinta ed accolta invece quella dell'accusa, il filosofo profitta del breve tempo, in cui sarà ancora libero, mentre il tribunale sbriga le ultime pratiche, per rivolgere poche parole a quelli che rimangono ancora desiderosi d'udirlo. Coloro che lo hanno ingiustamente condannato — egli dice — oltre ad esporre la città al biasimo dei malevoli, sono essi medesimi condannati dalla verità, e saranno puniti con ciò: che non riusciranno a sopprimere quella libertà d'indagine, di critica, di parola, che hanno voluto colpire in lui. Quelli poi che lo hanno assolto, i soli che egli degna del nome di giudici, devono confortarsi, pensando che quel che gli è capitato non è un male, giacché, se così fosse, la voce demonica non avrebbe mancato d'avvertirnelo, e lo avrebbe trattenuto dal condursi come s'è condotto nel processo; e perché, sia la morte un annientamento o una trasmigrazione, essa è ad ogni modo un bene. E termina esortando perciò costoro a temere non la morte, ma il venir meno al proprio dovere;

e quegli altri a riprendere e ammonire i suoi figliuoli, se non saranno virtuosi, come egli ha sempre fatto coi concittadini; e concludendo che solo il dio sa se sia meglio il morire a cui va incontro lui, o il vivere che aspetta quelli che in un senso o nell'altro lo hanno giudicato (XXIX-XXXIII).

L'*Apologia* platonica, per quanto ne serbi le forme, non somiglia alle solite difese giudiziarie. All'accusa formale, presentata contro di lui, Socrate non mostra d'annettere una grande importanza; cerca di sbrigarsene in breve, e, per di più, senza rispondere in modo preciso ed esauriente agli addebiti che gli si movono. Meleto lo incolpava di non venerare e non credere negli dei della città, ed egli se ne scagiona provando che non è ateo; lo incolpava di corrompere i giovani, evidentemente perché gittava nell'animo loro i semi del dubbio, della miscredenza, del disprezzo e della ribellione a tutti quelli che costituivano i princìpi fondamentali dell'antica educazione ateniese; ed egli cerca di giustificarsene con argomentazioni che dovevano sembrare più speciose che convincenti [2], e protestando di non aver predicato se non lo studio e l'esercizio della virtù. È quasi certo, che se egli si fosse difeso in modo più abile, perfino l'assoluzione non gli sarebbe stata negata; lo attesta lo scarso numero di voti con cui fu dichiarato colpevole, nonostante l'intervento d'un uomo del potere e dell'autorità di Anito. Ma per raggiungere un simile scopo Socrate avrebbe dovuto rinnegare tutto il proprio passato e ricorrere a tutti gli espedienti oratorii atti a commovere o fuorviare la coscienza dei giudici. Ora quanto Socrate vi ripugnasse, più che dall'aneddoto, per lo meno poco sicuro, d'un suo rifiuto di valersi d'un discorso in sua difesa offertogli da Lisia; si rileva dal concetto ch'egli s'era formato della vera eloquenza, dell'eloquenza filosofica. Se dunque egli non si difese altrimenti, se non credette di dare gran peso alle accuse di Meleto, è perché sentiva che il processo intentatogli non era che un episodio della lotta impegnata da lui contro tutti quelli che egli considerava come pregiudizi ed errori della società contemporanea. Erano due opposte concezioni della vita che si trovavano a fronte ed anche due diritti: quello dell'individuo che reclamava la sua libertà di pensiero e di parola; e quello dello Stato che credeva di doversi difendere contro tendenze che mirassero a dissolverlo. Perciò il pericolo vero, da cui Socrate si sentiva minacciato, nasceva soprattutto da quell'atmosfera di sospetto e d'avversione che in lunghi anni s'era venuta formando intorno alla sua persona e alla sua opera di cittadino e di educatore, e della quale poteva parere persino ch'egli si compiacesse, non risparmiando le sue censure nemmeno agli uomini più rappresentativi della politica e dell'arte. Di questo pericolo egli non si dissimula la gravità; e di qui la scarsa fiducia che ha nell'efficacia delle sue giustificazioni. Né in realtà quei sospetti e quell'avversione erano senza un fondamento di vero. Socrate si proponeva di ricostruire su nuove basi la coscienza morale e politica dei concittadini. Per conseguire quest'ideale, che costituiva la missione e lo scopo della sua vita, doveva prima d'ogni altra cosa combattere tutto un insieme formidabile di giudizi inconsapevoli e d'opinioni largamente diffuse, su cui pur s'era retta, e in modo glorioso, come non senza ragione affermavano i lodatori del buon tempo antico, la società ateniese fin quasi ai suoi giorni. Senonché i propositi e le intenzioni sfuggono ai più, o sono misconosciuti o disconosciuti da quelli che hanno qualche ragione o qualche interesse per avversare delle novità, di cui non è facile misurare le conseguenze. Nell'opera così tenace di Socrate il grosso pubblico non vedeva, e molte anche tra le persone d'una certa levatura, non volevano vedere altro, all'infuori di questo; che egli frattanto distruggeva; e ciò bastava perché nell'opinione dei più venisse confuso con quei sofisti di cui era un avversario così fiero, e combattuto con un accanimento tanto maggiore, quanto più singolare era la figura di quest'uomo eccentrico, di questo ragionatore inesorabile che, sempre sotto gli occhi dei concittadini, passava le intere giornate

a discutere di tutto e con tutti, e più profonda l'impressione che le sue parole producevano sugli animi d'una parte così notevole della gioventù ricca e colta, soprattutto d'Atene. E s'aggiunga come ad accrescere il malanimo contro di lui non mancassero cause di carattere più specialmente politico. Il partito popolare, tornato al governo, non ignorava la più che scarsa simpatia di Socrate per il regime democratico; e gli Ateniesi in generale non potevano aver dimenticato il male che in campi opposti avevano cagionato alla patria due uomini tra' più cospicui del circolo socratico, Critia ed Alcibiade.

Per tentare dunque di difendersi in modo efficace, ma non indegno di sé, Socrate non poteva che insistere sulla propria innocenza e sulla bontà delle sue intenzioni. E così lo vediamo in questa *Apologia* « presentare a' giudici l'immagine intera di se medesimo, dei fini della sua vita, del valore intellettuale e morale dell'azione sua » (Bonghi). Senza dubbio, quand'egli affermava che la missione di scrutinare gli uomini e convincerli della falsità del loro sapere gli era stata imposta dall'oracolo, e aveva quindi un'origine divina; soggiaceva ad una illusione, giacché è chiaro ch'egli dovesse essersi già fatta una certa notorietà tra' concittadini, perché il suo amico Cherefonte s'inducesse a interrogare la Pitia. Ma questa illusione in lui, così sincero e devoto alla verità, s'era ben presto convertita in una convinzione profonda tanto da indurlo a regolare su di essa tutto il corso della sua vita e della sua operosità di risvegliatore delle coscienze. Allorché egli tocca degli obblighi che questa missione gl'impone, allorché s'addentra nella parte positiva della sua difesa, il tono del suo discorso, che fino allora era proceduto alquanto dimesso, lento, impacciato, diviene spedito, concitato, solenne e animato da una fede che attesta, quanto fosse alto il concetto del divino in quest'uomo che i nemici accusavano d'irreligione. Da tanti anni — dice — egli non fa che andare attorno, raccomandando a tutti d'aver cura dell'anima più che d'ogni altra cosa, poiché la virtù è il maggior bene per gli uomini; e ciò con un disinteresse di cui è prova la sua grande povertà. Sebbene alieno di proposito dalla vita pubblica, quando in obbedienza alle leggi o all'autorità ha dovuto comunque parteciparvi, nell'assemblea popolare come davanti ai tiranni, non ha mai tradito né la giustizia né la propria coscienza. Sul campo di battaglia non ha disertato il posto assegnatogli dai comandanti, tanto meno diserterà ora quello che gli fu assegnato dal dio. Non ha mai preferito la salvezza personale all'adempimento del dovere. Se dovesse rinunziare alla sua missione, la vita non gli parrebbe meritevole d'essere vissuta; e se a questo patto gli si promettesse l'impunità, egli non esiterebbe a respingerla senz'altro.

Dichiarato reo, diventa anche più sarcastico e aggressivo. Lungi dal riconoscersi le colpe che gli si attribuiscono, proclama altamente le proprie benemerenze verso la città; e chiamato ad aggiudicarsi una pena, afferma di sentirsi piuttosto degno di premio. Condannato a morte, non se ne duole né se ne commove. Ha parole di aspro rimprovero verso quei cittadini che non gli hanno reso giustizia, parole d'amore e di conforto per quelli che hanno votato a favor suo; afferma che l'uomo dabbene non ha da temer nulla né in vita né in morte; è questa, della quale nel suo primo discorso ha parlato « come di cosa per la cui paura nessuno si debba distogliere dal compiere il proprio dovere » e che nel secondo « è detta sola tra le pene non essere un male », nell'ultimo « gli appare la porta ad una beatitudine eterna che pur non vuole né sa definire » (Bonghi).

L'*Apologia* platonica riproduce scrupolosamente, per quanto almeno si poteva, la difesa di Socrate davanti ai suoi giudici? Si può, se non erro, senza esitazione rispondere di no. Innanzi tutto non è credibile che Platone, altrettanto artista quanto filosofo, abbia in quest'unico caso derogato a quell'ideale a cui s'ispirò sempre nelle sue opere. Intanto, se il discorso posto sulla bocca di Socrate con

quella sua andatura un po' sconnessa e in cui pare che i pensieri si succedano così come via via si offrono alla mente dell'oratore, vuol senza dubbio aver l'aria d'una improvvisazione; pure, a considerarlo più addentro, rivela una struttura così organica ed una così accorta gradazione di tono e di colorito, che non si può non riconoscervi la mano d'un abile artista. Ma non basta. Nell'*Apologia* attribuita a Senofonte e che, se anche non è dovuta a questo scrittore, si giova di fonti contemporanee, troviamo riferiti dei tratti che discordano da talune affermazioni di Platone. Così, secondo questo scritto, all'accusa di non riconoscere gli dei della città e d'introdurne dei nuovi, come all'altra di corrompere i giovani, Socrate avrebbe risposto in modo ben diverso da quello riferito nell'*Apologia* platonica; e in verità quelle risposte sono più dirette, e paiono anche più conformi alle necessità del momento. D'altro lato però in altri punti tra le due scritture c'è un accordo che forse non è meno significativo. Nell'una si afferma e nell'altra si lascia intendere che il filosofo si astenne dal preparare la propria difesa perché dissuasone dalla voce demonica; entrambe ci attestano com'egli vedesse la sua migliore giustificazione nella coscienza della propria innocenza, con quanta fierezza prima e dopo la dichiarazione di reità parlasse ai giudici e si astenesse da ogni preghiera umiliante, con quale serenità d'animo movesse incontro al pericolo che lo minacciava, trovando la morte preferibile ad ogni altra pena; e tutt'e due si accordano nel porre in rilievo il valore che egli dava alla risposta dell'oracolo, nell'accennare al suo contradittorio con Meleto e nell'attribuirgli un terzo discorso ai giudici, per non aggiungere, a prescindere da qualche altra coincidenza, che forse non è casuale nemmeno il particolare che anche nell'*Apologia* senofontea Socrate non si rivolge mai ai giudici chiamandoli con questo nome, com'era l'abitudine quasi costante nei tribunali ateniesi. Che cosa bisogna concludere da tutto ciò? Se non m'inganno, questo: che Platone, pure attenendosi, come doveva, nel tono e nelle linee generali a quel che egli non poteva non ricordare assai bene del discorso di Socrate; nondimeno, modificandone taluni tratti o ponendone in maggior rilievo ed aggiungendone altri, più che tentare del suo maestro una difesa giudiziariamente efficace — cosa del resto allora anche inutile — si fosse proposto di mostrarcelo quale egli lo vedeva nel momento più grave della sua vita. Platone aveva mente ben più alta e comprensiva di quella di Socrate e scriveva a distanza di alcuni anni dalla condanna di lui: due circostanze che lo mettevano in grado di valutare anche meglio il significato di quell'avvenimento e le cause, prossime e remote, da cui era stato prodotto; e data la sua tendenza a idealizzare la figura del maestro, s'intende come abbia voluto darci dell'uomo, già storicamente così grande nella sua originalità, un ritratto che agli occhi dei contemporanei e dei posteri lo presentasse soprattutto come l'immagine del vero sapiente, saldo nella sua fede religiosa, devoto al dovere, impavido di fronte alla morte.

Cenni sull'ordinamento giudiziario in Atene e sul processo di Socrate

L'esercizio del potere giudiziario in Atene era commesso a 6000 cittadini, scelti a sorte annualmente, 600 per tribù, da tutta la cittadinanza, con esclusione di quelli che non avessero raggiunto il trentesimo anno d'età. Essi si obbligavano con giuramento a giudicare secondo le leggi e ascoltare imparzialmente così l'accusatore come l'accusato. Si chiamavano « giudici » o « eliasti », da « eliea », nome che designava così l'adunanza come il luogo in cui questa si teneva, e in particolare la maggiore tra le sedi dei tribunali ateniesi. Il numero complessivo era ripartito in

dieci collegi, di 500 persone ciascuno, con un avanzo di 1000 da servire come supplenti. Ognuno di questi collegi formava un tribunale. Talora il tribunale si componeva d'un numero minore di giudici, 200 o 300; talora di più collegi riuniti insieme; di rado, di tutti i giurati. A ciascun collegio, chiamato a giudicare, era volta per volta aggiunto in più un giurato per evitare la parità dei voti. Nel giorno stabilito per il giudizio, che era pubblico e a cui soleva assistere un numero maggiore o minore d'uditori, secondo l'importanza del processo; a ciascun collegio veniva assegnata a sorte una delle varie sedi, in cui quel giorno dovesse adunarsi; e a ciascun giudice si dava un bastone, segno della sua potestà. Dal tempo di Pericle in poi ciascun giurato ebbe per ogni seduta un obolo, più tardi due, e, infine, su proposta di Cleone, il notissimo demagogo, tre. Questa paga, soppressa durante l'oligarchia, fu ripristinata dopo la caduta dei Trenta Tiranni.

Agli eliasti erano deferite cause d'ogni sorta, così pubbliche come private. Poiché nelle cause pubbliche la parte danneggiata era lo Stato, la multa che eventualmente fosse toccata all'accusato di pagare, andava a beneficio di esso, e l'accusatore solo in alcuni casi ne riscoteva una parte.

Ciascuna querela doveva essere sporta per iscritto davanti al magistrato, nella cui competenza cadeva l'affare che essa riguardava. I magistrati, a ciò deputati, erano soprattutto i nove arconti, raramente tutti insieme, di solito i primi tre o gli altri sei di unita. Il primo, chiamato per antonomasia « l'arconte », riceveva le querele concernenti il diritto familiare, il secondo, l'arconte re, o « il re » senz'altro, quelle riguardanti il culto e la religione; il terzo, il « polemarco », quelle relative ai meteci e ai forestieri; i « tesmoteti » — col qual nome si designavano gli ultimi sei arconti — tutte le rimanenti cause non comprese nella competenza dei tre primi.

Alla presentazione della querela assisteva, invitato dall'accusatore in presenza di testimoni, l'accusato in persona. Se la querela veniva accolta dal magistrato, si affiggeva in pubblico per darne a tutti notizia, e si fissava un giorno per l'istruzione del processo. In esso dapprima si formulava l'oggetto della controversia, e quindi ad entrambe le parti si deferiva il giuramento, perché confermassero l'accusatore la sua querela, l'accusato la sua opposizione, che doveva anch'essa essere messa per iscritto. Inoltre, in questo periodo istruttorio erano esibiti dalle parti i rispettivi mezzi di prova: testi di legge, documenti, testimonianze, specie quelle degli schiavi, raccolte mediante la tortura dinanzi a testimoni. Queste prove, affidate al magistrato, rimanevano gelosamente custodite fino al giorno del dibattimento.

In questo il magistrato, che aveva condotto l'istruzione e a cui spettava la presidenza del tribunale, si trasferiva nella sede assegnata, dove si trovavano i giudici eletti a sorte e dove in precedenza erano state citate le parti. L'introduzione, come si diceva, della causa era verosimilmente accompagnata da una cerimonia religiosa, dopo di che la querela e l'opposizione venivano lette dal cancelliere, e le due parti autorizzate a parlare.

La legge imponeva che ciascuna delle parti sostenesse di persona il proprio aserto; chi non ne fosse capace recitava un discorso composto da persona competente. Era tuttavia consentito di fare intervenire degli assistenti, degli avvocati, ai quali, dopo una breve esposizione dell'interessato, toccava il compito principale. L'oratore parlava da un luogo alquanto elevato, dal « bema », una specie di suggesto o tribuna. La durata dei discorsi era determinata e misurata dalla clepsidra, la cui funzione per altro rimaneva sospesa durante la lettura, affidata al cancelliere, di qualche documento che si credesse d'addurre.

I testimoni citati avevano l'obbligo di trovarsi presenti per confermare, occorrendo, le proprie deposizioni. Le parti avevano il diritto d'interrogarsi a vicenda, e

l'interrogato doveva rispondere; ma nessuno dei due avversari poteva interrompere quello che parlava.

I giudici invece potevano interrompere l'oratore, quando pareva loro che questi divagasse, o quando desideravano maggiori chiarimenti. Non erano uditori pazienti, né si facevano scrupolo di mostrare apertamente la propria approvazione o disapprovazione durante i discorsi delle parti. Queste dal canto loro non esitavano a ricorrere a tutti quei mezzi che ritenevano atti a corrompere o almeno a fuorviare i giurati: cercavano di destare le passioni o la compassione, adulavano, pregavano, presentavano le mogli, i figliuoli, i genitori vecchi o privi di sostegno, amici o persone di riguardo, ecc. Tutti questi espedienti erano, pare, vietati soltanto nei giudizi che si tenevano davanti all'Areopago, e per una legge espressa.

Seguiva immediatamente, e senza una preventiva intesa, il verdetto dei giurati a voto segreto mediante ciottoli bianchi e neri, o piccoli dischi metallici pieni e bucati; parità di voti assolveva. Se l'accusatore non raggiungeva il quinto dei voti, cadeva in una multa, che nei processi di carattere pubblico era di mille dracme, e perdeva in avvenire il diritto di presentare accuse simili. E nella medesima pena incorreva, quando senza una buona ragione non compariva in tribunale, e lasciava così cader la querela, dando con ciò stesso causa vinta all'accusato, mentre questi, non comparendo, doveva attendersi d'esser giudicato in contumacia.

Al verdetto, che dichiarava se l'accusato fosse o no reo, seguiva in molti casi una trattazione circa la pena da assegnare al colpevole. Sotto questo rispetto tutti i processi si distinguevano in « contese a pena da aggiudicare » e « contese senza pena da aggiundicare ». In queste ultime la pena era fissata per legge; nelle prime dai giudici secondo un apprezzamento della loro coscienza. Perciò l'accusatore alla querela scritta aggiungeva la sua proposta di pena, e l'accusato, ove la prima sentenza gli fosse riuscita sfavorevole, riaveva la parola per dire quale pena egli stimava che gli s'addicesse per il reato del quale era stato giudicato colpevole; tra le due sceglievano i giudici, che in taluni casi potevano aggravare con qualche altra pena, per esempio col carcere, quella proposta dall'accusatore. La sentenza era subito notificata dal presidente.

Le pene per i delitti di Stato erano: morte, esilio, carcere, perdita dei diritti politici, confisca delle sostanze e multe; e tutte queste, a cui per i non cittadini era aggiunta la perdita della libertà in seguito alla vendita del colpevole come schiavo, erano comprese nel linguaggio giuridico attico sotto la formula « quel che si deve soffrire o pagare », dove « pagare » si riferisce alle multe e « soffrire » a tutte le altre pene.

Dopo l'assegnazione della pena il condannato poteva, volendo, continuare a discorrere con quelli tra' giudici che avessero avuto qualche interesse a udirlo, sino a che non venisse chiamato dagli Undici. Era così detto il magistrato che vegliava all'esecuzione della condanna. Gli Undici venivano eletti a sorte annualmente, uno per tribù, con la giunta d'uno scriba o segretario. Soprintendevano alle prigioni, e facevano eseguire le sentenze capitali servendosi d'una pozione di cicuta.

Il processo di Socrate ebbe luogo nella primavera del 399 a. C., vale a dire circa quattro anni dopo la restaurazione del reggimento democratico in Atene. La formola originale dell'accusa, conservataci da Diogene Laerzio (II 40), suonava così: Socrate è reo di non venerare nelle debite forme e non riconoscere gli dei che la città venera e d'introdurre altri enti demonici nuovi. È altresì reo di corrompere i giovani. Pena: la morte. Era dunque, un'accusa d'ἀσέβεια, d'« empietà » o d'« irreligiosità », con cui forse più che l'ateismo astratto si mirava a colpire soprattutto un delitto contro la religione positiva dello Stato; era, cioè,

la medesima accusa lanciata nel 431 contro il filosofo Anassagora e nel 416 contro il sofista Protagora, e alle cui conseguenze questi due s'erano a stento sottratti l'uno, pare, per l'intervento personale di Pericle, e l'altro con l'andarsene in esilio dalla città.

La querela, in cui l'accusatore chiedeva la massima pena assegnata ai delitti di Stato, fu sporta da Meleto anche a nome di Anito e Licone. Dei tre il primo era un giovane pressoché ignoto che s'atteggiava a poeta, l'ultimo un oratore di nessuna fama, ma Anito un uomo politicamente di ben altra importanza. Figlio d'Antemione, e, come il padre, in origine ricco industriale e negoziante in cuoiame, stratego una prima volta nel 410, partigiano di Teramene durante l'oligarchia, esule con Trasibulo ed Archino, e con essi tornato a capo della fazione popolare che rovesciò il governo tirannico dei Trenta, e stratego per la seconda volta nel 399; era allora, e fu per qualche anno dipoi, uno dei più potenti uomini della democrazia dominante e il vero promotore e l'anima del movimento contrario al filosofo. Che avesse ragioni personali d'astio e di livore contro costui, non è provato abbastanza. Ma fieramente avverso all'indirizzo sofistico, come apparisce anche dal *Menone,* e fors'anche di tendenze più intransigenti dei suoi colleghi Trasibulo ed Archino, egli probabilmente si lasciò vincere dal pensiero di contribuire in maniera efficace al risanamento della vita pubblica, adoperandosi a toglier di mezzo un uomo, nel quale non riusciva a vedere se non il tipico rappresentante di un pericoloso indirizzo. Si può perfino concedere che egli non volesse la morte di Socrate, e si fosse illuso che all'ultimo momento la fermezza del filosofo non avrebbe resistito a una minaccia così grave. Comunque, le cose andarono purtroppo in modo diverso. Il filosofo non si ritrasse e non piegò. Su 501 votanti egli fu dichiarato colpevole con 280 voti; sicché ebbe ragione di dire che, se Anito con la sua autorità non fosse intervenuto nel dibattito, se soltanto un piccolo numero di voti — trenta in tutto — si fosse spostato, Meleto non sarebbe sfuggito alla sorte serbata ai calunniatori. Ma nella seconda votazione — quella concernente la misura della pena — 80 voti contrari più che nella prima caddero nell'urna, accogliendo la pena di morte proposta dall'accusa; e questo risultato fu certo dovuto, più che ad ogni altro motivo, alla baldanza con la quale Socrate dichiarò di sentirsi meritevole non di una pena, ma d'un premio, d'un posto nel Pritaneo, il che dové sembrare alla maggioranza dei giudici popolari quasi una sfida e un insulto. Dopo la condanna Socrate rimase in carcere ancora trenta giorni, rifiutandosi d'accogliere le premure degli amici, che avevano divisato di farlo evadere; e morì forse nel mese di maggio o giugno dello stesso anno 399.

I. Che impressione, Ateniesi, abbiano prodotto sui vostri animi i miei accusatori, non so. Quanto a me, ascoltandoli, per poco non mi sono dimenticato di me stesso; tanto persuasivamente parlavano. Eppure non hanno detto, per così dire, una parola di vero. Soprattutto delle molte menzogne loro una m'ha sorpreso più delle altre, questa: v'hanno detto che dovevate stare in guardia per non esser tratti in inganno da me, che sono un parlatore abilissimo. Poiché il non vergognarsi d'essere immediatamente sbugiardati da me col fatto, quando io v'appaia né punto né poco abile nel parlare; questa m'è parsa la più spudorata delle menzogne... a meno che costoro non chiamino abile parlatore chi dice la verità. Se vogliono intender questo, posso convenire anch'io d'essere un oratore, non però della loro scuola. Costoro dunque, come io dico, non hanno detto nulla o quasi nulla di vero; da me invece voi sentirete tutta la verità; non certo, per Zeus, o Ateniesi, dei discorsi, come i loro, abbelliti o adorni di frasi e di vocaboli, ma sentirete cose dette alla buona, con le parole che mi vengono sulle labbra. Confido infatti di dir cose giuste; e nessuno di voi s'aspetti altro da me. Giacché, cittadini, alla mia età non sarebbe neppur conveniente ch'io venissi qui a tenervi, come un giovanotto, dei discorsi abilmente torniti. Anzi, Ateniesi, questo io vi chiedo, e ve ne prego vivamente: che, ove mai mi sentiate difendermi in quella stessa forma, con cui son solito di parlare e in piazza presso le tavole dei banchieri, dove molti di voi mi hanno udito, e altrove, non ve ne meravigliate né facciate rumore per questo. Poiché è così: a settant'anni, è oggi la prima volta che vengo quassù in tribunale; son quindi addirittura forestiero al modo di parlare che s'usa qui. Come dunque, s'io fossi realmente un forestiero, voi certo mi perdonereste, se vi parlassi in quella lingua e a quella maniera, in cui fossi stato allevato; così appunto ora vi chiedo una cosa, se non erro, giusta: di non badare alla forma del mio dire — peggiore o migliore che sia — e guardare soltanto a questo, e solo a questo attendere: se dico delle cose giuste o no, poiché questa è la virtù del giudice; dell'oratore, quella di dire la verità.

II. Dunque, innanzi tutto, Ateniesi, è giusto che io mi difenda contro le prime accuse bugiarde e i primi accusatori; poi, contro le accuse e gli accusatori venuti dopo. Poiché molti son quelli che mi hanno accusato a voi e da gran tempo e per molti anni e senza dir nulla di vero; e costoro mi fanno paura più d'Anito e compagni [1], sebbene anche questi sieno temibili. Ma più temibili quelli, o cittadini, che impadronendosi dei più di voi da fanciulli, vi persuadevano e m'accusavano contro ogni verità: che c'è un certo Socrate, un sapiente, studioso delle cose celesti e indagatore di tutte quelle di sotterra, che sa render più forti le ragioni più deboli. E costoro, o Ateniesi, questi che hanno diffuso siffatte voci, sono i miei accusatori temibili, perché quelli che li odono ritengono che chi attende a codeste

ricerche non creda neanche nell'esistenza degli dei. E poi questi accusatori son molti, e mi vengono accusando già da gran tempo, e ne parlavano per giunta con voi in quella età, nella quale voi, perché in parte fanciulli e giovanetti, eravate più inclini a credere, mentre io ero accusato in contumacia senza che nessuno mi difendesse. E il più assurdo è questo: che non è possibile conoscere o citare nemmeno i loro nomi, se non forse quello di qualche commediografo. Ma quanti, o per invidia e ricorrendo alla calunnia, o perché persuasi essi medesimi, cercavano di persuadere altri, tutti questi sono assolutamente fuori presa. Non è difatti possibile né menarne qui né redarguirne alcuno; ma è necessario difendersi addirittura come battagliando con ombre, e redarguire senza che nessuno risponda. Vogliate perciò anche voi riconoscere che io, come dico, ho a fronte due specie d'accusatori: gli uni, quelli che m'hanno accusato testé; gli altri, quei primi, a cui accennavo; e ammettere ch'io devo dapprima difendermi da questi, giacché anche voi avete sentito prima le accuse di costoro, e assai più a lungo, che non quelle degli altri venuti dopo.
E sia. Sicché, Ateniesi, io devo pur difendermi e tentare di svellere dal vostro animo quella calunnia che vi si è radicata in tanto tempo, e farlo in così breve tempo. E certo vorrei ben riuscirvi, se questo è il meglio per voi e per me, e se il difendermi sarà per me un vantaggio. Tuttavia vedo la cosa difficile, e non mi sfugge la realtà. Comunque, vada come al dio piace. Io non devo che obbedire alla legge e difendermi.

III. Risaliamo dunque all'origine: qual è l'accusa da cui è nata la calunnia contro di me ed alla quale poi anche Meleto prestando fede, m'ha intentato questo processo? Vediamo. Che calunnie diffondevano contro di me quelli che mi calunniavano? Ebbene, come d'accusatori, conviene ch'io vi reciti la formula dell'accusa, <quale essi l'avrebbero potuta presentare e confermare con giuramento: > Socrate è colpevole e fa ciò che non dovrebbe, indagando le cose di sotterra e le celesti, rendendo più forti le ragioni più deboli e insegnando agli altri a fare lo stesso[2]. Tale suppergiù l'accusa. Ed è quello che anche voi vedevate nella commedia d'Aristofane[3]: un tal Socrate, portato lì attorno, che dice di vagare per l'aria e ciancia di tante altre ciance di cui io non m'intendo né molto né poco. E non parlo così perché io tenga a vile codesta scienza, se c'è chi la possegga; oh! per me, non vorrei davvero tirarmi addosso sì gravi accuse da Meleto. Ma la verità è, Ateniesi, che di simili cose non m'impaccio punto. E ne cito a testimoni i più di voi, e voglio che v'insegniate a vicenda e v'informiate, quanti mai m'avete udito discorrere; e qui tra voi ce n'è molti. Informatevi dunque a vicenda, se giammai qualcuno di voi m'abbia udito ragionare o poco o molto di siffatti argomenti, e da ciò conoscerete che la stessa fede meritano anche le altre voci che corrono sul conto mio.

IV. La verità è che di tutto questo non esiste nulla; e neppure se da qualcuno avete udito ch'io m'ingegno d'educare gli altri e mi fo pagare, neppur ciò è vero, sebbene anche questa mi sembri una bella cosa, ove uno sia in grado d'educare altri, come Gorgia da Leontini, Prodico da Ceo e Ippia da Elide[4]. Difatti ognuno di costoro, o cittadini, andando dall'una all'altra città, i giovani — che pur potrebbero senza spesa giovarsi della consuetudine di chi meglio credessero tra' concittadini — essi li persuadono a rinunziare alla compagnia di questi, a frequentare la propria, riscotendone un compenso in danaro, e a rimanerne loro grati. C'è qui anzi un altro dotto uomo da Paros, venuto tra noi, come sentii per essermi incontrato in uno che ha speso per i sofisti più che tutti gli altri insieme, in Callia d'Ipponico[5]. Orbene, io gli domandai — ché ha due figliuoli — Callia, gli dissi, se i tuoi figliuoli fossero puledri o vitelli, noi potremmo prender loro e pagare un

soprastante che fosse in grado di renderli eccellenti nella virtù conveniente ad essi; e questi sarebbe un cavallerizzo o un agricoltore. Ora, poiché sono uomini, a chi ti proponi di affidarne la cura? Chi è competente in questa virtù, umana e civile? Ritengo che tu ci abbia pensato, poiché hai dei figli. Ce n'è qualcuno o no?, diss'io. « Certamente », rispose. E chi?, chiesi, e di che paese e a quanto insegna? « Eueno da Paros, Socrate, e per cinque mine », mi disse[6]. Al che dichiarai che Eueno era ben fortunato, se davvero possiede quest'arte e l'insegna così a modo. E me ne farei bello anch'io e ne sarei orgoglioso, se la conoscessi. Ma purtroppo, Ateniesi, non la conosco.

V. Qui forse qualcuno di voi osserverà: « Ma Socrate, che fai tu dunque? Donde ti son nate codeste calunnie? Poiché certo, se tu non ti dessi brighe che gli altri non si danno, se non facessi nulla di diverso dalla gente, codesta voce e codesto discorso non sarebbero poi nati. Dicci dunque che c'è di vero, affinché non si giudichi di te a caso ». Chi dice così, dice, mi pare, una cosa giusta; ed io mi studierò di esporvi che è mai ciò che m'ha procurato un tal nome e una tale calunnia. State dunque a sentire; e forse ad alcuno di voi parrà ch'io scherzi; ma, siatene certi, vi dirò tutt'intera la verità. Io, Ateniesi, per null'altro mi sono acquistato questo nome, se non per una certa sapienza. Ma quale sapienza? Una sapienza forse umana. Ed in questa io rischio d'essere davvero sapiente, mentre costoro forse, a cui testé accennavo, sarebbero sapienti d'una sapienza più che umana; o non so cosa dire, giacché io per me di questa non ne so nulla; e chi lo afferma, mentisce, e lo dice per calunniarmi. E voi, Ateniesi, non mi fate chiasso, neanche se vi sembri ch'io dica qualcosa di grosso. Giacché quelle che sto per dirvi non sono parole mie, ma le riferirò a chi le ha dette ed è ben degno che gli prestiate fede. Perché di questa mia, se è davvero sapienza e quale, io v'addurrò a testimone il dio di Delfi. Cherefonte, penso, voi lo conoscete. Questi era mio amico fin da giovane, e amico de' popolari tra voi, e ne divise l'esilio recente e ritornò con voi. E voi sapete bene qual era Cherefonte: tutto impeto in ogni sua impresa[7]. Sicché un giorno, andato a Delfi, osò interrogare l'oracolo su questo — e, come dico, non fate chiasso, cittadini — dimandò dunque, se ci fosse qualcuno più sapiente di me. Ebbene, la Pitia rispose che più sapiente non c'era nessuno[8]. E di ciò vi farà testimonianza suo fratello ch'è qui, poiché egli è morto.

VI. E badate perché dico questo; perché voglio spiegarvi donde mi sia nata la calunnia. Difatti io, udito ciò, cominciai a pensare: Che cosa mai vuol dire il dio e a che allude con le sue parole? Perché, quanto a me, certo ho coscienza di non esser sapiente né molto né poco. Che cosa dunque vuol dire, quando afferma ch'io sono più sapiente di tutti? Che mentisca, non può essere, perché non gli è lecito. — E per lungo tempo rimasi in dubbio, che cosa mai volesse dire. Dipoi, molto a malincuore, mi volsi a investigare il significato delle sue parole in questo modo: me n'andai da uno di quelli che hanno fama di sapienti, fiducioso di potere costì, se, altrove mai, cogliere in fallo il vaticinio e dir chiaro all'oracolo: Questi è più sapiente di me, e tu dicevi ch'ero io. — Esaminando dunque a fondo costui — il suo nome è inutile farlo; era, Ateniesi, uno degli uomini politici quello nel cui esame e col quale ragionando m'occorse il caso — mi sembrò che quest'uomo paresse sapiente a molti altri e soprattutto a se stesso, ma non fosse. E allora m'ingegnai di dimostrargli come egli credesse, sì, d'esser sapiente, ma non fosse; e la conseguenza fu che venni in uggia a lui e a molti tra gli astanti. Sicché, nell'andarmene via, tra me e me dicevo: Di quest'uomo son più sapiente io. Poiché, c'è pericolo che nessuno di noi due sappia nulla di bello e di buono; ma costui crede di sapere qualcosa e non sa, mentre io, come non so, non credo neanche di sapere.

E però forse io sono almeno in questo, per poco che sia, più sapiente di lui: che ciò che non so, non credo neppure di saperlo. — E di lì me n'andai da un altro di quelli che passavano per essere anche più sapienti del primo, e la mia conclusione fu la stessa; e così venni in uggia a lui e ad altri molti.

VII. Dopo ciò seguitai per ordine il mio giro; e pur sentendo e addolorandomi[9] e temendo di divenire uggioso, nondimeno mi pareva necessario di fare il maggior conto della parola del nume, e, per vedere che volesse dire l'oracolo, di dover dunque andare da tutti quelli che avevano riputazione di sapere qualcosa. E, giuralcane, Ateniesi — giacché devo dirvi la verità — m'avvenne suppergiù questo: quelli che godevano maggior fama, per poco non mi parvero i più in difetto, a me che li scrutinavo giusta la mente del dio, laddove altri, tenuti da meno, mi sembrarono superiori quanto a saggezza. E bisogna pure ch'io vi racconti di questo mio vagare e dei travagli durati affinché l'oracolo mi riuscisse inconfutabile. Così dagli uomini di Stato passai ai poeti, ai tragici, ai ditirambici e agli altri, convinto che qui mi sarei colto sul fatto più ignorante di loro. Prendendo perciò in mano quei loro poemi, che mi parevano lavorati con più cura, domandavo ad essi che cosa volessero dire, anche per imparare ad un tempo qualche cosa da loro. Ebbene, cittadini, io mi vergogno di dirvi la verità, ma devo dirla: degli argomenti, trattati da loro in quei poemi, tutti, sto per dire, i presenti ragionavano meglio di loro. Sicché anche dei poeti io conobbi in breve questo: che non per sapienza poetavano come poetavano, ma per certa natura e ispirazione divina, come i profeti ed i vati, giacché questi pure dicono tante belle cose, ma poi non sanno nulla di quel che dicono. E questo mi parve suppergiù anche il caso dei poeti; e m'avvidi ad un tempo che essi per via della poesia credevano d'essere tra' più sapienti uomini anche nelle altre cose in cui non erano. Andai via, insomma, anche di là con la convinzione d'avere su loro lo stesso vantaggio che sui politici.

VIII. Sicché finii per recarmi dagli artefici. Per me, io avevo coscienza, per così dire, di non saper nulla; e questi invece ero certo di trovarli esperti di molte e belle cose. E in ciò, veramente, non m'ingannai; sapevano quello che non sapevo io, e in questo erano più sapienti di me. Però, Ateniesi, m'avvidi che anche i buoni artefici peccavano dello stesso peccato dei poeti; perché sapevano lavorare egregiamente nella propria arte, ognuno di loro presumeva d'essere sapientissimo in tutte le altre cose, anche le più gravi; e questa illusione gittava nell'ombra il loro sapere; talché io, in pro dell'oracolo, venivo chiedendo a me stesso, se fosse per me preferibile di rimanere così come sono: né sapiente della loro sapienza, né ignorante della loro ignoranza, o avere tutte e due le qualità che quelli avevano. E, infine, risposi a me stesso e all'oracolo, che per me era meglio rimaner come sono.

IX. Orbene, da questa disamina, Ateniesi, mi piovvero addosso tante inimicizie, e così aspre e gravi, da nascerne molte voci calunniose e questo mio nome di sapiente. Giacché ogni volta gli astanti credono che sappia io quelle cose in cui convinco gli altri d'errore, mentre, cittadini, è credibile che il vero sapiente sia il dio, e che con quella sua risposta e' voglia dir questo: che la sapienza umana val poco, anzi niente; e sembra manifesto che non intenda parlare di me Socrate[10], ma si valga del mio nome a mo' d'esempio, quasi volesse dire, che « Quello tra voi, o uomini, è sapientissimo, il quale, come Socrate, abbia conosciuto di non valere in fatto di sapienza assolutamente nulla ». E perciò questa ricerca e questa indagine secondo la mente del dio io vado intorno tuttora a farla su chiunque, cittadino o forestiero, io creda sapiente; e sempre che non mi paia, io, venendo in aiuto del nume, dimostro che sapiente non è. E per questa occupazione mi

è mancato l'agio di far nulla che meriti d'esser ricordato, così nella vita pubblica come nella privata; ma vivo nella maggiore povertà per ossequio al dio.

X. Ma c'è di più. I giovani che spontaneamente mi seguono — e son quelli che soprattutto ne hanno l'agio, i figliuoli dei più ricchi — si compiacciono a sentire scrutinate le persone, ed essi medesimi spesso m'imitano e si provano a scrutinarne altre; e così, se non erro, trovano un gran numero di uomini che credono di sapere, ma in realtà sanno poco o nulla. Di qui, dunque, gli scrutinati da loro se la pigliano con me, non con se stessi, e vanno spargendo che c'è un certo Socrate, birbante matricolato, che corrompe i giovani. Senonché, ove qualcuno chieda loro: « Facendo e insegnando che cosa? », non sanno che rispondere, e lo ignorano; ma, per non sembrare a corto d'argomenti, ripetono le accuse alla mano contro tutti i filosofi: « Insegnando », dicono, « le cose celesti e quelle di sotterra e a non credere negli dei e a render più forti le ragioni più deboli ». Ma la verità, secondo me, non possono volerla dire: che si son palesati persone che presumono di sapere, ma non sanno. E poiché, a parer mio, sono ambiziosi e violenti e numerosi, e parlano di me con passione e in modo persuasivo, v'hanno riempito gli orecchi, calunniandomi da gran tempo e fieramente. E su ciò, ecco, Meleto mi si è scagliato contro e Anito e Licone: Meleto che m'ha in uggia per conto dei poeti, Anito degli artefici e dei politici, e Licone degli oratori. Sicché, come dicevo da principio, mi meraviglierei se fossi buono a trarvi dall'animo in così breve tempo questa opinione calunniosa che si è così ingigantita. Eccovi, Ateniesi, la verità. Io vi parlo senza nascondervi o dissimularvi proprio nulla, sebbene io sia quasi certo che perciò appunto vado incontro al loro odio. E questa è un'altra prova ch'io dico il vero e che tale è l'accusa contro di me e tali precisamente le cause. Che vi mettiate a cercarle ora o poi, non ne troverete altre.

XI. Circa, dunque, le accuse dei primi accusatori, questa mi pare una difesa sufficiente dinanzi a voi. Dopo di che, da Meleto, onest'uomo e amico della città, secondo afferma lui, e dagli accusatori sorti dipoi tenterò ora di difendermi. E daccapo, come di altri accusatori, prendiamone la querela giurata, che è suppergiù questa: Socrate, dice, è colpevole di corrompere i giovani e di non venerare e non ammettere gli dei che la città venera, bensì altri esseri demoniaci nuovi. Questa l'imputazione; esaminiamola ora capo per capo. Afferma dunque ch'io son colpevole di corrompere i giovani. Ed io, Ateniesi, invece affermo che colpevole è Meleto, il quale scherza sul serio, trascinando alla leggera in giudizio la gente per darsi l'aria d'interessarsi e d'avere a cuore certe cose, di cui non s'è punto giammai curato. E che sia proprio così, mi sforzerò di provarlo anche a voi.

XII. Qua, Meleto, dimmi: non vuoi tu soprattutto che i giovani diventino quanto migliori è possibile?
Io sì.
Ebbene, di' a costoro chi li rende migliori, ché già tu lo devi sapere, se ti sta a cuore. Poiché, per avere scoperto in me, come asserisci, chi li corrompe, m'hai tratto dinanzi a costoro e m'accusi; suvvia dunque, di' loro chi li rende migliori e addita ad essi chi è. — Non vedi, Meleto, che taci e non sai che rispondere? E non ti pare che sia vergognoso per te e una prova sufficiente di ciò che dico io: che non te ne sei mai curato? Ma di', galantuomo: chi li rende migliori?
Le leggi.
Ma non è questo che ti domando, eccellente uomo; sì bene chi è colui che innanzi tutto conosca appunto questo: le leggi.
Costoro, Socrate, i giudici.
Come dici, Meleto? Costoro sono in grado d'educare i giovani e li rendon migliori?
Sicuro

Ma tutti, o taluni di loro sì e altri no?
Tutti.
Che lieta parola, per Era, e quanti capaci di giovare! E poi? Questi qui, gli uditori, li rendono anch'essi migliori i giovani, o no?
Anch'essi.
E i consiglieri?
Anche i consiglieri.
Ma allora, Meleto, che i giovani li corrompano i cittadini che costituiscono l'Assemblea? o anch'essi tutti li fanno migliori?
Essi pure.
Sicché tutti, pare, gli Ateniesi rendono ottimi i giovani, all'infuori di me, ed io solo li corrompo. Non è così?
Lo affermo con tutte le mie forze.
Che grande sfortuna hai saputo cogliere in me! E rispondimi: anche de' cavalli ti pare che avvenga lo stesso? che tutti li rendano migliori e un solo li corrompa? o che, al contrario, c'è un solo, o al massimo pochi, i cavallerizzi, capaci di farli migliori, mentre i più, quando hanno a fare coi cavalli e se ne servono, li guastano? E non avviene lo stesso, o Meleto, e de' cavalli e di tutti gli altri animali? Non c'è dubbio, vogliate o no riconoscerlo tu ed Anito; ché sarebbe gran fortuna pei giovani se fosse un solo a corromperli e gli altri tutti a migliorarli. Evvia, Meleto, si vede abbastanza che non ti sei mai dato alcun pensiero dei giovani, e mostri chiaro di non aver mai rivolto le tue cure a quelle cose per cui mi hai tratto davanti a costoro.

XIII. E dimmi inoltre, Meleto, in nome di Zeus: è meglio vivere tra cittadini buoni o tra cattivi? Amor mio, rispondi: non ti chiedo nulla di difficile. I cattivi non fanno del male a quelli che son sempre i più vicini a loro, e i buoni del bene?
Senza dubbio.
E c'è forse chi voglia da quelli, con cui vive, aver piuttosto danno che giovamento? Rispondi, brav'uomo, giacché anche la legge impone che si risponda. C'è chi voglia averne danno?
No, davvero.
Ebbene, m'hai tu tratto qui come uno che corrompa i giovani e li renda peggiori volendo, o senza volerlo?
Volendo, certo.
E che, Meleto? tu, così giovane, sei tanto più savio di me, così vecchio, che, mentre tu sai che i cattivi fanno sempre del male a quelli che sono i più vicini a loro, e i buoni del bene; io invece son giunto a tal grado d'incoscienza da ignorare persino che, quando io abbia reso malvagio qualcuno dei miei compagni, correrò il rischio di riceverne male, talché faccio volontariamente un male così grande, come tu asserisci? Questo, Meleto, non te lo credo io e non lo crederà, penso, nessun altro. Ma o io non li corrompo, o, se li corrompo, lo fo senza volerlo, sicché nell'uno e nell'altro caso tu menti. Ora, se li corrompo involontariamente, di siffatte [e involontarie] colpe non è legge che si chieda conto qui, ma bensì che si prenda il colpevole in privato e gli s'insegni e s'ammonisca. Giacché, è chiaro che, quando io abbia imparato, smetterò di far ciò che ora faccio senza volerlo. Tu invece hai scansato di trovarti con me e d'insegnarmi, e non hai voluto, e mi deferisci poi a questo tribunale, dove è legge che sieno tratti quelli che hanno bisogno non d'insegnamento, ma di pena.

XIV. Sicché, Ateniesi, è già manifesto quel che dicevo: che di tali cose Meleto non s'è mai curato né punto né poco. Tuttavia dicci: come affermi tu, Meleto, ch'io corrompa i giovani? Perché, evidentemente, ai termini dell'accusa che hai presentata, insegno a non ammettere e venerare gli dei che la città venera, ma altri enti demonici nuovi? Non dici tu che, insegnando questo, io li corrompo?
Sì, sì; lo affermo con tutta l'anima.
Oh! dunque, Meleto, in nome di questi dei, di cui ora si ragiona, parla anche più chiaro a me e a tutti costoro. Giacché io non riesco a intendere se vuoi dire ch'io insegni a credere che degli dei ci sono — e quindi io stesso creda che dei ci sono, e non sia addirittura

un ateo, né in ciò colpevole — ma non quelli in cui la città crede, bensì altri, e se è questa appunto l'accusa che mi muovi: d'introdurne altri; o se affermi recisamente ch'io non credo punto negli dei, e questo insegno agli altri.
Sì, questo dico: che tu addirittura non credi negli dei.
O meraviglioso Meleto, e perché dici così? Dunque, a differenza degli altri, io non credo che sieno dei neppure il sole e la luna?
No, per Zeus, o giudici, poiché afferma che il sole è un sasso e una terra la luna.
Mio caro Meleto, pensi tu forse d'accusare Anassagora? [11]. E tieni tu in tanto dispregio costoro e tanto li stimi digiuni di lettere, da ignorare che i libri d'Anassagora il Clazomenio riboccano di codesti discorsi? Oh! sì, davvero! I giovani apprendono da me anche questo, che ognuno può, quando capita, al più per una dracma, comperare in teatro [12] e rider di Socrate, se spaccia per sue queste dottrine, così singolari per giunta! Ma, in nome di Zeus, ti par proprio così? ch'io creda che non esista nessun dio?
No, per Zeus, no; proprio nessuno.
Tu, Meleto, non meriti fede, mi pare, neanche da te stesso. Perché costui, Ateniesi, non è, secondo me, che un tracotante e uno spudorato; e codesta accusa l'ha presentata addirittura per una tracotanza e impudenza giovanile. Egli in realtà m'ha l'aria d'uno che componga come un indovinello, per prova: « Vediamo un po', se questo sapiente di Socrate s'avvedrà ch'io fo per gioco e mi contradico, o se riuscirò a metter nel sacco e lui e gli altri che ascoltano ». Giacché mi par chiaro ch'egli si contradica nell'accusa, come se dicesse: « Socrate è reo non credendo nell'esistenza degli dei, ma credendo nell'esistenza degli dei ». Ora questo è da uomo che fa per gioco.

XV. E vogliate considerare con me, cittadini, perché mi sembri tale il senso delle sue parole. E tu, Meleto, rispondici. Ma voi, come vi pregavo da principio, ricordatevi di non farmi chiasso, s'io discorro al modo abituale. Può mai esserci, Meleto, chi creda che ci sieno dei fatti umani, ma non degli uomini?... Risponda, cittadini, e non si dimeni e schiamazzi. Ci può essere chi creda che non ci sieno cavalli, ma sì cose attinenti ai cavalli? o flautisti no, ma cose attinenti ai flauti sì? Non è possibile, o fior di galantuomo. Se non vuoi risponder tu, lo dico io a te e a tutti costoro. Ma rispondi almeno a quest'altra domanda: ci può esser chi creda che ci sieno fatti demonici, ma non demoni?
Non è possibile.
Che piacere m'hai fatto d'avermi pur risposto a fatica, premuto da costoro! E così tu affermi ch'io credo ed insegno che ci son fatti demonici, siano pure nuovi o vecchi, ma ad ogni modo io credo, secondo te, che codesti fatti esistono; e questo l'hai giurato anche nella tua querela. Ora, se credo che esistono fatti demonici, è assolutamente necessario ch'io creda che ci sieno anche demoni; non è forse così?... Così è, certo. Ritengo che ne convieni, dacché non rispondi. E i demoni non li stimiamo forse o dei o figliuoli di dei? Sì o no?
Sicuro.
Dunque s'io, come affermi, credo nell'esistenza di demoni, posto che i demoni sieno comunque dei, ecco in che consisterebbe, secondo me, il tuo parlare per enigmi e per gioco: nell'affermare che io, mentre penso che dei non esistano, penso poi viceversa che esistano, poiché credo nell'esistenza dei demoni. E se invece i demoni sono suppergiù figliuoli spuri di dei, avuti o da ninfe o da altre creature, come anche si racconta; in tal caso chi mai al mondo penserebbe che ci sieno, sì, figliuoli di dei, ma non dei? Sarebbe senza dubbio altrettanto assurdo, come credere che ci sieno figli di cavalli e di asini, i muli, ma non già cavalli ed asini. Via, Meleto, non è possibile che tu abbia presentato quest'accusa altrimenti che per metterci a prova, o perché non sapevi di qual vero reato incolparmi. Ma che tu riesca a persuadere un uomo,

anche di poco cervello, che la medesima persona possa credere nell'esistenza di fatti demonici e divini e non credere invece nell'esistenza né di demoni, né di dei, né d'eroi, oh! questo poi sfida qualsiasi abilità di parola.

XVI. Sicché, Ateniesi, a provare che non sono colpevole del reato di cui mi accusa Meleto, credo che non occorra una lunga difesa, ma basti pure ciò che ho detto. Però quello a cui ho accennato anche da principio: che molta avversione ed in molti s'è accumulata contro di me; questo, sappiatelo, è verissimo; ed è ciò che mi perderà, dato che mi perda; non Meleto né Anito, ma la calunnia e il malanimo della gente. Questo ha già perso molti altri valentuomini, e ne perderà, credo, anche in avvenire. Oh! non c'è pericolo che si fermi in me.
Qui forse qualcuno potrebbe chiedermi: « E non arrossisci, Socrate, d'esserti scelto codesto tenore di vita per cui oggi vai a rischio di morire? ». Ora a costui io potrei giustamente rispondere: Tu, amico, non parli bene, se credi che debba tener conto del pericolo di vivere o di morire un uomo di qualche valore, per piccolo che sia, piuttosto che considerare soltanto, se, quando opera, operi secondo giustizia o no, e se faccia azioni degne d'un uomo dabbene o d'un malvagio. A darti retta, sarebbero degli stolti quei semidei che caddero dinanzi a Troia, e specie il figliuolo di Tetide, il quale sprezzò tanto il pericolo di fronte al sottostare a qualcosa di disonorevole, che, quando la madre — una dea, badate! — a lui, impaziente d'uccidere Ettore, gli ebbe detto, com'io suppongo, a un dipresso così: « Figlio mio, se vendicherai la morte di Patroclo, l'amico tuo, e ucciderai Ettore, morrai tu pure,

ché d'Ettore alla morte la tua seguirà senza [indugio »;

egli, pure avendo udito ciò, non si curò né della morte né del pericolo, ma temendo assai più il viver da vile e il non vendicare gli amici: « Oh! », rispose, « ch'io muoia pur subito, quando avrò punito il colpevole, affinché io non rimanga qui deriso

presso le curve navi, inutile pondo alla terra »[13].

Ti par forse ch'egli s'impensierisse della morte e del pericolo? — Perché, Ateniesi, la verità è questa: nel posto, dove uno s'è collocato, stimandolo il migliore, o dove fu collocato da chi comanda, lì, a parer mio, deve persistere e sfidare il pericolo, senza tener conto né della morte né di qualunque altra cosa più che del disonore.

XVII. E sarebbe stata, Ateniesi, una indegna condotta la mia, se dopo d'aver tenuto fermo al pari d'ogni altro e sfidato la morte nel posto che i generali, da voi eletti a comandarmi, mi assegnarono a Potidea, ad Anfipoli e a Delio[14]; quando poi il dio mi ordinava, come credetti e stimai, di dover vivere filosofando e scrutinando me stesso e gli altri, allora, vinto dalla paura o della morte o di qualche altro rischio, io avessi disertato il mio posto. Questo, sì, sarebbe indegno; e davvero in tal caso s'avrebbe tutto il diritto di deferirmi al tribunale, accusandomi di non creder nell'esistenza degli dei, dal momento che disobbedisco all'oracolo e ho paura della morte e mi reputo sapiente senza esserlo. Giacché, cittadini, il temere la morte non è che parer sapiente e non essere; poiché è darsi l'aria di sapere quello che non si sa. La morte difatti nessuno sa neppur se non sia per l'uomo il maggiore di tutti i beni; e gli uomini la temono quasi sapessero di certo ch'è il maggiore dei mali. E questo come non sarebbe ignoranza, e vergognosa, questo creder di sapere ciò che non si sa? Ed io forse, cittadini, per questo e qui differisco dai più tra gli uomini; e se c'è cosa in cui posso affermare d'esser più sapiente d'un altro, è questa: che non sapendo abbastanza delle cose dell'Ade, così anche non credo di saperle. Invece, l'operare ingiustamente e il disobbedire a chi è meglio di noi, dio o uomo che sia, so che è male ed è turpe. E perciò io, in

confronto di quei mali, di cui so che son mali, non temerò mai né fuggirò quelli che non so se per caso non sieno anche dei beni. Cosicché, se anche voi ora mi assolvete, disobbedendo ad Anito, il quale asseriva che o non si doveva addirittura trarmi qui, o, dacché ci sono, non si può non mettermi a morte, dicendovi che, ove mai io scampassi, i vostri figli, portando nella pratica le dottrine di Socrate, saranno tutti e in tutto corrotti... se voi, a ciò, mi diceste: « Socrate, noi non daremo retta ad Anito, ma ti manderemo assolto a condizione però che tu non t'impicci più di simili ricerche e smetta di filosofare; e se ancora ti lasci cogliere sul fatto, morrai »; ebbene, se, come ho detto, mi voleste assolvere a questo patto, io vi risponderei: Ateniesi, io vi voglio un bene dell'anima; però obbedirò piuttosto al dio che a voi; e sino a che avrò respiro e forza, non smetterò di filosofare, d'esortarvi, di esporre il mio pensiero a chiunque sempre tra voi io incontri, dicendogli, come son solito: « O il migliore degli uomini, tu, Ateniese, appartenente alla città più grande e più illustre per sapienza e vigore d'animo e di mente, non arrossisci d'occuparti delle ricchezze come averne quante più puoi, e del credito e degli onori, mentre poi dell'intelligenza, della verità e dell'anima, per far che sia quanto migliore è possibile, non ti curi punto né ti dai alcun pensiero? ». E ove qualcuno di voi lo contrasti e sostenga d'occuparsene, non lo lascerò per ciò subito né andrò via, ma lo interrogherò, lo esaminerò, lo convincerò d'errore, e, quando mi sembra che non possieda la virtù, ma lo affermi, lo rimprovererò, perché fa pochissima stima di ciò che vale moltissimo, e maggiore di ciò che val meno. E questo farò con chiunque mi capiti, giovane o vecchio, forestiero o concittadino; ma più con voi concittadini, quanto più mi siete prossimi per nascita. Giacché questo, sappiatelo, m'ordina il dio; ed io credo che voi non abbiate nulla di meglio in città di questa mia servitù al dio. Difatti la mia unica occupazione è d'andare attorno, persuadendo giovani e vecchi tra voi a non darsi cura né dei corpi né delle ricchezze, prima, e con tanto ardore, che dell'anima, per far che sia quanto migliore si può, dicendovi che non da ricchezza nasce agli uomini virtù, ma da virtù ricchezza e ogni altro bene, così in privato come in pubblico. Se, dunque, così dicendo corrompo i giovani, vuol dire che questi discorsi sono dannosi. Ma se c'è chi afferma ch'io dico altro all'infuori di questo, non afferma la verità. E però vi direi: Ateniesi, date o no retta ad Anito, assolvetemi o non m'assolvete; ma pensate ch'io non muterò contegno nemmeno se dovessi cento volte morire.

XVIII. Non fate chiasso, Ateniesi, ma attenetevi a quello di cui vi pregavo: di non schiamazzare per le mie parole, ma d'ascoltarmi. E certo, credo, vi gioverà d'ascoltarmi, perché sto per dirvi qualche altra cosa, contro cui forse leverete la voce. Ma vi raccomando di non farlo. Sappiatelo: ove mai voi mettiate a morte me, che son tale quale vi dico, non farete male più a me che a voi stessi. A me senza dubbio non può far male né Meleto né Anito; non ne ha nemmeno il modo; poiché non è, penso, conforme a giustizia che uno migliore soffra danno da uno peggiore. Potrà mettere a morte o mandare in esilio o privare dei diritti di cittadino. Ma tali cose costui forse e qualche altro le stimerà dei grandi mali; io no, che considero assai maggior male quello che fa ora costui, d'adoperarsi a uccidere ingiustamente un uomo. Sicché ora, Ateniesi, io sono ben lontano dal difendermi, come si può credere, per amor mio; mi difendo per amor vostro, per impedirvi di disconoscere, condannandomi, il dono che in me v'ha fatto il dio. Giacché, ove mandiate a morte me, non troverete facilmente un altro simile a me, il quale, per quanto sappia di ridicolo il dirlo, sono stato dal dio addirittura applicato alla città, come ad un cavallo grande e generoso, ma per la sua stessa mole alquanto pigro e bisognoso d'esser tenuto desto da una spe-

cie di tafano. Ed è proprio così, se non erro, che il dio ha assegnato alla città me, un uomo, cioè, tale che non tralascio di destarvi, di persuadervi, di riprendervi uno per uno l'intero giorno standovi addosso dovunque. Orbene, cittadini, un altro simile non vi nascerà facilmente; ma se mi date retta, mi risparmierete. Eppure chi sa che voi, incolleriti con me, come chi è destato quando sonnecchia, per compiacere ad Anito non mi diate un colpo, e mi uccidiate facilmente per seguitar poi a dormire durante il resto della vita, a meno che il dio non vi mandi qualcun altro che abbia a cuore il vostro bene. Però, ch'io sia tal uomo appunto da esser dato dal dio in dono alla città, lo potreste intendere da questo: che certo non ha sembianza di cosa umana l'avere io trascurato tutti i miei propri affari e sofferto per tanti anni che gl'interessi di casa mia andassero a male per occuparmi assiduamente dei vostri, accostandomi a ciascun di voi in privato come un padre o un fratello maggiore, cercando di persuader tutti a prendersi cura della virtù. E s'io cogliessi da ciò qualche frutto e mi facessi pagare per queste esortazioni, la mia condotta in qualche modo si spiegherebbe. Ma ora vedete voi stessi come i miei accusatori, che pur m'hanno incolpato così impudentemente di tante altre cose, non sieno potuti giungere a tal segno d'impudenza da presentare qualche testimone che io abbia mai esatto o chiesto un compenso. Io invece della verità delle mie parole vi presento un testimone degno di fede, credo: la povertà.

XIX. Può forse, intanto, sembrare strano che, mentre in privato vado attorno a dare di codesti consigli e mi prendo delle brighe, pubblicamente poi non oso presentarmi al popolo per consigliare la città. Ma ne è causa quello che voi avete udito tante volte e in tanti luoghi dalla mia bocca: che in me si verifica qualcosa di divino e di demonico; e ad esso Meleto ha in tono derisorio alluso anche nella sua querela. E questo, che s'è manifestato in me sin da fanciullo, è una cotal voce, la quale, allorquando ha luogo, mi dissuade sempre da ciò che sto per fare, ma non mai mi spinge ad agire. Ed è questo che s'oppone alla mia partecipazione alla vita politica. E mi pare che faccia benissimo ad opporsi. Perché, sappiatelo, Ateniesi, se da un pezzo avessi tentato d'impicciarmi di politica, sarei già morto da un pezzo, senza aver giovato in nulla né a voi né a me stesso. E non ve n'abbiate a male, se dico il vero. Non c'è uomo che possa salvarsi, quando s'opponga francamente a voi, come ad ogni altra moltitudine, ed impedisca che si compiano in città tanti atti ingiusti ed illegali; ma è necessario che chi combatte davvero in difesa della giustizia, se vuole esser salvo anche per poco, meni vita privata, non pubblica.

XX. E ve ne addurrò prove decisive, non parole, ma, ciò che voi apprezzate, fatti. Sentite dunque i casi occorsi a me, perché intendiate che a nessuno son disposto a cedere contro giustizia per paura della morte, dovessi anche morire per non cedere. Vi parlerò senza riguardi e da causidico, ma vi dirò delle verità. Io, Ateniesi, non ho mai coperto in città nessun'altra magistratura, ma ho fatto parte del Consiglio [15]; e la tribù nostra Antiochide si trovò a tenere la pritania, quando quei dieci strateghi, che non avevano raccolti i morti e i caduti in mare nella battaglia navale, voi li voleste giudicare tutti insieme, contro la legge, come più tardi riconosceste tutti. Allora io solo, tra i pritani, v'impedii di violare la legge, e votai contro [16]; e sebbene gli oratori fossero lì lì per denunziarmi e farmi arrestare [17] e voi li incoraggiaste con le vostre grida, io credetti di dovere piuttosto con la legge e con la giustizia espormi al pericolo, che per paura del carcere o della morte unirmi a voi, disposti a prendere una ingiusta deliberazione. E questo avveniva, mentre la città si reggeva ancora a popolo. Quando il governo venne alle mani dei pochi, i Trenta, daccapo, fattomi chiamare con altri quattro nella Tolo [18], mi comandarono di condur via da Salamina Leone il Salaminio [19] per metterlo a morte. Era uno dei

tanti ordini che davano a molti altri, volendo così macchiare dei propri delitti quanti più potessero. Ed anche allora io non a parole, ma a fatti mostrai di nuovo che della morte — se posso dirlo con una forma volgaruccia — non mi curo un ette, ma di non far nulla d'ingiusto o d'empio; e questo, sì, mi sta davvero a cuore. E però quel governo, per violento che fosse, non mi atterrì punto, da farmi commettere un atto ingiusto; ma poiché fummo fuori della Tolo, i quattro andarono a Salamina e ne menarono via Leone; io me ne andai difilato a casa. E per questo probabilmente non sarei sfuggito alla morte, se quel governo non fosse caduto subito dopo. E tutto ciò verranno ad attestarvelo molti.

XXI. Or dunque, credete voi ch'io sarei durato tanti anni, se avessi atteso alle faccende pubbliche, e, operando in modo degno d'un uomo dabbene, avessi difeso la giustizia e, come si conviene, messo questo sentimento al disopra di tutto? Eh! ce ne vuole, Ateniesi! Né ci sarebbe riuscito alcun altro. Ma io, durante tutta la mia vita, così in pubblico, se mai qualcosa vi ho fatto, apparirò tale, e tale anche in privato: uno che non ha mai concesso niente e nessuno contro il giusto, né ad altri né ad alcuno di questi che i miei calunniatori chiamano miei discepoli. Io non sono stato mai maestro di nessuno; e se qualcuno desidera d'udirmi, allorché parlo e attendo ai fatti miei, giovane o vecchio ch'ei sia, io non l'ho mai conteso a nessuno; né per danaro discorro, e senza, no; ma mi presto egualmente al ricco e al povero perché m'interroghi, e risponda, se preferisce d'udire ciò che dico io. E ove di questi qualcuno diventi buono o no[20], non è giusto che se ne addossi la causa a me, perché io a nessun di loro ho mai promesso d'insegnare né ho mai insegnato nulla. E se c'è chi affermi d'avere appreso o udito da me in privato qualcosa che non tutti gli altri anche, sappiate bene che non dice il vero.

XXII. Ma, dunque, perché mai alcuni si compiacciono di passare con me gran parte del loro tempo? L'avete sentito, Ateniesi; io v'ho già detto tutta la verità. Perché si compiacciono a udire scrutinare persone che si credono sapienti e non sono. E in effetti non è sgradevole. Ora a me questo, com'io affermo, mi fu imposto di farlo dal dio per via non solo d'oracoli e di sogni, ma in ogni altro modo, in cui un fato divino ha mai anche imposto ad un uomo di fare checchessia. E questo, Ateniesi, è vero, e si può facilmente provare. Giacché certo, ove io dei giovani taluni corrompa e altri ne abbia corrotti, se ce n'è di quelli che, cresciuti negli anni, si sieno accorti d'aver avuto da me nella loro giovinezza dei cattivi consigli, questi dovrebbero ora venire quassù di persona ad accusarmi e vendicarsi; e se non volevano essi, alcuni dei loro parenti, padri, fratelli o congiunti, posto che davvero a taluni dei loro avessi fatto del male, dovrebbero ora ricordarsene e vendicarsi. E sì che ce n'è molti qui presenti che io vedo; e in primo luogo questo qui, Critone, mio coetaneo e compagno di demo, padre di questo Critobulo, e Lisania lo Sfettio, padre di quest'Eschine, e inoltre quest'Antifonte il Cefisiese, padre di Epigene. Ed eccone altri, i cui fratelli ebbero familiarità con me: Nicostrato di Teozotide, fratello di Teodoto — e Teodoto è morto, sicché non potrebbe distoglierlo — e Paralio qui di Demodoco, del quale era fratello Teages, e questo Adimanto d'Aristone, di cui è fratello questo qui, Platone, ed Eantodoro, di cui è fratello quest'Apollodoro[21]. E molti altri potrei citarvi, qualcuno dei quali Meleto avrebbe dovuto soprattutto addurre come testimone nel suo discorso; e se allora se n'è dimenticato, lo presenti ora — gli cedo il posto[22] — e se ne ha, lo dica. Ma, cittadini, troverete proprio il contrario: tutti pronti a venire in soccorso a me, al corruttore, a colui che ha fatto male ai loro congiunti, come affermano Meleto ed Anito. E forse che i corrotti stessi mi vengano in soccorso, può esserci una ragione; ma i non corrotti, uomini già anziani e parenti di quelli, che altra ragione po-

trebbero avere per venirmi in aiuto, se non quella retta e giusta: la coscienza, cioè, che Meleto mentisce ed io dico la verità?

XXIII. E concludiamo, o cittadini. Le ragioni che posso addurre a mia discolpa sono suppergiù queste e forse qualche altra dello stesso genere. Può darsi che qualcuno di voi s'indispettisca ricordandosi di se stesso, se, mentre egli, trovatosi a lottare in una lotta men grave di questa mia, pregò e supplicò i giudici con gran pianti, e condusse quassù i propri figliuoli per destare la maggiore compassione, e molti altri congiunti ed amici; io al contrario non farò nulla di simile; e questo, nonostante ch'io corra, come si può pur credere, l'estremo pericolo. E forse non mancherà chi, ripensandoci, si sentirà mal disposto verso di me; e perciò, vinto dallo sdegno, darà il suo voto con ira. Orbene, se qualcuno è in questa disposizione d'animo — ed io non voglio davvero asserirlo — ma se ci fosse, crederei di tenergli un discorso discreto, dicendogli: Mio ottimo uomo, dei congiunti, dopo tutto, ne ho anch'io, ché è proprio il caso di ricordare il detto di Omero: né da una quercia né da una pietra son nato[23], ma da uomini, sicché ho, Ateniesi, dei parenti e tre figli[24], di cui uno giovanetto e due fanciulli; e tuttavia quassù non ne farò salire nessuno, né mi varrò della loro presenza per pregarvi di mandarmi assolto. E perché non farò nulla di ciò? Non per orgoglio, Ateniesi, né per dispregio di voi — ch'io sia coraggioso o no di fronte alla morte, è un altro discorso... Ma, insomma, quanto alla riputazione, non mi pare bello né per me né per voi né per l'intera città, ch'io faccia nulla di simile, a questa mia età e con questo nome che ho, vero o falso che sia; ma, comunque, è opinione comune che Socrate non è come tanti altri. Se dunque coloro, tra voi, che hanno fama di distinguersi o per sapienza o per fortezza o per qualsiasi altra virtù, si condurranno a questo modo, sarebbe una vergogna. Eppure di siffatti ne ho visti parecchi, i quali, quando incappano in un processo, sebbene godano d'una certa fama, tuttavia fanno cose strabilianti, come persone convinte di passare un gran guaio se dovessero morire, quasi che potessero essere immortali, quando non le mandaste a morte voi. E costoro pare a me che coprano di vergogna la città, così da far supporre a qualcuno, anche tra' forestieri, che i più insigni per virtù tra gli Ateniesi, quelli che i concittadini s'eleggono di preferenza alle magistrature e agli altri uffici, non valgano punto più delle donne. Ora, Ateniesi, codesti atti non è decoroso che li facciamo noi, venuti in fama di valere sia pur poco; né, se li facciamo noi, che li permettiate voi; dovete anzi far intendere questo appunto: che condannerete assai più facilmente chi mette in scena siffatti drammi pietosi e gitta il ridicolo sulla città, che chi conserva la propria calma.

XXIV. Ma, cittadini, a prescindere dalla reputazione, non mi sembra neppur giusto che uno preghi il giudice e sfugga a una condanna per via di preghiere, bensì, che gli insegni e lo persuada. Giacché il giudice non siede per sommettere la giustizia al favore, ma per giudicare i casi che gli stanno dinanzi; e ha giurato, non di favorire chi gli sembri, ma di decidere secondo le leggi. E però conviene che né noi abituiamo voi a spergiurare, né voi vi ci lasciate abituare, perché né noi né voi opereremmo piamente. Non vogliate dunque pretendere, Ateniesi, ch'io debba ricorrere verso di voi a codesti mezzi, che non credo né belli né giusti né santi, soprattutto poi, per Zeus, accusato, come sono, d'empietà da questo Meleto. Difatti è evidente che, se io vi piegassi e a furia di preghiere vi facessi violenza, a voi legati da un giuramento; v'insegnerei a non credere che ci sieno dei, e, nell'atto di difendermi, m'accuserei addirittura da me stesso di non credere nell'esistenza degli dei. Invece la verità è ben altra. Io ci credo, Ateniesi, come nessuno dei miei accusatori; e lascio a

voi e al dio di giudicare di me, come sarà il meglio per me e per voi.

Dopo il verdetto che lo dichiara reo

XXV. Se io, Ateniesi, non mi sdegno di ciò che è avvenuto: che m'abbiate dichiarato colpevole, molte ragioni ci contribuiscono, e, tra le altre, che il fatto non m'è giunto inatteso; ben più anzi mi meraviglio del numero dei voti in un senso e nell'altro. In verità non prevedevo che la differenza sarebbe stata così piccola; me ne aspettavo una assai maggiore. Ora si vede che, se non più di trenta voti si fossero spostati, io sarei andato assolto. A Meleto dunque, mi pare, anche ora gli sono sfuggito; e non solo gli sono sfuggito, ma è evidente che, se non fossero venuti quassù ad accusarmi Anito e Licone, egli sarebbe stato anche multato di mille dracme per non aver raggiunto il quinto dei voti[25].

XXVI. Costui dunque m'aggiudica la morte. E sia. Ma io, in cambio, Ateniesi, che cosa m'aggiudicherò? Certo, quello che merito? E che dunque? Che pena o multa merito io per ciò che ho creduto di non darmi requie in vita mia, ma, trascurando tutto ciò che preme ai più: guadagno, interessi domestici, comandi militari, successi oratori, e per di più magistrature, conventicole politiche e fazioni cittadine, poiché mi stimavo in realtà troppo scrupoloso per non perdermi, se mi fossi immischiato in codeste faccende, non son mai andato lì dove non potevo esser punto utile né a voi né a me stesso; bensì, dove potevo beneficarvi, ciascuno in privato, di quello che, io affermo, è il maggiore dei benefizi, lì sono andato, ingegnandomi di persuadere ognuno di voi a non prendersi cura né d'alcuna delle cose proprie innanzi che di se medesimo, in maniera da riuscire il migliore e il più saggio possibile, né delle faccende della città innanzi che della città medesima; e così per tutto il resto prendersi cura allo stesso modo? Che cosa dunque mi merito io, essendo tale? Una ricompensa, Ateniesi, se devo davvero aggiudicarmi quello che merito, ed anche una ricompensa di tal fatta che si convenga a me. E che cosa mai si conviene ad un uomo povero e benemerito, a cui occorre di vivere sciolto da ogni occupazione unicamente per esortarvi al bene? Non c'è nulla, Ateniesi, che si convenga tanto ad un uomo siffatto, quanto il vitto quotidiano nel Pritaneo a pubbliche spese[26], assai più che non ad uno di voi, il quale abbia vinto nei giochi olimpici qualche corsa o di cavalli o di bighe o di quadrighe, poiché questi vi fa parer felici, ed io essere; quegli non ha punto bisogno d'alimenti, io ne ho bisogno. Se dunque io devo aggiudicarmi quello che merito secondo giustizia, ecco quello che m'aggiudico: il vitto nel Pritaneo.

XXVII. Forse vi parrà che, così dicendo, io vi parli anche ora suppergiù come poc'anzi, a proposito dei pianti e delle supplicazioni, mosso da una arrogante ostinatezza. Eppure, Ateniesi, non è così. Il motivo è piuttosto quest'altro. Io son convinto di non aver fatto volontariamente mai torto ad alcuno, ma non riesco a farne persuasi voi, perché abbiamo discorso poco tempo insieme. Se presso di voi, come presso altri popoli[27], fosse legge che in un giudizio capitale non basti un giorno solo, ma ne occorrano parecchi, voi, credo, ve ne sareste persuasi. Ora però non è facile in breve tempo dissipare delle grandi calunnie. Io, intanto, convinto di non aver fatto mai torto a nessuno, sono ben lontano dal volerne fare a me stesso, dal riconoscere io stesso di me che merito un male, e dall'aggiudicare a me stesso qualcosa di simile. Per paura di che poi? Per non subire quello che m'aggiudica Meleto e che affermo di non sapere se è bene o male? E dovrei in cambio scegliermi una di quelle cose, ch'io so di certo essere un male, e aggiudicarmela? Il carcere forse? E che mi giova di vivere in carcere, soggetto come uno schiavo al potere perpetuo degli Undici?[28]. Una multa? e rimanere in ceppi fino a che io non l'abbia pagata? Ma

per me ciò torna allo stesso, giacché non ho mezzi da pagarla. M'aggiudicherò l'esilio? È questa una pena a cui forse voi addiverreste. Oh! Ateniesi, dovrei esser posseduto da un assai vivo amore della vita per giungere a tal segno d'irragionevolezza da non rendermi conto che, voi, miei concittadini, non avete potuto tollerare le mie conversazioni e i miei discorsi e li avete trovati così gravi e odiosi da volervene ora liberare; e li sopporteranno poi facilmente gli altri? Eh! ce ne vuole, Ateniesi! E sarebbe davvero una bella vita la mia, vivere a quest'età da esule, passando di città in città, espulso da tutte! Giacché son certo che, dovunque io vada, i giovani ascolteranno, come qui, la mia parola; e s'io li respingo, essi medesimi indurranno i più vecchi a sbandirmi; e se non li respingo io, mi sbandiranno i padri e i parenti per cagion loro.

XXVIII. Mi si potrà forse dire: « E non sarai capace Socrate, di viverci, fuori di qui, tacendo e tenendoti tranquillo? ». Ecco il punto più difficile a far intendere a taluni di voi. Giacché, se dico che questo è disobbedire al dio e che perciò m'è impossibile starmene tranquillo, non mi crederete, come s'io facessi dell'ironia; e se invece dico che per un uomo il maggior bene è anche discorrere ogni giorno della virtù e di quegli altri argomenti, sui quali m'udite discorrere e scrutinare me stesso e gli altri, e che una vita che non dia luogo ad esame non merita d'esser vissuta; questo, se ve lo dico, voi me lo crederete anche meno. Pure è così com'io affermo, cittadini, ma persuaderlo non è facile. E ad un tempo io non sono abituato a stimarmi meritevole d'alcun male. Certo, se avessi mezzi mi sarei aggiudicata una multa tale da poterla pagare; in questo non ci vedo per me alcun danno. Ma non ne ho, se pure non vogliate condannarmi ad una multa che potessi pagare. E forse potrei pagare una mina d'argento; di tanto, dunque, mi multo. Platone, qui presente, Ateniesi, e Critone, Critobulo e Apollodoro insistono ch'io mi multi di trenta mine, e si dichiarano pronti a farne garanzia. Ebbene, io mi multo di tanto; e del danaro vi saranno garanti costoro, e potete contarci.

Dopo la condanna a morte

XXIX. Per guadagnare appena qualche anno, voi, Ateniesi, avrete nome e colpa da quelli a cui piace di vituperare la città, d'aver messo a morte Socrate, un sapiente, perché mi chiameranno, s'intende, sapiente, anche se non sono, quelli che vorranno farvi onta. Eppure, se aveste atteso ancora un poco, questo vi sarebbe accaduto da sé. Voi vedete in effetti che la mia età è già innanzi nella vita e prossima alla morte. E ciò dico non a tutti voi, ma a quelli che m'hanno condannato a morte. E aggiungo per essi anche questo. Voi forse credete, cittadini, ch'io mi sia lasciato cogliere per difetto di quei discorsi coi quali potevo persuadervi, se avessi stimato conveniente di fare e dire qualsiasi cosa pur di sottrarmi alla condanna. Tutt'altro! Mi son lasciato cogliere per difetto, è vero, non però di discorsi, ma d'audacia e d'impudenza, e per non volervi parlare a quel modo come a voi piace soprattutto di udire, lagrimando e gemendo e dicendo e facendo tante cose indegne, come affermo, di me, quali, insomma, siete abituati a sentire dagli altri. Ma né prima, in previsione del pericolo, ho creduto di dover fare nulla di sconveniente a un uomo libero, né ora son pentito d'essermi difeso a questo modo; anzi preferisco ben più di morire per essermi difeso così, che di vivere difendendomi a quel modo. Poiché né in tribunale né in guerra non è lecito, né a me né ad altri, di ricorrere a qualunque mezzo per scampare ad ogni costo alla morte. Difatti è risaputo che anche in battaglia spesso uno può sfuggire alla morte, gittando le armi e supplicando chi lo insegue; né mancano in tutti i pericoli altre vie, per cansare la morte, quando uno osi fare e dire qualsiasi cosa. Però io temo, cittadini, che il difficile sia non già schivare la morte, ma assai più difficile sottrarsi al-

la malvagità, che corre più veloce della morte. Ora io, come lento e vecchio, sono stato raggiunto dalla più lenta delle due; ma i miei accusatori, come gagliardi ed agili, dalla più veloce: l'improbità. Sicché io ora mi diparto di qui, condannato da voi a morte; costoro, condannati dalla verità all'abiettezza ed alla ingiustizia. Ed io me ne sto alla mia condanna, com'essi alla loro. Così forse bisognava che avvenisse; e ognuno ha avuto, credo, quel che meritava.

XXX. E ora, o voi che m'avete condannato, voglio predirvi quel che accadrà in seguito. Perché oramai io sono in quel punto in cui soprattutto gli uomini sogliono vaticinare: sul punto di morire. Io vi dico, cittadini che m'avete ucciso, che su voi subito dopo la mia morte cadrà una pena assai più grave, per Zeus, di quella che avete inflitta a me, uccidendomi. Giacché voi ora avete fatto così, pensando di liberarvi dal render conto della vostra vita; e invece vi toccherà proprio il contrario, come io affermo. Più numerosi diverranno i vostri censori, che ora io tenevo a freno e voi non ve ne accorgevate; e saranno più aspri, quanto più giovani, e avrete a soffrirne di più. Poiché, se credete che con l'uccidere le persone tratterrete qualcuno dal biasimarvi di non vivere rettamente, v'ingannate. Questa via di liberazione non è né pratica né bella; bellissima invece e facilissima quella, non già di chiudere agli altri la bocca, ma apparecchiare se stessi a diventare quanto si può migliori. E fatta questa predizione a voi, che m'avete condannato, prendo congedo da voi.

XXXI. Con quelli poi, che hanno votato per la mia assoluzione, discorrerei volentieri di questo caso che m'è occorso, mentre i magistrati[29] sono trattenuti dalle formalità necessarie, e per me non è ancora il momento di andare, dove, giunto, m'aspetta la morte. Voi, cittadini, frattanto fermatevi qui meco, dacché nulla vieta che si chiacchieri un po' tra noi, fino a che ci sarà consentito. A voi, come ad amici, voglio mostrare quel che poc'anzi m'è occorso, che cosa significhi. Perché a me, o giudici — e chiamandovi giudici sento di darvi il nome che meritate — è avvenuto un caso meraviglioso. Quella mia abituale divinazione, quella della voce demonica, per il passato era sempre assai frequente, e assai s'opponeva anche in piccole cose, quando fossi sul punto di fare alcunché di non retto. Ora m'è incolto, come vedete anche voi, questo che si può credere ed è ritenuto l'estremo dei mali. Ma quel segno del dio non mi si è opposto né quando stamani sono uscito di casa, né quando son venuto quassù in tribunale, né mentre parlavo mai, qualunque cosa fossi per dire. Eppure, laddove in altri discorsi parecchie volte esso m'ha trattenuto mentre parlavo, ora invece, in questo processo, non si è mai opposto né ai miei atti né alle mie parole. Quale può esserne la causa, a parer mio? Ve lo dirò. Può darsi che quel che m'è accaduto sia stato un bene, e non ci sia ragione per supporre d'esser nel vero quanti nella morte vediamo un male. E ne ho avuto una gran prova: non è difatti possibile che quel mio solito segno non mi si sarebbe opposto, ove io non fossi stato per fare qualcosa di buono.

XXXII. Ma cerchiamo d'intendere anche per quest'altra via, come c'è grande speranza che questo sia un bene. Giacché il morire non è che l'una di queste due cose: o come il non esser nulla e il non avere il morto nessuna sensazione di nulla; o, a quanto si dice, un certo tramutamento e trasmigrazione dell'anima da questo luogo di qui in un altro. Ora, se non è nessuna sensazione, ma come un sonno, quando dormendo non si veda nemmeno alcun sogno, un guadagno meraviglioso sarebbe la morte. Giacché io credo che se uno dovesse, scelta una tal notte, nella quale si fosse addormentato così da non vedere alcun sogno, e contrapposti ad essa gli altri giorni e notti della propria vita, dovesse, dopo d'averci ben ripensato, dire quanti giorni e notti abbia nella propria vita vissuti meglio e più gra-

devolmente di quella notte; credo che non solo un privato qualsiasi, ma perfino il gran re [30], troverebbe questi ultimi ben poco numerosi rispetto a tutti gli altri giorni e notti. Se, dunque, tale è la morte, io, per me, la chiamo un guadagno, perché così tutta la durata del tempo non pare niente più che una notte sola. Se, al contrario, la morte è come una trasmigrazione di qui in un altro luogo, ed è vero quel che si dice: che colà sono tutti i morti; qual bene potrebbe esser maggiore di questo, o giudici? Se in effetti uno, giunto nell'Ade, dopo d'essersi sottratto a questi qui che si spacciano per giudici, troverà quei giudici per davvero, di cui anche è fama che giudichino colà: Minosse, Radamanti, Eaco, Triptolemo [31] e quanti altri de' semidei furon giusti in vita; ebbene, sarebbe questa una trasmigrazione da spregiare? O invece quanto non pagherebbe ognuno di voi per trovarsi insieme con Orfeo, con Museo [32], con Esiodo e con Omero? Quanto a me, io voglio morir molte volte, se questo è vero; giacché per me in particolare riuscirebbe meravigliosa la conversazione colà, quando m'imbattessi in Palamede, in Aiace Telamonio [33] e se c'è altri degli antichi, morto per effetto d'un giudizio ingiusto, e potessi contrapporre i miei casi ai loro; il che, m'immagino, non sarebbe spiacevole. Ma la più viva sodisfazione per me sarebbe passare il tempo esaminando e scrutinando quelli di là, come questi di qui, chi di loro è sapiente, e chi crede d'essere e non è. E quanto non si pagherebbe, giudici, per esaminare colui che condusse il grande esercito a Troia, o Ulisse o Sisifo o tanti e tanti altri uomini e donne, coi quali il ragionare lì e il viverci insieme e l'esaminarli sarebbe il colmo della felicità? Non per questo certamente quei di là mandano a morte; poiché non solo per ogni altro rispetto quei di là son più felici di questi di qui, ma anche per tutta la distesa del tempo immortali, se son vere le cose che si raccontano.

XXXIII. Ma voi pure, giudici, dovete essere pieni di buona speranza di fronte alla morte e, se altro mai, ritener vero questo: che all'uomo dabbene nulla può toccare di male né vivo né morto, e i fatti suoi non sono trascurati dagli dei. E nemmeno quel che m'è occorso ora è l'effetto del caso; ma per me è chiaro che il morir subito e l'esser liberato dalle noie della vita era per me il meglio. Per questo anche il segno non mi distolse in nessun momento; ed io per me non vado gran fatto in collera con quelli che m'hanno condannato e coi miei accusatori, quantunque non mi abbiano condannato ed accusato con questo proposito, ma pensandosi di farmi del male; e di ciò meritano biasimo. Tuttavia io rivolgo loro questa sola preghiera. I miei figli, quando saranno adulti, vogliate castigarli, cittadini, procurando loro gli stessi dolori che io ho procurato a voi, se vi parrà che si occupino delle ricchezze o d'altro prima che della virtù; e se vi parrà che credano di valere qualcosa senza valer nulla, rimproverateli, come io ho rimproverato voi, perché non si curano di ciò che preme e s'illudono d'esser qualcosa, non essendo buoni da nulla. Se così farete, mi sarà da voi reso il giusto, a me stesso ed ai miei figli.

Ma è già l'ora d'andar via, io a morire, voi a vivere. Chi di noi vada incontro ad una sorte migliore, a tutti è ignoto, fuorché al dio.

CRITONE

ARGOMENTO

Critone, il vecchio e fedele amico di Socrate, entrato di buonissima ora nel carcere, aspetta che il filosofo si desti per annunziargli che il giorno seguente dovrà morire. Socrate, fidando in un sogno avuto quella notte medesima, lo rassicura che l'esecuzione della condanna non potrà aver luogo prima che sieno trascorsi due giorni ancora (I-II).

Critone consiglia Socrate ad evadere, facendogli notare il discredito che colpirebbe gli amici e lui, Critone, anche più degli altri, ove Socrate subisse la pena, poiché nessuno leverebbe di testa alla gente che essi, per risparmiare del danaro, non avessero fatto nulla per sottrarlo alla morte. Al che Socrate risponde che alla opinione del mondo non s'ha da badare. Ma Critone dapprima combatte le ragioni che suppone dissuadano Socrate dall'accogliere la sua proposta, poi gli fa osservare quanto sarebbe ingiusto e malfatto ch'egli si perdesse da sé e abbandonasse i figliuoli alla triste sorte degli orfani, e da ultimo, sforzandosi di persuaderlo come, ove s'ostinasse nel rifiuto, farebbe cosa colpevole e vergognosa per sé e per gli amici, lo sollecita a risolversi immediatamente (III-V).

Socrate in risposta comincia dal rammentargli certi loro discorsi d'altri tempi, nei quali s'eran trovati d'accordo ad ammettere che non tutte le opinioni hanno lo stesso valore; che tra esse bisogna distinguere le buone da seguire, e le cattive, da disprezzare; che le buone son quelle di chi s'intende del soggetto di cui si ragiona, e che perciò, trattandosi di compiere un atto così grave, come quello che Critone gli suggerisce, si debba innanzi tutto esaminare se esso sia giusto — e in questo caso farlo — o ingiusto — e in questo caso non farlo — quali che possano essere le conseguenze e i pericoli a cui si vada incontro. Perché — e di questo si mostra convinto anche Critone — l'importante non è vivere, ma viver bene. Ora è giusto che un condannato fugga dal carcere? (VI-VIII).

Vediamolo. E Socrate domanda due cose: in primo luogo, se Critone è sempre d'avviso che il male non sia da commettere a nessun patto mai, neanche per ricambiare quello che ci venga fatto da altri; e in secondo luogo, se sia lecito mancar di parola dopoché s'è concluso con qualcuno un accordo giusto. E poiché Critone non osa dissentire, Socrate s'avvia all'ultima parte del dialogo con la magnifica e famosa personificazione delle Leggi, sulla cui bocca egli pone le ragioni per le quali quando cedesse alle premure dell'amico, quando, fuggendo dal carcere, frustrasse una sentenza pronunziata dal potere legittimo nelle forme legali, mancherebbe al suo preciso dovere di cittadino e d'uomo onesto. E queste ragioni sono che egli:

1) porterebbe, per quanto è in lui, un colpo mortale allo Stato, la cui conservazione riposa appunto sul rispetto delle leggi e sull'esecuzione dei giudicati. Né regge l'obiezione che lo Stato possa aver fatto torto al cittadino e sentenziato male, perché nessun cittadino ha di fronte allo Stato gli stessi diritti che questo

ha di fronte a lui; perché le leggi sono la base morale e civile dell'esistenza della patria, e perché il cittadino, il quale, ove le leggi del paese non gli fossero piaciute, avrebbe potuto liberamente andarsene altrove; col rimanere in patria ha implicitamente contratto l'obbligo di rispettarle;

2) sarebbe colpevole più d'ogni altro ateniese, perché nessuno più di lui ha predicato la propria devozione alla virtù; perché col non allontanarsi mai da Atene ha mostrato di preferire a tutte le altre questa città e le sue leggi, e perché, pur potendo durante il processo scegliersi per pena l'esilio, farebbe ora, a dispetto delle leggi, quello che allora avrebbe potuto senza offenderle punto (IX-XIV).

Sicché, concludendo, le Leggi lo esortano a non fare ciò che gli si consiglia, perché non salverebbe gli amici, non provvederebbe al proprio vantaggio ed al proprio onore dovunque potesse recarsi, non gioverebbe ai figliuoli, e da ultimo, arrivato al mondo di là, non potrebbe addurre a sua discolpa d'aver preferito il giusto ad ogni altra considerazione e non sarebbe accolto benevolmente da quelle loro sorelle di laggiù, le Leggi eterne e divine, alle quali, ove obbedisca al dovere, potrà presentarsi con la coscienza d'esser vittima, non delle leggi, ma degli uomini (XV).

Il *Critone* si può considerare come il complemento dell'*Apologia*. In questa Platone, delineandoci nei suoi tratti più caratteristici la vita e la missione del maestro, ci ha rappresentato l'immagine d'un'altissima coscienza filosofica in lotta con tutti i pregiudizi e i falsi indirizzi, che nell'arte come nella scienza, nella religione come nella politica, si opponevano alla cognizione del vero e alla pratica del bene. Rimaneva per altro un lato del carattere di Socrate che, se nell'*Apologia* non era trascurato del tutto, non v'era però messo in sufficiente rilievo, il che poteva fino ad un certo punto giustificare le accuse insistenti dei suoi nemici. Socrate, che aveva sempre esaltato le leggi e i costumi dorici e non mai dissimulato la propria avversione alla democrazia contemporanea, che negava la conoscenza della vera virtù politica perfino ai maggiori uomini di Stato ateniesi, che nella sua stessa difesa aveva asserito con una certa iattanza d'essersi di proposito tenuto lontano dalla vita pubblica, che era accusato di corrompere i giovani coi suoi insegnamenti e farne altrettanti nemici delle tradizioni e delle leggi patrie, e aveva per giunta avuto la disgrazia di annoverare tra' suoi amici Critia ed Alcibiade; difficilmente poteva sfuggire al rimprovero d'essere stato un cattivo cittadino; né la sua mirabile condotta di soldato a Potidea, a Delio e ad Anfipoli era parsa bastevole a scagionarlo da una tale accusa. Ora il pensiero di Socrate era ben diverso. Devoto fino al sacrifizio all'antico e genuino concetto ellenico che il cittadino fosse quasi completamente assorbito dallo Stato, egli riteneva che, ove questo fosse sul punto di commettere qualche ingiustizia a suo riguardo, l'individuo non avesse altra via per farsi valere all'infuori della legalità e della persuasione; se questa gli veniva a mancare, non doveva che obbedire. Platone perciò, a rendere in tutta la sua verità e bellezza ideale la figura del maestro, sentì che non si dovesse lasciare nell'ombra neanche questo lato del carattere di lui. Nell'*Apologia* Socrate ha tentato di persuadere i suoi giudici e concittadini della propria innocenza; non c'è riuscito; la sua condanna è stata pronunziata nelle forme legali da un potere legalmente costituito, sicché a lui, buon cittadino e non nemico delle tradizioni e delle leggi, non restava che obbedire; e tutti i ragionamenti e le considerazioni, non destituite d'un certo valore, che l'affetto e una sapienza volgare ispirano al suo vecchio amico Critone, s'infrangono contro il sublime ideale del dovere, a cui Socrate ha consacrato la propria operosità e la propria vita.

Che un fatto reale costituisca il punto di partenza di questo dialogo, non è

dubbio. L'*Apologia* che porta il nome di Senofonte (§ 23) narra come ad alcuni amici, i quali volevano sottrarlo con la fuga alla pena, Socrate chiedesse, scherzando, se sapessero indicargli fuori dell'Attica un luogo dove la morte non avesse accesso. Alla possibilità d'una fuga s'allude anche nel *Fedone* (99 a); e Diogene Laerzio (II 60, III 36) sulla fede d'un antico autore, confermando il fatto, riferisce che però non Critone, ma un altro degli amici di Socrate, Eschine, si fosse fatto l'iniziatore della proposta. Comunque, è ovvio credere che un piano simile si fosse venuto maturando nell'animo degli scolari, i quali avevano ogni giorno l'agio di vedere il maestro durante la sua lunga prigionia e che più volte se ne dovesse esser parlato tra loro. Platone, com'è naturale, nel suo squisito senso artistico scelse il momento e la forma drammaticamente più convenienti a presentare la proposta, e quello tra gli amici di Socrate che, se anche non fu l'anima del complotto — e ciò non è da escludere, nonostante la testimonianza contraria del Laerzio — era certo il meglio indicato ad agire sull'animo del filosofo.

Critone infatti, coetaneo e nativo dello stesso demo di Socrate, era legato a costui da vecchia e costante amicizia; ricco, aveva messo più volte le proprie sostanze a disposizione di lui; uomo di molto buon senso e di grande rettitudine, pur non essendo estraneo agli studi filosofici, amava, pare, d'occuparsi a preferenza di problemi morali e lasciava ad altri le investigazioni filosofiche più ardue. Era insomma un ingegno piuttosto pratico che speculativo, capace perciò più di sentire la grande superiorità di Socrate e di subirne il fascino, che di misurarne l'altezza. Che la sua coscienza d'uomo dabbene si ribellasse all'idea di vedere l'amico innocente destinato a far la fine d'un reo e che quindi sentisse l'obbligo di tentare ogni via per salvarlo, s'intende perfettamente, tanto più che egli non ignorava quanto fosse facile riuscirvi, data la corruttela dei costumi contemporanei. E in questa convinzione, per indurre l'amico a piegarsi al suo consiglio, non trascura di esporgli tutte le ragioni che l'esperienza della vita gli suggeriva come le più convincenti.

Con un uomo simile Socrate non doveva ricorrere a sottili disquisizioni dialettiche, alle quali Critone ripugnava e che d'altronde, specie in quel momento, sarebbero riuscite fredde e inopportune. Bisognava soprattutto richiamare a princìpi già ammessi la sua coscienza d'uomo retto e sincero e scoterlo con un discorso pieno di coerenza e di vita, in cui la figura del filosofo assurgesse ad una tale altezza, che dinanzi ad essa il buon Critone non potesse che inchinarsi e tacere. Ed è appunto quel che Socrate fa. E lo fa con la semplice e nobile serenità del sapiente che in presenza della morte è divenuto superiore a tutte le passioni terrene. Egli che nell'*Apologia* non aveva risparmiato ironia e sarcasmi contro i suoi avversari, qui non distingue più tra amici e nemici, e non ha per tutti se non parole di bontà e d'indulgenza, nelle quali palpita tutta la devozione che egli ha per le leggi e tutto l'affetto che sente per la patria, che pure s'è mostrata così ingrata ed ingiusta con lui.

« Il contrasto spiccato, profondo, tra le indoli morali delle due persone, tra le quali s'intreccia il dialogo, dà a questo, in tanta semplicità, una così grande attrattiva. Il suo valore, come opera d'arte, l'ha tutto dal concetto delle due persone tra le quali è fatto. E questo concetto... risponde ad una realtà: ma questa è una idealità insieme. Voglio dire che lo scrittore ha, nel rappresentare un fatto reale tra due persone reali, convertito insieme quello in un fatto ideale e queste in due persone ideali; ché solo nella mente dell'artista vero idea e cosa fanno tutt'uno » (Bonghi).

Il *Critone* fu scritto probabilmente subito dopo l'*Apologia*, e forse appena qualche anno dopo la morte di Socrate.

SOCRATE, CRITONE.

I. *So.* Come mai qui a quest'ora, Critone? Non è ancora assai per tempo?

Cr. Per tempissimo.

So. Che ora precisamente?

Cr. Albeggia appena.

So. Mi meraviglio che il carceriere t'abbia permesso d'entrare.

Cr. Oh! Socrate, egli è con me nei migliori termini; vengo qui così spesso! E poi gli ho pur reso qualche favore.

So. E sei qui da poco o da un pezzo?

Cr. Da un bel pezzo.

So. E perché non mi hai destato subito, ma ti sei messo a sedere qui accanto in silenzio?

Cr. Per Zeus, Socrate, non mi sarebbe piaciuto neppure a me di vegliare in tanta tristezza. Anzi è un bel po' che t'ammiro, vedendoti dormire così saporitamente. E non t'ho destato apposta per lasciarti godere di codesto riposo. E se molte volte anche per l'innanzi nella vita t'ho stimato felice per il tuo carattere, ora soprattutto ti giudico tale nella sventura che ti sovrasta, vedendo come facilmente e serenamente la sopporti.

So. Difatti, Critone, sarebbe assurdo se alla mia età mi dolessi di dover morire.

Cr. Oh! Socrate, anche ad altri della tua età capitano sventure simili, eppure l'età non li dispensa punto dal dolersi della propria sorte.

So. È vero. Ma perché sei qui così di buon'ora?

Cr. Per recarti, Socrate, una nuova triste, non per te, mi pare; ma per me e per tutti quelli che ti vogliono bene, triste e grave; ed io sono, credo, tra quelli a cui più pesa.

So. Che nuova? È forse giunta da Delo la nave al cui arrivo bisogna ch'io muoia? [1].

Cr. Non ancora, ma probabilmente giungerà in giornata, a quanto annunziano certuni che son venuti da Sunio [2] e l'hanno lasciata colà. A detta di costoro è certo che arriverà in giornata. Sicché, Socrate, domani tu dovrai lasciare la vita.

II. *So.* E con buona fortuna, Critone! Se così piace agli dei, e così sia! Ma non credo che giungerà oggi stesso.

Cr. E da che l'argomenti?

So. Ti dirò. Io devo subir la morte il giorno dopo che sarà giunta la nave.

Cr. Così dicono quelli da cui ciò dipende [3].

So. Ebbene, io non credo che essa giungerà oggi, ma domani; lo congetturo da un sogno avuto poc'anzi questa notte. E perciò forse hai fatto bene a non destarmi.

Cr. E qual era codesto sogno?

So. Mi pareva che una donna mi venisse incontro, bella e leggiadra, vestita di bianco, e mi chiamasse per nome e mi dicesse: « Socrate,

Ancor due giorni, e al terzo sarai nella fertile [Ftia » [4].

Cr. Che sogno strano, Socrate!

So. Però d'un significato evidente, se non m'inganno, Critone.

III. *Cr.* Anche troppo, secondo me! Ma, mio buon Socrate, almeno ora da'

retta a me e salvati. Perché se tu muori, non sarà una sola la mia sciagura, ma oltre al rimaner privo d'un amico, quale non troverò mai più il simile, sembrerà per giunta a molti, che non conoscono abbastanza me e te, che mentre potevo, se volevo, salvarti, sacrificando un po' di danaro, io abbia trascurato di farlo. E che vergogna maggiore di questa: aver l'apparenza di fare maggior conto del danaro che degli amici? Giacché il mondo non crederà che fosti proprio tu a non voler andar via di qui, per quante premure noi t'avessimo fatte.

So. Ma, mio caro Critone, che gran peso può avere per noi l'opinione del mondo? Le persone veramente ragionevoli, di cui soprattutto bisogna far conto, penseranno che ogni cosa sia avvenuta come in realtà è avvenuta.

Cr. Eppure tu vedi, Socrate, che anche dell'opinione del mondo bisogna darsi pensiero. La stessa condizione, in cui ora sei, dimostra che il mondo può cagionare non i minori tra' mali, per non dire i maggiori, ove la calunnia si faccia strada in mezzo ad esso.

So. Oh! piacesse al cielo, Critone mio, che il mondo potesse cagionare i maggiori mali, affinché potesse cagionare anche i maggiori beni! E sarebbe una vera fortuna! Ora invece esso non è capace di fare né l'una cosa né l'altra, perché non può rendere nessuno né saggio né stolto. La maggioranza non opera che a casaccio.

IV. *Cr.* E sia pure così. Ma dimmi, Socrate: t'impensierisci forse per me e per gli altri amici, che, ove tu evada, i sicofanti[5] ci procurino delle noie per averti sottratto di qui, e si sia costretti a rimetterci o tutte o in gran parte le nostre sostanze, o a soffrire oltre a ciò anche di peggio? Se temi qualcosa di simile, non dartene pena. Per salvarti è giusto che noi si corra questo pericolo e, se è necessario, uno anche maggiore. Ora da' retta a me e non fare altrimenti.

So. E di ciò, Critone, m'impensierisco, e di tante altre cose.

Cr. Ebbene, quanto a ciò non aver paura; poiché neppur quelli che han preso impegno di salvarti e trarti di qui hanno delle grandi pretese. Eppoi non vedi che merce a buon mercato sono codesti sicofanti e quanto poco danaro occorre con loro? Ora, la mia fortuna è a tua disposizione, e, come credo, essa basta. Del resto, se anche, preoccupandoti di me, non ti par conveniente ch'io ci rimetta il mio, ci sono qui questi nostri ospiti, pronti a spendere del proprio, e uno di loro anzi, Simmia tebano, ha già portato con sé la somma necessaria; e lo stesso son disposti a fare Cebete[6] e tanti altri. Sicché, ripeto, non rinunziare a salvarti per paura d'un tal rischio; né ti trattenga quel che dicevi in tribunale: che uscito di qua non sapresti cosa fare di te stesso. Giacché e in molti altri luoghi, ove tu giunga, ti accoglieranno volentieri, e in Tessaglia, nel caso che ti piaccia d'andarvi, ci sono de' miei ospiti, che ti terranno in gran conto e ti daranno la sicurezza che nessuno in Tessaglia ti molesterà.

V. Aggiungi, Socrate, che non mi pare neppur giusto questo che sei sul punto di fare: di tradirti da te stesso, quando puoi salvarti. Tu fai il possibile che avvenga di te tutto quello che i tuoi nemici farebbero e han fatto per perderti. E come se ciò non bastasse, mi pare che tu tradisca anche i tuoi figliuoli; perché, mentre potresti tirarli su e compierne l'educazione, te ne vai via e li pianti, accada loro per conto tuo quel che può accadere. E accadrà loro, come è ovvio, ciò che suole agli orfani. Orbene, i figliuoli o bisogna non farli o sobbarcarsi pazientemente al peso d'allevarli e d'educarli. Ma tu, se non erro, ti scegli la via più comoda, mentre non deve eleggere se non quella che sceglierebbe un uomo onesto e forte chi, specie, in tutta la vita ha fatto professione di coltivar la virtù. Sicché io mi vergogno per te e per noi tuoi amici, che tutti questi tuoi casi non sembrino avvenuti per la nostra pusillanimità: e la introduzione della causa in tribunale, quando si poteva impedirlo, e lo svolgimento del processo com'ebbe luogo[7], e da ultimo ciò che accade ora, che è

come l'epilogo ridicolo di questo dramma: che per la nostra cattiveria e per la nostra viltà abbiamo, pare, disertato il posto, senza che né noi avessimo salvato te né tu te stesso, com'era possibile, ove non fossimo stati addirittura degli inetti. E però guarda, Socrate, che questo non sia ad un tempo un male ed un'onta per te e per noi. Deciditi dunque; anzi non è più il momento di decidersi, ma d'aver deciso. E la decisione non può essere che una sola, perché nella prossima notte tutto dev'esser compiuto. Se ritarderemo ancora, non si potrà tentare più nulla. Dunque, Socrate, segui il mio consiglio e non fare altrimenti.

VI. *So.* Mio caro Critone, la tua premura è apprezzabilissima, se s'accorda col dovere; se no, quanto più viva, tanto più è molesta. Noi abbiamo perciò l'obbligo d'esaminare se questo si deve fare o no. Poiché non solo ora, ma sempre io ho avuto per massima di non obbedire dei fatti miei a nient'altro, fuorché a quel consiglio che a me, ragionando, sembri il migliore. Quei discorsi che facevo per il passato non posso rinnegarli ora che m'è capitato questo caso; ed essi mi paiono suppergiù simili, ed io li venero e li onoro come per l'innanzi. E se in questo momento non abbiamo di meglio a dire, tienilo per certo, non farò a modo tuo nemmeno se il potere del mondo cercasse di spaventarci, come dei bambini, con spauracchi anche maggiori di questi di cui si vale ora: e carceri e morti e confische di beni. E quale sarà la via migliore per quest'esame? Se innanzi tutto riprendiamo quel discorso a cui alludevi, intorno alle opinioni: se cioè, avevamo o no delle buone ragioni per affermare così spesso che tra le opinioni alcune son degne del nostro rispetto, altre no; o se questo aveva un fondamento prima della mia condanna a morte, mentre ora è chiaro che si diceva così per dire, ma non era in realtà che gioco e celia. Quanto a me, Critone mio, desidero d'indagare insieme con te se quel discorso mi paia diverso dacché sono a questo punto, o lo stesso; e se dovremo dirgli addio o seguirlo. Orbene, da quelli che presumono di ragionare s'è sempre, se non erro, detto, com'io dicevo testé, che delle opinioni degli uomini alcune meritano d'esser tenute in gran conto, altre no. E questo, Critone, in nome di Dio, non pare a te che si dicesse a buon diritto? Tu, umanamente parlando, non corri il rischio di morire domani, e la disgrazia presente non può sviare il tuo giudizio. Perciò riflettici: non ti pare che s'avesse ragione di dire che non tutte le opinioni degli uomini meritano d'esser tenute di conto, ma talune sì ed altre no, e non quelle di tutti, ma quelle d'alcuni sì e quelle d'altri no? Che ne dici? Non è giusto questo?

Cr. Giusto.

So. E che bisogna quindi tener conto delle buone, non tenerne delle cattive?

Cr. Sì.

So. E le buone non son quelle dei saggi, e le cattive quelle degli stolti?

Cr. E come no?

VII. *So.* Suvvia, e come poi si ragionava a questo proposito? Chi si dà agli esercizi della palestra, e vi attende con zelo, bada forse alla lode e al biasimo e all'opinione d'ognuno, o di quel solo che sia medico o maestro di ginnastica? [8].

Cr. Di quel solo.

So. E perciò deve temere i biasimi e compiacersi delle lodi soltanto di quell'uno e non della gente?

Cr. Certo.

So. E deve per conseguenza fare ed esercitarsi e mangiare e bere piuttosto a quel modo che parrà conveniente a chi lo guida ed è competente, che a tutti gli altri insieme?

Cr. Così è.

So. Ebbene, ove non dia retta a quell'uno e ne tenga in dispregio l'opinione e le lodi per dar peso a quelle della gente e di chi non se n'intende, non andrà forse incontro a qualche male?

Cr. E come no?

So. E che è questo male? e dove tende e a qual parte di chi non dà retta?

Cr. Evidentemente al corpo; poiché è questo che manda a male.

So. Benissimo. Ma, Critone, non avvien forse lo stesso in tante altre cose senza che stiamo a passarle in rassegna tutte? E così anche per ciò che si riferisce al giusto e all'ingiusto, al brutto e al bello, al bene e al male, argomenti su cui ora deliberiamo; dobbiamo noi seguire l'opinione della gente e temerla, o quella di quel solo, se c'è uno competente, che è da rispettare e temere assai più che tutti gli altri insieme, e al quale se non diamo ascolto, corromperemo e danneggeremo ciò che per via del giusto diventa migliore e per via dell'ingiusto perisce? O ciò non conta?

Cr. Per me conta di certo, Socrate.

VIII. *So.* Ebbene, se ciò che per via del salubre diventa migliore e per via del morboso si corrompe, noi lo manderemo a male per voler dare ascolto all'opinione degli incompetenti, sarà vita la nostra, allorché questa parte di noi sia guasta? E questa non è forse il corpo, o no?

Cr. Sì.

So. E val la pena di vivere con un corpo malandato e corrotto?

Cr. Ah! no.

So. Ma val poi la pena di vivere con quella parte di noi corrotta a cui l'ingiustizia reca danno e la giustizia vantaggio? O stimeremo men preziosa del corpo quella qualsiasi parte di noi in cui risiede l'ingiustizia e la giustizia?

Cr. Tutt'altro.

So. Ma più preziosa?

Cr. E di molto.

So. Dunque, mio ottimo amico, non dobbiamo punto curarci di ciò che sul conto nostro dirà il mondo, ma di ciò che dirà chi s'intende del giusto e dell'ingiusto, questi solo e la verità stessa. Cosicché in primo luogo tu non ti metti per una buona via, cominciando dal dire che s'ha da guardare all'opinione del mondo circa il giusto, il bello, il bene e i loro contrari... Ma, dopo tutto, si può dire: il mondo può mandarci a morte.

Cr. Appunto: è quello che si può dire, Socrate. Hai ragione.

So. Senonché, mirabile amico, questo discorso qui pare a me tuttora simile a quello d'un tempo; e ripensaci tu pure se riman saldo o no questo punto: che non il vivere sia soprattutto da pregiare, ma il viver bene.

Cr. Riman saldo, certo.

So. E che il viver bene e bellamente e giustamente sia tutt'uno, riman saldo, o no?

Cr. Certo.

IX. *So.* E però, movendo da queste premesse in cui siamo d'accordo, dobbiamo esaminare se è giusto o ingiusto ch'io tenti d'uscir di qui senza il consenso degli Ateniesi; e se par giusto, farlo; se no, rinunziarvi. Quanto alle tue osservazioni circa il danaro da spendere e la reputazione e l'educazione dei figliuoli, bada, Critone, che non sieno osservazioni di quelli che leggermente uccidono e leggermente richiamerebbero in vita se potessero, senza alcun criterio, osservazioni di codesto tuo mondo; laddove noi, poiché la ragione esige così, non dobbiamo considerare altro fuorché, come dicevamo or ora, se, pagando di tasca e di riconoscenza coloro che mi trarranno di qui, faremo cosa giusta e quelli che ci trarranno di qui e noi che ce ne lasciamo trarre, o commetteremo realmente un'ingiustizia così facendo; e se, ove ci paia di far cosa ingiusta, non si debba tenere alcun conto né di dover morire, rimanendo qui ed aspettando in pace, né di dover soffrire qualunque altra cosa, anziché operare ingiustamente.

Cr. Mi pare che tu abbia ragione, Socrate; guarda tu cosa fare.

So. Esaminiamolo insieme, mio buon amico; e se hai qualche obiezione da movere alle mie parole, di' pure, ed io ti darò retta; se poi no, cessa, benedetto uomo, di ricantarmi più volte la stessa canzone: ch'io devo andar via di qui a dispetto degli Ateniesi; poiché io voglio, sì, fare a modo mio, ma col tuo assenso e non tuo malgrado. Considera dunque, se trovi giusto il principio del-

la nostra indagine, e provati a rispondere alle mie domande con la maggiore sincerità.

Cr. Mi proverò.

X. *So.* Affermiamo noi che volontariamente non sia da commettere ingiustizia a nessun patto, o che si possa in qualche caso commettere, in altri no? O il commettere ingiustizia non è mai né buono né bello, come si fu d'accordo molte volte anche in passato [e si ripeteva testè]? O tutte quelle nostre conclusioni d'allora in questi pochi giorni ci si son dileguate; e da un pezzo noi, Critone mio, già così vecchi, pur ragionando sul serio fra noi, non ci siamo accorti di non differire né punto né poco da bambini? Ovvero è invece più che mai così come dicevamo allora: sia che il mondo lo riconosca o lo neghi, e sia che ci tocchi di soffrire mali più gravi o più lievi di questi, il commettere ingiustizia è in ogni modo cattivo e turpe per chi la commette? Lo affermiamo o no?

Cr. Lo affermiamo.

So. Dunque non si deve mai commettere ingiustizie?

Cr. No, mai.

So. Né commetterne di ricambio a chi ne commette verso di noi, come il mondo crede, poiché non bisogna commetterne mai?

Cr. Non pare.

So. E che, poi? Far male, Critone, si deve o no?

Cr. No davvero, Socrate.

So. E ripagare male con male, come vuole il mondo, è giusto o ingiusto?

Cr. No, non è giusto.

So. Perché far male agli altri non differisce punto dal commettere ingiustizia, credo.

Cr. È vero.

So. Sicché, dunque, né si deve rendere ingiustizia per ingiustizia, né far male agli altri per male che si soffra da loro. E bada, Critone, che, convenendone, tu non ne convenga contro la tua coscienza, perché so che ben pochi sono e saranno di questo parere[9]. Ora, tra quelli che la pensano così e quelli che la pensano in tutt'altro modo, non è possibile una deliberazione comune, ma è necessario che si disprezzino, guardando gli uni le decisioni degli altri. Ripensaci dunque anche tu molto bene se dividi questa opinione e la fai tua, e se nel deliberare possiamo movere da questo principio: che non è mai ben fatto né commettere ingiustizia, né ripagare d'ingiustizia, né, soffrendo del male, difendersi facendone di ricambio. O hai mutato avviso e non t'associ con me in questo principio? Quanto a me, così mi pareva in passato e così anche ora. Se però a te pare altrimenti, dillo e insegnami. Ma se rimani fermo nell'opinione d'un tempo, senti quello che ne segue.

Cr. Io son sempre dello stesso parere. Ma tu di' pure.

So. Ti dirò dunque ciò che ne segue, o piuttosto ti domanderò: se si è promesso a qualcuno una cosa giusta, bisogna farla o mancargli di parola?

Cr. Farla.

XI. *So.* Ciò posto, rifletti: andando via di qui senza il beneplacito della città, facciamo noi male a qualcuno, e precisamente a chi men lo merita, o no? E manteniamo o no fede a quei patti che ci parvero giusti?

Cr. Non posso rispondere, Socrate, a codesta domanda, perché non la intendo.

So. Ebbene, considera la cosa a questo modo. Se quando siamo sul punto di prendere questa o fuga o com'altro ti piaccia di chiamarla, ci si parassero dinanzi le Leggi e la Città e ci chiedessero: « Dimmi, Socrate, che cosa hai in animo di fare? Non pensi tu forse con codesto tuo tentativo d'uccidere, per quanto è in te, e noi, Leggi, e tutto intero lo Stato? O ti sembra possibile che resti in piedi e non vada in rovina quella città in cui i giudicati non hanno alcun valore, ma son resi vani e nulli dai privati? », che risponderemo noi, Critone, a queste e simili domande? Quante cose non si potrebbero dire, soprattutto da un oratore[10], in difesa di questa legge, colpita a morte, che esige il rispetto della cosa giudicata! O risponderemo: « La città ci ha trattati in mo-

do ingiusto e non ha giudicato come avrebbe dovuto? ». Risponderemo così, o altrimenti?

Cr. Così, per Zeus, Socrate.

XII. *So.* E se poi le Leggi ci chiedessero: « Ma, Socrate, era forse questo il patto corso tra noi e te, o non piuttosto che tu dovessi obbedire ai giudizi resi dalla città? ». E ove noi ci meravigliassimo delle loro parole, esse forse ripiglierebbero: « Socrate, non meravigliarti delle nostre parole, ma rispondi, poiché anche tu sei solito di domandare e di rispondere. Su via, che cosa ci rimproveri a noi e alla città per tentare d'ucciderci? E in primo luogo non fummo noi a darti la vita, e non fu mercé nostra che tuo padre sposò tua madre e ti mise al mondo? Di' su: a quelle tra noi che regolano i matrimoni hai tu forse qualche rimprovero a fare, come non buone? » — « Nessun rimprovero », direi. — « Ma allora a quelle sull'allevamento e sull'educazione dei figliuoli, in cui tu stesso fosti educato? O quelle tra noi preposte a ciò non fecero bene ad imporre a tuo padre d'educarti alla musica ed alla ginnastica? » — « Benissimo », direi. « Oh! dunque, poiché nascesti e fosti allevato ed educato, puoi tu dire innanzi tutto di non essere nostra creatura e servo [11], tu e i tuoi maggiori? E se è così, credi tu d'avere gli stessi diritti di noi e poter fare giustamente in cambio anche tu contro di noi ciò che noi ci accingiamo a fare contro di te? O mentre verso tuo padre e un tuo padrone, posto che ne avessi uno, non avresti gli stessi diritti, così da rendere a lui quel male che soffrissi da lui, o ricambiargli le offese se fossi ingiuriato, o batterlo se fossi battuto, e tante altre cose simili; questo ti sarà poi lecito verso la patria e le leggi; talché se noi ci accingiamo a metterti a morte, ritenendolo giusto, anche tu cercherai, nella misura delle tue forze, d'uccider noi, Leggi, e la patria, e nel far ciò dirai d'operare giustamente, tu che hai sul serio consacrato la tua vita allo studio della virtù? O sei così sapiente da ignorare che più della madre, del padre e degli altri progenitori tutti, la patria è stimabile, augusta, santa e in maggior considerazione presso gli dei e gli uomini di senno, e che essa nella sua collera merita di esser venerata e obbedita e carezzata più d'un padre? che o si deve persuaderla o fare ciò che comanda e soffrire, se t'ordina di soffrire, in silenzio? che se ti batte, se ti gitta in carcere, se ti manda in guerra per esservi ferito o ucciso, bisogna obbedirle? che così esige la giustizia, e non già sottrarsi, retrocedere, disertare il posto; ma in guerra, in tribunale e dappertutto eseguire ciò che dispone la città e la patria, ovvero mostrarle con la persuasione che cosa sia giusto di fare, e che, se è un'empietà usar violenza contro la madre e contro il padre, un'empietà ben più grave è usarne contro la patria? ». E che risponderemo noi, Critone? Diremo che le Leggi affermano il vero o no?

Cr. A me pare di sì.

XIII. *So.* « Osserva dunque, Socrate », continuerebbero forse le Leggi, « se affermiamo il vero dicendo che tu imprendi a fare cosa non giusta in ciò che ora imprendi. Giacché noi, quantunque t'avessimo generato, allevato, educato, messo a parte di tutto quello che si poteva di meglio, e te e tutti gli altri cittadini; nondimeno, col darne facoltà a chiunque tra gli Ateniesi lo voglia, noi proclamiamo che ognuno, dopo d'essere stato approvato cittadino [12] e aver conosciuto le condizioni della città e noi, Leggi, quando non gli si vada a genio, sia libero di prendere tutti i suoi beni e andarsene dove gli fa comodo. E se non gli piacciamo o noi o la città, nessuna di noi Leggi gl'impedisce o gli vieta di trasferirsi in qualche colonia o recarsi a vivere in un paese straniero, dovunque preferisca, con tutte le proprie sostanze. Ma se uno di voi, pur vedendo come amministriamo la giustizia e come in generale governiamo lo Stato, rimane; affermiamo che questi col fatto ha assunto verso di noi l'obbligo di fare ciò che gli ordiniamo, e che colui il quale non obbedisca commette una

triplice ingiustizia, perché non obbedisce a noi, che gli abbiamo dato la vita, perché non obbedisce a noi che l'abbiamo allevato, e perché, dopo d'avere assunto l'obbligo d'obbedire, non lo fa e non adopera le vie della persuasione, se in qualche cosa erriamo; e laddove noi gli proponiamo, non gl'imponiamo aspramente i suoi doveri, ma gli lasciamo la scelta tra due vie: o persuaderci o obbedire; egli non fa né l'una cosa né l'altra ».

XIV. « Ora, Socrate, queste accuse colpiranno te pure, se farai quello che hai in mente, e non meno degli altri Ateniesi, ma anzi a preferenza di tutti ». E quando io chiedessi: « Oh! perché mai? », esse forse mi redarguirebbero col dire che io più di tutti gli Ateniesi mi trovo d'aver assunto verso di loro quest'obbligo. Perché potrebbero dire: « Noi, Socrate, abbiamo delle prove decisive che a te piacevamo e noi e la città. Giacché non avresti più d'ogni altro Ateniese preferito questa dimora, se non ti fosse piaciuta più d'ogni altra. Tu infatti non ti sei allontanato dalla città mai, né per andare ad una solennità pubblica, fuorché una volta sola all'Istmo; né per recarti altrove, se non per adempiere il tuo dovere di soldato, né per viaggiare, come sogliono gli altri, né per desiderio di conoscere altre città e altre leggi; ma per te bastavamo noi e la città nostra, tanto ci preferivi e così manifestamente consentivi a vivere sotto il nostro governo! E per di più hai avuto qui dei figliuoli, segno che la città ti piaceva. Infine, anche durante il processo, t'era lecito d'assegnarti come pena l'esilio, se avessi voluto; e quel che ora sei sul punto di fare a dispetto della città, farlo allora con l'assenso di lei. Ma tu allora ti pavoneggiavi, quasi non ti dolesse di dover morire, e dichiaravi d'anteporre la morte all'esilio; mentre ora senza vergognarti di quei discorsi, senza darti pensiero di noi Leggi, t'ingegni di distruggerci e fai ciò che farebbe il più vile dei servi, tentando di fuggire contro i patti e l'impegno assunto di vivere sotto la nostra disciplina. E perciò, prima di tutto, rispondi se diciamo o no la verità asserendo che tu ti sei obbligato non con le parole, ma col fatto, di vivere sotto il nostro regime ». E che risponderemo a ciò, Critone? Non dovremo convenirne?

Cr. Necessariamente, Socrate.

So. « E che altro », direbbero, « fai tu, se non violare i patti e gli accordi presi con noi, e presi, non per forza né per inganno né costretto a risolverti in un breve giro di tempo, ma in settant'anni, nei quali t'era lecito andar via, se non ti fossimo piaciute noi e non ti fossero parsi giusti gli accordi? Tu invece non hai preferito né Lacedemone né Creta, di cui pur lodi in ogni occasione la bontà degli ordinamenti politici, né alcun'altra delle città elleniche o straniere; ma ti sei allontanato da questa città meno degli zoppi, dei ciechi e degli altri storpi, tanto più d'ogni altro Ateniese hai tu amato e lei e noi, le Leggi, s'intende; poiché, già, a chi potrebbe piacere una città senza leggi? E ora non vuoi stare ai patti? Ci starai, Socrate, se dai retta a noi, e non diverrai un oggetto di scherno, allontanandoti dalla città ».

XV. « Difatti, quando avrai violato i tuoi impegni e commesso una simile colpa, rifletti un po' che bene potrai fare a te stesso e ai tuoi amici. Che i tuoi amici corrano il rischio d'andare in esilio ed esser privati de' diritti civili o rimetterci le proprie sostanze, è quasi certo. Quanto a te poi, in primo luogo, ove tu vada in qualcuna delle città più vicine, a Tebe o a Megara — ché tutte e due son governate con buone leggi — ci arriverai, Socrate, come un nemico del loro Stato; e quanti hanno a cuore la propria città ti guarderanno con sospetto, stimandoti corruttore delle leggi, e confermerai l'opinione favorevole ai giudici, sicché questi parranno d'aver giudicato rettamente; giacché chiunque è corruttore delle leggi si può a buon diritto presumere che sia corruttore dei giovani e della gente di poco giudizio. Eviterai le città ben governate e i più

costumati tra gli uomini? E così facendo, ti metterà poi conto di vivere? O ti accosterai ad essi e oserai tener loro... quali discorsi, Socrate? Que' che solevi qui: che la virtù, la giustizia, la legalità, le leggi sono ciò che c'è di più prezioso per gli uomini? E non credi che questo contegno di Socrate parrà vergognoso? Ti converrà pur crederlo. Ma ti leverai da codesti luoghi e andrai in Tessaglia, presso gli ospiti di Critone; lì c'è difatti sregolatezza e licenza grandissima [13]. E lì forse ti sentiranno volentieri raccontare in che guisa buffa sei scappato dal carcere, o travestito o ricoperto d'una pelle o camuffato in qualcuno dei modi abituali ai servi che scappano e addirittura trasformato nell'aspetto. Ma che tu, un vecchio, a cui, secondo ogni previsione, restava appena qualche anno di vita, non ti sia vergognato di mostrarti così tenacemente attaccato alla vita da violare le leggi più sante, non ci sarà nessuno che te lo rinfacci? Forse, purché tu non dia noia a nessuno; ma se no, oh! Socrate, ne sentirai delle belle sul tuo conto. E vivrai piaggiando tutti, servendo tutti, e facendo... che cosa? Banchettando in Tessaglia, andatovi come a cena, in Tessaglia? E di quei discorsi sulla giustizia e sulle altre virtù che ne sarà? — Ma tu senza dubbio vuoi vivere per i figliuoli, per allevarli e curarne l'educazione? E che? Forse menandoli in Tessaglia li alleverai e li educherai col farne degli stranieri, perché ti sieno in debito anche di questo benefizio? O questo no; ma saranno qui, solo perché tu sei vivo, meglio allevati ed educati, quantunque tu non sia accanto a loro? Difatti, i tuoi amici ne avranno cura. Ma come! Ne avranno cura se andrai in Tessaglia, non ne avranno se andrai nell'Ade? Per poco che valgano quelli che si dicono tuoi amici, convien credere che questo non avverrà ».

XVI. « Ebbene, Socrate, prestaci ascolto, a noi che t'abbiamo allevato: non fare maggior conto né dei tuoi figliuoli né della vita né di qualsiasi altra cosa al mondo più che del giusto, affinché, giunto nell'Ade, tu possa far valere tutto questo in tua difesa dinanzi a quelli che regnano laggiù. Perché far ciò < che ti si propone > non pare che sia né meglio né più giusto né più santo, così per te come per nessun altro dei tuoi; e non sarà meglio per te neppure nell'altro mondo. Ma mentre ora tu te ne vai via, se te ne vai, vittima dell'ingiustizia, non di noi Leggi, ma degli uomini; ove tu esca di qui così vergognosamente, ricambiando ingiustizia con ingiustizia e male con male, rinnegando i patti e gli accordi conchiusi con noi, e facendo del male a chi meno dovresti: a te stesso, agli amici, alla patria e a noi; noi saremo in collera con te vivo, e le nostre sorelle laggiù nell'altro mondo non t'accoglieranno benevolmente, sapendo che hai già tentato di mandare in rovina anche noi, per quanto dipendeva da te. E però, che Critone non ti persuada a fare quello che dice lui, anziché quello che diciamo noi ».

XVII. Questi rimproveri, mio caro Critone, sappi ch'io credo di udire, come gli esaltati da un furore coribantico credono di udire il suono dei flauti [14]. E l'eco di queste parole risuona nei miei orecchi e fa sì ch'io non possa udirne altre. E sii certo che, a quanto almeno mi pare in questo momento, checché tu dica in contrario, sarà fiato sprecato. Del resto, se credi ancora di poter riuscire, di' pure.

Cr. Ma, Socrate, io non so che dire.

So. E allora, Critone mio, lascia andare, e continuiamo per questa via, poiché è quella per cui Dio ci guida.

FEDONE

ARGOMENTO

In un breve dialogo introduttivo Fedone, uno dei più giovani amici di Socrate, che aveva assistito alle ultime ore del maestro, di passaggio per Fliunte probabilmente per tornare in patria, trovandosi in un circolo di persone non estranee agli studi filosofici, e amici o conoscenti di Socrate, da uno di questi, Echecrate, è pregato di narrar loro tutto ciò che si riferisse alle ultime ore del filosofo. A Fliunte sino a quel momento non era giunta che qualche notizia molto sommaria del processo e della morte di Socrate; e tutti si meravigliavano perché mai, tra la condanna e l'esecuzione della sentenza, fosse trascorso un tempo non breve. Fedone, a cui tutto ciò, che gli rammentasse il diletto maestro, riusciva oltremodo gradito, si dichiara ben lieto di contentarlo (I-II).

Comincia quindi il racconto; e accennato al perché del ritardo, alla disposizione d'animo prevalente in loro di fronte al coraggio e alla serenità di Socrate, a quelli tra gli amici presenti nell'ultimo giorno; prosegue dicendo come, ammessi di buon'ora nel carcere, trovassero il filosofo liberato allora allora dai ferri, e accanto a lui la moglie Xantippe col più piccolo dei figliuoli. Dopo che la donna fu condotta via, Socrate, che era seduto sul letto, stropicciandosi la gamba indolenzita, al piacere che ne provava notò quanto fosse strano il caso di questi due sentimenti contrari: piacere e dolore, che, mentre non vogliono mai trovarsi insieme, sono pure così legati tra loro, che non appena cessa l'uno, subentra immediatamente l'altro; e soggiunse che, se Esopo avesse avvertito ciò, ne avrebbe tratto l'argomento per una favola. Questo accenno diè occasione a Cebete di rivolgergli una domanda, che a lui qualche giorno prima era stata mossa dal poeta Eueno: come mai egli, che per l'innanzi non aveva mai scritto versi, si fosse indotto a comporne dacché era in prigione. Socrate gliene chiarì subito il motivo, e aggiunse di dire in suo nome ad Eueno che non mancasse di seguirlo al più presto nell'altro mondo. Lo strano invito sorprese Simmia, il quale era convinto che Eueno non aveva alcuna fretta di rinunziare alla vita. Questa osservazione indusse Socrate a chiedere se Eueno fosse, o no, un filosofo; e alla risposta affermativa di Simmia, dichiarò che in tal caso, non solo Eueno, ma chiunque altro, se davvero filosofo, non avrebbe accolto male il suo consiglio, giacché il vero filosofo d e s i d e r a di morire, quantunque — soggiunse — nessuno abbia il diritto di darsi morte da sé. Ma — osservò a questo punto Cebete — se la morte è un bene, perché mai non sarà lecito all'uomo di procurarselo da sé, questo bene? E Socrate, premesso che a chi, come lui, era sul punto di muovere per l'altro mondo, nulla s'addiceva meglio del m e d i t a r e e f a v o l e g g i a r e d'un tale viaggio; giustificò il suo asserto con due ragioni. Senonché la seconda di queste ragioni, e quella appunto a cui egli dava maggior peso: che noi, uomini, siamo una delle cose di proprietà degli dei, e perciò non liberi di disporre di noi stessi come ci pare e piace; sembrò a Cebete una contradizione Se dunque

noi siamo una delle cose di proprietà degli dei, come può un uomo di senno, e massime un filosofo, desiderare di sottrarsi, morendo, alla signoria di quelli che sono i migliori padroni che si possano immaginare? E Simmia, rincalzando l'obiezione del compagno, mise in rilievo come le parole di Cebete suonassero anche un rimprovero per il maestro, il quale non mostrava alcun rammarico d'abbandonare non solo gli amici, ma quei padroni ch'egli stesso riconosceva pei migliori che ci fossero. Sicché Socrate, che non poteva non ammettere la giustezza dell'accusa, sentì ch'egli aveva l'obbligo di difendersene come davanti a un tribunale (II-VII).

Questa difesa egli la iniziò affermando di credere che non tutto finisse con la vita, che anche pei morti qualcosa ci fosse, e di meglio per i buoni che per i cattivi, e che, insomma, se aveva la certezza di trovarsi nell'altro mondo in presenza di divinità non meno buone, nutriva insieme la speranza d'incontrarvisi in uomini migliori di quelli da' quali si partiva. Al che Simmia lo pregò di voler comunicare anche ad essi le ragioni d'una tale fiducia; e Socrate, respinto un suggerimento che Critone gli dava a nome dell'uomo incaricato di somministrargli il veleno, ripigliò il discorso, riaffermando dapprima che un uomo, il quale avesse realmente speso la vita intera nello studio della filosofia, doveva esser di buon animo e sperare che dopo la morte troverebbe nel mondo di là dei beni grandissimi; e continuando col chiarire il senso preciso della sua asserzione: che il filosofo desidera di morire. Difatti che cosa è morte, se non separazione dell'anima dal corpo? Ora il filosofo, il quale disprezza i piaceri del corpo e sa che i sensi sono fallaci e ch'egli non può e non deve fidarsi, se non della sola anima, quando si proponga d'indagare e conoscere l'essere; che si sforza di prescindere per quanto può dal corpo, ritenendo che la vita debba essere per lui una continua meditazione della morte; non può non desiderare di morire, perché spera che soltanto allora la sua anima, purificata e sciolta da ogni contatto materiale, riconquistata la propria natura, potrà fruire di quella piena conoscenza del vero, che era stata lo scopo di tutta la sua vita, ed è il fondamento della virtù intesa nel senso più alto di questa parola. Chi non è sorretto da una tale speranza, chi teme la morte, non è un filosofo, un amante del sapere, ma un semplice amante del corpo (VIII-XIII).

Codesto ragionamento — osservò Cebete — sarebbe giustissimo, ad un patto però: che si potesse dimostrare che l'anima sopravvive alla separazione dal corpo, e conserva anche allora potere e intelligenza. Ma questo è proprio ciò di cui da tanti si dubita, e che quindi ha bisogno d'essere dimostrato (XIV).

Per avviarsi a rispondere a questa obiezione — con cui si poneva nettamente il problema dell'immortalità dell'anima — Socrate ricordò innanzi tutto l'antica credenza della palingenesia o, come si disse più tardi, metempsicosi, che presupponeva l'esistenza oltraterrena dell'anima, per dedurne che il principio, sul quale si fondava, è universale in natura, dove ogni contrario si genera dal suo contrario, attraverso un doppio processo che va dall'uno all'altro e dall'altro all'uno. Vita e morte sono contrari; il trapasso dalla prima alla seconda è evidente; ora, se la natura non vuole esser manchevole da un lato, bisogna ammettere anche il ritorno da morte a vita, per quanto questo sfugga ai nostri sensi. E non può mancare, perché altrimenti la vita finirebbe con l'estinguersi del tutto. Se dunque le anime, dopo la morte dell'uomo, si rigenerano in nuovi esseri, bisogna riconoscere che anche allora esse continuano ad esistere in qualche luogo (XV-XVII).

Cebete non solamente non trovò nulla da ridire all'argomentazione di Socrate, ma suggerì che la preesistenza dell'anima risultava anche dalla dottrina, cara a Socrate, che la scienza non fosse che reminiscenza. E poiché Simmia dichiarò di non rammentarsene, Cebete gliene diè un accenno, riferendosi alla natura della

cognizione, e Socrate gliela espose, movendo dalla natura della memoria, e cavandone la conseguenza che, se dalla osservazione degli oggetti sensibili noi possiamo sollevarci alla cognizione delle idee, è chiaro che queste idee dobbiamo averle conosciute tutte prima di nascere, e o nascere con la cognizione attuale di esse — il che non è, perché in tal caso tutti potrebbero renderne conto senza doversele richiamare in mente mercé l'osservazione dei particolari sensibili — o averle dimenticate nel processo del nascere, e venirle via via ricordando mediante l'aiuto dei sensi, come in realtà si verifica. Secondo il ragionamento di Socrate dunque la medesima necessità logica legava la preesistenza delle idee e la preesistenza, alla vita terrena, delle anime. Senonché Simmia e Cebete obiettarono che, pur concesso che l'anima esistesse prima che noi nascessimo, non s'eliminava del tutto il dubbio ch'ella potesse perire nel separarsi dal corpo, e che perciò la dimostrazione non poteva ancora dirsi compiuta. Ma Socrate a sua volta fece loro notare che nemmeno questa obiezione reggeva, quando con la nuova si fosse unita l'argomentazione precedente (XVIII-XXIII).

Il maestro però si avvide che i suoi interlocutori non parevano del tutto tranquilli. Egli stesso probabilmente sentiva che l'argomento era tale da richiedere un più profondo esame [1]; e quando Cebete gli disse che difatti c'era in loro come un bambino, il quale aveva tuttora paura della morte; il filosofo, dopo d'avere osservato che questo bambino bisognava incantarlo in ogni modo fino a liberarlo di codesta paura, si dispose a continuare l'indagine, prendendo ad esaminare le qualità dell'anima in confronto a quelle del corpo. Voi temete ancora — egli disse — che l'anima al momento stesso della morte non si disperda e svanisca, come soffiata via dal vento. Ma che cosa si può disperdere, cioè decomporre e dissolvere? Evidentemente ciò che è composto, non ciò che è semplice. Semplice è ciò che rimane sempre costante e identico a sé; ciò che muta di continuo è invece composto. Al primo ordine di cose appartengono le idee, al secondo gli obietti del mondo fenomenico; quelle s'apprendono con l'intelletto, queste coi sensi. E poiché l'immutabile è invisibile, il mutevole visibile, è manifesto che l'anima, a differenza del corpo, somiglia alla specie di cose invisibili ed immutabili. E poiché inoltre obietto della percezione sensibile è ciò che muta di continuo, mentre quello dell'operosità intellettuale è ciò che è eternamente immutabile, cioè il mondo delle idee; anche sotto questo riguardo il corpo, composto e mutevole, è congenere al primo; l'anima, semplice e immutabile, al secondo. E quando per di più si rifletta che l'anima è fatta per comandare, ossia per esercitare una funzione propria del divino, e il corpo per servire, e da ultimo che persino il corpo e specie talune parti di esso possono resistere lungo tempo alla corruzione e al dissolvimento; come non credere che l'anima, immutabile, indissolubile, partecipe della natura divina, non debba vivere in eterno? E qui Socrate, richiamandósi di nuovo alla credenza della metempsicosi, accennò alla probabile sorte futura delle anime, delle quali quelle di coloro, che avevano vissuto una vita ligia alle passioni del corpo, era naturale che si reincarnassero in corpi d'animali selvaggi o feroci; quelle di coloro che avevano coltivato una virtù civile, in corpi d'animali mansueti o domestici, o anche di nuovo in forma umana, laddove quelle di coloro che s'erano addirittura sottratte al dominio e alle lusinghe de' sensi e, obbedendo ai dettami della filosofia, s'erano dipartite dal mondo affatto pure, dovevano presumibilmente giungere alla presenza e alla compagnia degli dei (XXIV-XXXIV).

Al discorso di Socrate tenne dietro un gran silenzio, segno dell'impressione che aveva prodotto sugli astanti. Soltanto Simmia e Cebete a bassa voce si scambiarono delle osservazioni. Socrate indovinò che in essi rimaneva ancora qualche dubbio, e li invitò a vincere qualsiasi esitazione e scrupolo, e parlare liberamente. E Simmia, dopo d'aver dichiarato che in cosa tanto difficile, quando non si potesse

avere il conforto d'una divina parola, bisognava pur contentarsi d'un ragionamento umano, che paresse il più sicuro ed il meno confutabile; espose per primo il suo pensiero. Egli osservò che anche dell'armonia, cioè d'un accordo musicale, e d'una lira poteva dirsi quello che Socrate aveva detto dell'anima. Anche l'armonia è qualcosa d'incorporeo, d'invisibile, di divino, mentre la lira è corporea, visibile, caduca; eppure l'armonia non sopravvive punto alla distruzione dello strumento. Del pari l'anima potrebb'essere il risultato d'una giusta temperanza degli elementi del corpo e dividerne la sorte. Dopo Simmia, Cebete. Anche questi si valse d'un paragone; ma, a differenza dell'amico, pure ammettendo la preesistenza ed una maggiore longevità dell'anima, obiettò che per altro niente, secondo lui, vietava che essa, dopo d'aver consumato e anche rivestito più corpi, finisse un giorno o l'altro per estinguersi (XXXV-XXXVII).

Le obiezioni di Simmia e di Cebete sconvolsero profondamente l'animo degli uditori, i quali sentirono scossa la propria fiducia non pure nelle ragioni già addotte, ma altresì in quelle che si sarebbero potute addurre. Lo stesso Echecrate, a udirle riferite da Fedone, è vinto da un eguale sgomento, e chiede con ansia se anche Socrate non ne fosse apparso turbato. Ma Fedone lo rassicura. Aggiunge anzi che non mai come in quel momento aveva avuto modo d'ammirare Socrate, prima per la compiacenza, piena di dolcezza, con cui aveva seguìto i discorsi dei due Tebani, poi per la prontezza con cui s'era accorto del turbamento comune, e infine pel garbo con cui aveva saputo far rinascere in loro la confidenza perduta. Difatti egli, poiché si fu rivolto a Fedone con un tratto che attestava insieme una grande calma ed una particolare tenerezza per questo suo giovane amico, riprese il discorso ammonendo innanzi tutto Fedone e gli altri a guardarsi dal perdere qualsiasi fiducia nel valore dei ragionamenti, a non divenire misologi, come si diventa misantropi. Perché si diventa misantropi? Perché troppo leggermente e senza l'arte di conoscere il cuore umano gli uomini si affidano ai primi in cui s'imbattono; e quando s'avvedono che questi son tutt'altro da quello che essi se li erano figurati, e incappano più volte in questo errore, finiscono per credere tutti egualmente cattivi. Altrettanto avviene dei ragionamenti. Chi se ne serve con leggerezza e senz'arte, finisce per disanimarsi e rigettarli tutti, anche quelli sicuramente incontestabili, mentre in realtà la colpa, come nel primo caso non è negli uomini, così in questo non è nei ragionamenti, ma sempre in noi, che per la nostra ignoranza ed imperizia e per essere più teneri della nostra opinione che del vero, non sappiamo distinguere come dovremmo, né procedere sempre con l'avvedutezza indispensabile. Dopo questo preambolo, riassunti i dubbi dei due giovani, Socrate chiese loro, se rigettassero tutti gli argomenti addotti o alcuni soltanto; e avutane risposta che entrambi ammettevano come indiscutibile che l'apprendimento non fosse che reminiscenza; fece notare a Simmia che questa dottrina non s'accordava punto con l'altra: che l'anima fosse un'armonia, giacché mentre quella presupponeva la preesistenza dell'anima al corpo, questa al contrario la preesistenza di quegli elementi corporei di cui l'anima, se accordo, non sarebbe che il risultato. Simmia, riconoscendo il proprio torto, avrebbe voluto acchetarsi senz'altro; ma Socrate non era sodisfatto. Inoltre — egli seguitò — se l'anima fosse un'armonia, in primo luogo non potrebbe aver natura diversa dagli elementi di cui si compone, né guidarli, ma dovrebbe necessariamente seguirli; e poi, siccome ogni anima non è né più né meno anima d'un'altra, così ogni accordo non è né più né meno accordo d'un altro. Però è innegabile che delle anime alcune sono virtuose, altre viziose; e poiché la virtù va considerata anch'essa come accordo, e il vizio come disaccordo, chi pensa che l'anima sia armonia, cioè accordo, dovrà ammettere che l'anima virtuosa sia un'armonia che accoglie in sé un'altra armonia, e l'anima viziosa un'armonia disarmonica, il che è assurdo. Ancora, se l'anima è

armonia o accordo, dal momento che ogni anima non è più né meno anima d'un'altra, ne segue che essa non sarà né più né meno accordata d'un'altra, cioè non sarà né più né meno virtuosa d'un'altra; anzi, poiché essa è già di per se stessa armonia, e l'armonia è virtù, tutte le anime saranno egualmente virtuose; e questo è un altro assurdo. E infine Socrate, tornando sulla prima argomentazione: che l'armonia non può guidare, ma deve seguire gli elementi di cui consta; pose in rilievo che l'anima = armonia non potrebbe contrastare ai desidèri, agl'impulsi, alle passioni del corpo, il che è smentito dall'esperienza d'ogni giorno (XXXVIII-XLIII).

Ben più grave era l'obiezione di Cebete; e Socrate credette di doverla riassumere daccapo. Per confutarla gli parve necessario d'affrontare direttamente il problema, e dimostrare come l'anima fosse di sua natura immortale e indistruttibile, dimostrazione che rendeva a sua volta indispensabile un esame preliminare delle cause, per cui tutte le cose si generano e si corrompono. Con l'intento di far vedere come fosse giunto alla teorica delle idee e della causa finale, egli rifece la storia del suo sviluppo intellettuale. Ammiratore da giovane della filosofia della natura, confidò di poter trovare in questa la spiegazione di tutti i fenomeni. Ma i dubbi, affacciatisi alla sua mente, gli fecero ben presto sentire l'insufficienza, e talvolta l'assurdità, delle spiegazioni comuni. In seguito la lettura d'un libro di Anassagora, che poneva la mente a sovrana dell'universo, suscitò nel suo animo le maggiori speranze. Gli parve che, se la mente ordinava tutto, ogni cosa dovesse esser disposta nel miglior modo possibile, ossia secondo la finalità propria di ciascuna. Ma anche questa speranza gli venne a mancare, quando s'avvide che quel filosofo, lungi dal valersi del principio da lui assunto, nella spiegazione dei fenomeni ricorreva a quei medesimi mezzi meccanici, a cui avevano fatto ricorso i pensatori precedenti. Sfiduciato, risolse di battere per suo conto una via nuova. E si decise a guardare gli obietti del mondo sensibile non più immediatamente in loro stessi, ma nelle loro ragioni, nelle idee, donde ciascuna cosa particolare prende il nome con cui la designiamo. Un oggetto è bello, perché partecipa della bellezza; grande, perché partecipa della grandezza, ecc. E si convinse che, guardando i gli obietti sensibili a questo modo, egli li guardava nella realtà vera, e riusciva a trovarvi quelle spiegazioni, che i tentativi precedenti non gli avevano date. Che se poi qualcuno, non potendo respingere le conseguenze, avesse impugnato addirittura l'ipotesi da cui si moveva, egli pensava che in tal caso occorresse risalire ad una ipotesi sempre più alta e comprensiva, sino a raggiungere un principio che sembrasse affatto inoppugnabile. A questo punto Echecrate non può non interromper di nuovo il racconto di Fedone, né trattenere la propria ammirazione per la lucidità e la coerenza del ragionamento di Socrate (XLIV-XLIX).

Ottenuto l'assenso dei suoi contradittori, Socrate — ripiglia Fedone — tornò alla teorica de' contrari. Può sembrare — egli argomentò — che in un medesimo soggetto reale coesistano due idee contrarie. Un uomo può dirsi grande rispetto ad uno, piccolo rispetto ad un altro. Ma qui si tratta di grandezza e piccolezza relative, non assolute. La verità è che quell'uomo partecipa d'entrambi questi concetti; e, se la grandezza che è in lui è più grande della grandezza che è nell'uno, la sua piccolezza è più piccola della piccolezza dell'altro. L'idea, invece, nel suo significato assoluto non si presta mai ad accogliere il proprio contrario. La grandezza, come tale, o che si consideri in sé o in un determinato soggetto, non diverrà mai piccolezza, ma quando questa le sopravvenga, o si ritira o perisce. Né ciò contradice a quella generazione dai contrari, di cui s'era parlato in principio, giacché allora si trattava di stati o condizioni, non di idee, non di contrari in sé. L'acqua, per esempio, dallo stato di caldo può passare allo stato di freddo, perché caldo e freddo non sono predicati essenziali di acqua; ma il caldo, come tale, non sarà mai freddo, né il dispari pari, e, insomma, i contrari non diventeranno

mai i propri contrari. Né soltanto ciò, ma per giunta nessuna cosa, pur non essendo per sé direttamente contraria ad un'altra, può ricettare il contrario di quello che è il suo predicato essenziale. Così non solo il caldo non può accogliere il freddo, né il dispari il pari; ma neppure il fuoco, di cui caldo è predicato essenziale, potrà mai, rimanendo fuoco, accogliere il freddo, né il tre, che è essenzialmente dispari, divenir pari, rimanendo tre. Posto ciò, a chi domandasse che cosa possa render caldo un corpo, invece di rispondere: Il calore, gli si può rispondere: Il fuoco; e a chi domandasse che cosa rende dispari un numero, invece di rispondergli: La disparità, gli si può rispondere: La monade. Del pari, poiché l'anima, dovunque è presente, è apportatrice di vita, o, in altri termini, ha quale suo predicato essenziale la vita, alla domanda: Che cosa fa che un corpo sia vivo?, invece di rispondere: La vita, si può rispondere: L'anima. Orbene, se del fuoco o del tre, com'è dell'anima, predicato essenziale fosse la vita, si dovrebbe con ragione affermare che, sopravvenendo il contrario di quel contrario, che è in loro e che nel primo caso è il freddo, nel secondo il pari; né l'uno né l'altro accoglierebbe la morte; ma poiché solo dell'anima è tal predicato la vita, solo dell'anima possiamo affermare che non accoglie morte. Ma ciò che non accoglie morte è immortale, e l'immortale naturalmente indistruttibile; l'anima dunque è immortale e indistruttibile. La conclusione fu ammessa da Cebete, e, non senza qualche riserva, anche da Simmia, riserva che Socrate riconobbe legittima, soggiungendo anzi che occorreva fare ogni sforzo per esaminare ancora e meglio l'importantissimo problema (L-LVI).

Ad ogni modo — continuò Socrate — poiché l'anima c'è apparsa immortale, bisogna averne gran cura, perché, andando nell'Ade, porti con sé quanto più è possibile d'intelligenza e di virtù, le sole cose che in quel mondo abbiano pregio. E qui egli, su richiesta di Simmia, espose quale immaginava potesse essere la configurazione generale della terra e la sorte futura delle anime. E in questo mito, in questa favola, in cui appaiono fuse opinioni personali e credenze comuni a quei tempi, egli si studiò di chiarir anche meglio che non avesse fatto prima (capp. XXIX-XXXIV) il destino serbato ai morti. Prima li aveva distinti in due classi: da un lato i filosofi, dall'altro la comune degli uomini, più o meno buoni o cattivi. Nel mito la distinzione è accompagnata da maggiori particolari. Tra' morti quelli, che sieno vissuti mediocremente o si sieno macchiati di colpe e anche di delitti gravi, ma non imperdonabili, dopo d'aver conseguito il premio delle buone azioni o espiato i falli commessi attraverso prove e castighi più o meno durevoli e gravi, si redimono e ritornano sotto varie forme nel mondo; altri, che per la profonda malvagità loro sono giudicati addirittura insanabili, piombano nel Tartaro per non uscirne mai più. I buoni invece, cioè quelli che si sieno segnalati per la santità della loro condotta, vanno ad abitare sulla v e r a superficie terrestre; e tra questi, coloro che si sono separati dalla vita puri affatto e mondi per opera della filosofia, ottengono in sorte dimore anche più belle. Che la cose stieno proprio così — Socrate concluse — nessun uomo di senno oserebbe affermarlo, ma che sieno press'a poco tali, ora che l'anima s'è dimostrata immortale, si può e si deve crederlo, ed il crederlo è un bel rischio. E con simili credenze conviene incantar se medesimi per poter movere con serenità incontro alla morte (LVII-LXIII).

Esposta in tal modo tutta la conversazione, Fedone termina il racconto narrando gli ultimi atti e detti di Socrate, l'uomo — egli aggiunge con parole così misurate e commoventi ad un tempo — più savio e più giusto di quanti ne avessero conosciuti a quei tempi (LXIV-LXVII).

Come si vede da questo riassunto, la tesi filosofica del dialogo è la dimostrazione dell'immortalità, o meglio, secondo il concetto platonico, dell'eternità dell'anima; tutto il resto è subordinato a questo scopo. La serena letizia di Socrate,

che della morte imminente parla come della liberazione da un carcere, né si rammarica quanto dovrebbe di separarsi da persone care e sottrarsi alla signoria di padroni giusti e premurosi quali sono gli dei, perché, essendo vissuto, da vero filosofo, unicamente nell'amore del vero e nella pratica del bene, nutre la speranza d'incontrarsi nell'altra vita con uomini anche migliori, e la certezza di trovare in quelle divinità padroni altrettanto buoni e premurosi; ha la sua radice nella fiducia che l'anima sopravviva al corpo, e conservi potere e intelligenza. Ma — obietta Simmia — è proprio questo che richiede una dimostrazione non facile, se codesta fiducia di fronte alla morte non dev'esser priva d'ogni fondamento di ragione. E così naturalmente Socrate è tratto a dover dimostrare perché egli confidi che l'anima sia immortale, e nel senso appunto voluto dal suo interlocutore. E lo fa adducendone tre prove che si compiono a vicenda, e si fondano tutte sulla teorica delle idee, sebbene in misura diversa. La prima è desunta dalla generazione dei contrari abbinata con la dottrina della reminiscenza. Dalla generazione dei contrari che, nel caso di vivo-morto, presuppone « un sostrato che si disciolga da loro alternatamente e renda l'alternativa possibile »[2], risulta che l'anima nel trapasso da vita a morte non si estingue, ma continua ad essere dovechessia, o, secondo la credenza comune, nell'Ade; dalla dottrina della reminiscenza, che l'anima come principio attivo ed intelligente preesisteva alla vita corporea; dall'una e dall'altra insieme, che dunque, e prima e dopo la morte dell'uomo, l'anima era dotata di potere e d'intelligenza. La seconda prova si fonda sulle qualità dell'anima in confronto con quelle del corpo, e soprattutto sull'affinità dell'anima con le idee. L'anima è semplice com'è semplice l'essere, cioè l'idea. E poiché, per una dottrina comune ai filosofi presocratici, solo il simile conosce il simile, l'anima che conosce le idee non può non essere simile a queste, e quindi al pari di queste semplice, indecomponibile, partecipe del divino e non soggetta a perire.

Il dubbio di Simmia: che in fin dei conti i processi psichici possano essere un prodotto di fattori materiali, sicché non sia necessario di ricorrere ad un'essenza particolare per spiegarsene l'esistenza; dà modo al filosofo d'insistere sulla sostanzialità dell'anima, e porre in luce le contradizioni a cui va incontro chi ponga che l'anima risulti dall'accordo e dalla temperanza degli elementi corporei.

La terza prova, in risposta a Cebete che, pur ammettendo l'immaterialità e la sostanzialità dell'anima, le negava l'eternità; riguarda direttamente la natura dell'anima, e si basa sulle conseguenze logiche della teorica delle idee e sulla legge di contradizione. Se, « come s'è visto nel primo argomento, i contrari possono esistere l'uno dopo l'altro in una sostanza diversa dall'uno e dall'altro », considerati invece in sé, cioè come idee contrarie, non solo s'escludono a vicenda, ma fanno sì che anche le singole cose, a cui aderisca come predicato essenziale uno di essi contrari, una di esse idee, non accolgano mai il contrario di quello che è predicato essenziale in loro. Perciò l'anima, che implica essenzialmente l'idea di vita, non accoglierà mai la morte, ch'è il contrario di quello che è il suo predicato essenziale. Ma ciò che non accoglie morte è immortale, e l'immortale, indistruttibile; dunque l'anima è immortale e indistruttibile [4].

Ora, a prescindere da qualsiasi obiezione sulla validità di codeste prove, che cosa attestano esse? Che questo principio universale di vita e d'intelligenza che chiamiamo anima, è eterno. Ma poteva un tal risultato esser sufficiente a calmare le apprensioni e i timori di quel fanciullo che, secondo la viva immagine di Cebete, si annida nel cuore di ogni uomo? Certamente no. Per raggiungere questo scopo, per incantare codesto fanciullo, Socrate doveva dimostrare la probabilità almeno che anche l'anima d'ogni uomo sopravvivesse al corpo conservando la sua coscienza individuale. Che a questa probabilità Socrate credesse non è escluso

dall'*Apologia* platonica, ma si rileva nettamente dal nostro dialogo, dove a principio della propria difesa egli afferma che, se non si rammarica troppo di dover morire, gli è perché nel mondo oltraterreno ha la certezza di trovarsi con divinità non meno buone, e la speranza d'incontrarvisi con uomini anche migliori. Orbene, se la prima di queste affermazioni può anche, dopo tutto, significare che le anime individuali, rientrando con la morte nel mondo della verità e dell'essere, finiscano per sommergersi nello spirito universale; la seconda non può attestare, se non la fede nella sopravvivenza cosciente delle singole anime. E questa fede, di cui per altro Socrate sentiva di non poter dare una prova dialetticamente rigorosa, ma che illumina e riscalda quelle considerazioni di carattere etico-religiose, le quali s'intrecciano con le prove filosofiche, nonché il grande mito finale; gli era ispirata non solo da credenze tradizionali, ma anche da motivi, se si vuole, sentimentali, dalla persuasione che nell'oltretomba la sorte dei buoni non potesse esser pari a quella dei cattivi, che l'ordine morale, turbato in questo mondo, verrebbe reintegrato nell'altro, e che sarebbe un troppo gran guadagno pei malvagi, se essi con la morte dovessero sottrarsi alle conseguenze della loro trista condotta. Certo, né a Socrate né ai suoi uditori, poteva, io credo, sfuggire la considerazione che quelle anime, le quali in vita s'erano lasciate sedurre o soggiogare dalle passioni, dovevano, almeno temporaneamente, nelle loro periodiche e successive incarnazioni in altri corpi, perdere la coscienza della propria individualità. Ma di fronte a queste egli ammette che ad altre anime fosse riservata una condizione immutabile; e sono, da una parte, quelle di coloro che si macchiarono di colpe incancellabili, e che perciò sono puniti in perpetuo nel Tartaro; e, dall'altra, le anime di quanti vissero santamente, e in particolare quelle di coloro che di vita uscirono appieno purificati dalla filosofia e a cui è promessa una beatitudine eterna. E forse non è superfluo notare che Socrate non afferma che tutti gli uomini non dovessero temere la morte; afferma che non doveva temerla, e doveva anzi desiderarla, il vero filosofo, cioè chi, come lui, s'era studiato sempre di serbare l'anima pura da ogni inquinamento corporeo. Di anime siffatte, dunque, egli non trovava alcun motivo per non presumere che dovessero conservare la coscienza del proprio essere. Con questa speranza e con questa credenza egli era vissuto e aveva incantato se stesso; con questa speranza e con questa credenza egli s'augurava e confidava che vivessero e incantassero se stessi tutti i suoi amici per vincere la paura della morte e andarle incontro con serena fiducia.

La conversazione, che forma oggetto di questo dialogo, non è, come s'è visto, riprodotta in maniera diretta, ma è narrata, e narrata da uno che vi si era trovato presente. Questa forma, che ha in sé una inverosimiglianza manifesta e degl'inconvenienti che non sfuggirono allo stesso Platone, in questo caso però dové sembrargli preferibile, sia perché gli lasciava maggior libertà d'inserirvi delle considerazioni destinate a interromperne il carattere strettamente scientifico e infonderle maggior vita e un più vario movimento, sia soprattutto per porre ad una certa distanza la rappresentazione della morte di Socrate, e così mitigare in qualche modo ciò che un tale avvenimento aveva di troppo doloroso per quelli che v'assistevano. Era un canone dell'arte drammatica antica, né Platone poteva trasgredirlo in questo che è il più intensamente drammatico dei suoi dialoghi. La grande e originale figura di Socrate, che aveva speso l'intera vita nella ricerca del vero, nella pratica del bene, nel desiderio e nel tentativo di rinnovare su basi incrollabili la coscienza dei suoi concittadini, e da ultimo aveva suggellato col sacrificio della vita la fede nei propri ideali s'era impressa con tratti così profondi nell'animo e nella fantasia del suo giovane alunno, da trasformarvisi ben presto in quella del vero e perfetto sapiente. Di questa immagine egli aveva già tra gli altri ritratto due lati d'un particolare interesse, presentandoci nell'*Apologia* il filosofo, che di fronte

ai suoi giudici non crede di dover comperare l'impunità con la rinunzia alla propria missione, e nel *Critone* il cittadino che rifiuta di sottrarsi ad una pena che, per quanto ingiusta, tuttavia gli era stata inflitta legalmente e da un potere legalmente costituito. Era perciò naturale che, quando Platone, nei suoi anni maturi [5] e dopo d'aver dato una forma concreta alla teorica delle idee, ripensò al tormentoso problema dell'oltretomba, questo gli richiamasse vivo alla mente il ricordo della fine di Socrate, e gli si presentasse come il dramma del sapiente al cospetto della morte. Che Socrate nel suo ultimo giorno avesse in realtà trattato, più o meno a lungo, del destino futuro dell'anima, e se in tal caso le ragioni, esposte o accennate da lui, fossero, almeno in germe, quelle che Platone gli attribuisce, quantunque non sia né inverosimile né improbabile [6], non c'è attestato da altri; anzi i motivi che il maestro adduce, così nei *Memorabili* come nell'*Apologia* senofontea, per giustificare la propria indifferenza di fronte alla morte, paiono addirittura escluderlo. Si aggiunga che Platone stesso, avvertendo di non essersi trovato presente nel carcere, oltre a notare un particolare storico, ha voluto, pare, lasciarci intendere che egli si serbava la maggiore libertà nella trattazione del tema; e l'uso, ch'egli fa della sua teorica delle idee, lo conferma. Ad ogni modo un'indagine sulle considerazioni, con cui eventualmente Socrate confortava la sua fede o propensione a credere nell'immortalità dell'anima anche individuale, non può approdare a un risultato sicuro; ed è comunque, una questione secondaria. Bastava che Socrate codesta fede o propensione l'avesse; e ciò è indiscutibile. E movendo da essa, Platone ci ha dato un'ammirabile opera d'arte, che del dramma ha non solo i caratteri esterni, ma l'interesse e la passione. L'azione difatti comincia con un prologo, costituito dal racconto di Fedone sino alla risposta di Socrate, il quale spiega il perché s'è indotto a comporre dei versi. Con l'invito, da lui diretto ad Eueno, s'inizia il primo atto del dramma, che termina con l'esposizione delle ragioni per le quali il vero filosofo desidera di morire. Il secondo atto va dalla domanda di Cebete, che pone il problema dell'immortalità dell'anima, alla risposta di Socrate, che con la seconda delle prove addotte crede d'aver risoluto codesto problema e, con la considerazione che v'aggiunge, giustificato la propria fiducia nella sorte futura di quelle anime, che dalla vita si dipartono pure d'ogni corruzione corporea. A questo punto l'intimo contrasto tra la visione superiore, che il filosofo ha della vita e dell'anima, e il concetto comune, che ne avevano i due giovani Tebani, e che trovava senza dubbio una rispondenza negli astanti, in quel coro, il quale raccoglieva persone delle più varie condizioni sociali e tendenze, e che, sebbene non interloquisca, pure seguiva il dibattito col più vivo interesse; sembra definitivamente superato. « Anzi in nessun punto del dialogo — osserva il Bonghi — la persuasione di Socrate e quella ch'egli insinua nell'animo dei suoi uditori, paiono più intere » [7]. Senonché l'impressione profonda, prodotta dalle parole di Socrate, è d'un tratto distrutta prima dalla brillante obiezione di Simmia, e poi da quella assai più grave di Cebete, che gittano di nuovo gli animi di tutti in quella angosciosa incertezza, da cui si lusingavano d'essere usciti. Dunque la fiducia, ch'essi avevano concepita, era vana; e la delusione, che con loro colpiva il maestro, doveva essere sentita da costui tanto più dolorosamente, quanto più s'era illuso sulla realtà di quegli ideali a cui sacrificava la vita. E qui è appunto il nodo, che appare quasi inestricabile, del dramma. Le osservazioni di Fedone sul contegno con cui Socrate ascolta i dubbi dei due Tebani, e le considerazioni del maestro sul valore dei ragionamenti aprono il terzo atto, che attraverso la rapida confutazione di Simmia e l'avvincente esposizione del processo intellettuale, per il quale il filosofo dalle insufficienti dottrine dei fisici s'era levato alla teorica delle idee e delle cause finali, si svolge tra la crescente ammirazione degli uditori sino alla prova definitiva nell'identificazione del-

l'anima con la vita, all'immaginoso racconto sulla sorte oltraterrena delle anime e alla conclusione etica che Socrate ne cava. E il dramma si chiude con quella specie d'epilogo costituito dagli ultimi atti e dalle ultime parole di Socrate, in cui riecheggiano alcuni tra' motivi del prologo.

In questo dialogo, a cui per il movimento drammatico non si possono ravvicinare se non il *Protagora* ed il *Convito,* ma che li supera entrambi per l'interesse dell'argomento e per la commozione che vi domina da un capo all'altro; Platone ha messo a profitto tutte le risorse del suo genio per darci un'opera così compiuta, così proporzionata ed armonica in ogni sua parte, da destare in chi legge l'impressione che non si possa né aggiungervi né toglierví nulla. Ogni particolare ha la sua ragion d'essere, anche quelli che sono affatto secondari, come il tempo e il luogo, in cui s'immagina avvenuto il racconto, e le persone che lo provocano e colui che lo narra. Difatti il tempo: qualche mese dopo la morte di Socrate, è tale da contribuire anch'esso ad attenuare alquanto l'impressione di quel tristissimo caso; la città di Fliunte era un centro in cui, al pari di Tebe, si serbavano vive le tradizioni pitagoriche [8]; Pitagorei erano Echecrate [9] e probabilmente gli altri che formavano circolo intorno a lui; e si sa che Pitagora e i suoi seguaci erano stati forse i soli tra' pensatori precedenti che si fossero occupati della sorte delle anime. Fedone [10], anche a prescindere dal fatto che forse era legato da particolare amicizia con Platone, come aveva ingegno filosofico, aveva insieme, pare, attitudini letterarie non comuni; e se per quello cedeva a qualche altro dei presenti, ad Euclide, per esempio, e ad Antistene [11], per queste doveva sembrare più adatto a riprodurre una conversazione del genere di quella che s'era svolta nel carcere. D'altro lato, mentre non aveva il carattere così passionale e così poco equilibrato d'Apollodoro, era avvinto al maestro da un affetto non meno intenso e per giunta da una singolare gratitudine; e Socrate doveva ricambiarlo d'una tenerezza della quale è prova il più gentile episodio di questo dialogo. Persino l'accenno ad Aristippo e Cleombroto che, pure essendo vicinissimi ad Atene, non avevano, pare, sentito il dovere di correre a confortare le ultime ore del maestro, contribuisce a gittar luce sul carattere di quel notissimo gaudente e del suo compagno. Tutti coloro che, comunque, prendono parte all'azione, anche se dipinti con qualche tratto appena, sono però sempre caratterizzati con mano sicura, compresi quel rozzo servo, incaricato di preparare il veleno, e il custode del carcere che trova parole così accorate e non sa trattenere le lagrime nel dare l'ultimo addio al filosofo. Tutti — come bene osserva il Valgimigli [12] — non sono simboli, ma persone « che sì ragionano, ma anche sono agitate e travagliate e commosse, e hanno un'ansia di ricerca che non le interessa solo intellettualmente, ma le prende e conquide nella più viva anima ».

Critone e Apollodoro anche qui ci si mostrano quali ci appaiono, il primo nel dialogo che s'intitola da lui, il secondo nel *Convito*; l'uno eccellente uomo e devotissimo a Socrate, ma abituato a non perder di vista la realtà, e fatto più per subire il fascino del suo grande e vecchio amico, che per misurarne tutta l'altezza intellettuale e morale; l'altro entusiasta del maestro, la sola persona che ammirava e pregiava, ma carattere oltremodo impressionabile e insomma, come lo definiremmo oggi, un neurastenico. — Cebete e Simmia, il deuteragonista, diremmo, e il tritagonista di questo dramma, erano già stati tra gli uditori di Filolao, un Pitagoreo illustre, che, profugo da Taranto o da Crotone, era vissuto qualche tempo a Tebe, dove aveva diffuso le dottrine della sua scuola. Più tardi i due giovani s'erano insieme recati apposta ad Atene, attrattivi dalla fama di Socrate, con cui s'erano stretti di così affettuosa amicizia da non esitare a porre a disposizione di lui le proprie ricchezze per salvarlo dal carcere e dalla morte. E, come

già iniziati alle dottrine pitagoriche, erano i più indicati a sostenere una discussione sull'immortalità dell'anima. Dei due, Cebete c'è ritratto come il più acuto d'ingegno e il meno facile a cedere il campo. È lui che mette la questione fondamentale nei suoi termini precisi, ed è lui che oppone a Socrate la più grave delle obiezioni [13]. — A Simmia nel *Fedro* (cap. XIX) s'accenna come all'uomo più abile nel promovere dei ragionamenti, il che attesta del suo ardore pei problemi filosofici; qui figura quale un dialettico meno sottile del suo compagno, e più remissivo, con una innegabile inclinazione all'ascetismo, che traspare e dalla sua osservazione che in argomento simile il più valido conforto potrebbe soltanto trovarsi in una divina parola, e dalla riserva con cui accoglie la dimostrazione finale di Socrate, e dalla premura con cui sollecita il maestro perché esponga ciò ch'egli pensa intorno alla figura della terra e alla sorte oltramondiale delle anime [14]. E tra tutti, com'è naturale, grandeggia la figura di Socrate. La padronanza ch'egli serba di sé anche nei momenti di maggior commozione, la serenità dinanzi alla morte imminente, non scompagnata mai da una dolce ironia, la sollecitudine con cui cerca di risparmiare a tutti dei fastidi, il rispetto per i suoi amici nell'animo dei quali non vorrebbe a nessun costo lasciare il pungiglione del falso, il profondo sentimento religioso e l'ansia della ricerca, che culmina in quella raccomandazione ai suoi contradittori di non avere nessun riguardo di lui e della delusione, a cui potrebbe andare incontro, ma unicamente del vero, la sicurezza con cui domina e guida la discussione; sono tratti certo caratteristici della personalità storica di Socrate, ma raggruppati e messi in rilievo con tanta arte da far di lui l'immagine del sapiente perfetto. Persino il dubbio tranquillo che il filosofo manifesta in quelle parole, nelle quali s'assomma tutta la sostanza dei suoi ragionamenti: che il credere all'immortalità dell'anima e il vivere una vita pura in questa fede è un bel rischio, è una pennellata d'una singolare e profonda efficacia. Esso « non scema, — come dice egregiamente il Bonghi — ma accresce l'effetto di tutta la conversazione... La forza morale dell'uomo, che, pur nutrendo questo dubbio nel cuore, non se ne lascia vincere, ma opera come quel dubbio non esistesse, appare più grande. L'attrattiva del vero e del bene per sé sulla volontà di lui si sente più forte, appunto perché il bene e il vero non sono accompagnati dalla sicurezza del premio. La figura di Socrate che, dopo cercato per ogni via che mai debba succedere dell'anima sua dopo l'ingiusta morte che è prossimo a subire, non riesce se non a concepirne una speranza, e in fine della sua vita pensosa ed onesta chiama questa un bel cimento, ne diventa più alta e più bella. La si vede allontanare con una malinconia infinita, ma dolcissima; le si manda un addio, di cui si spera tuttora, che non debba essere l'ultimo, quantunque non si è liberi da un ansioso timore, che potrebbe anche essere l'ultimo » [15].

ECHECRATE, FEDONE.

I. *Ech.* E c'eri proprio tu, Fedone, con Socrate il giorno, in cui bevve il veleno nel carcere, o ne udisti da altri?

Fe. C'ero proprio io, Echecrate.

Ech. E, dunque, che cosa disse il nostro amico prima di morire? e come finì? Sarei così contento d'udirlo! Perché né alcuno dei Fliasii frequenta ora per nessun motivo Atene, né da parecchio tempo c'è venuto di là alcun ospite, che fosse in grado di riferircene qualcosa di preciso, all'infuori di questo: che, bevuto il veleno, morì. Del resto non sapeva dirci nulla.

Fe. Sicché non avete sentito nemmeno come si svolse il processo?

Ech. Questo sì, poiché ci fu riferito da un tale; e ci meravigliavamo anzi, come, sebbene la condanna fosse stata pronunziata da un pezzo, tuttavia la sentenza, pare, non venne eseguita se non molto dopo. Perché mai, Fedone?

Fe. Per una coincidenza puramente casuale, Echecrate. Fu difatti per caso che il giorno precedente al giudizio fosse coronata la poppa della nave, che gli Ateniesi mandano a Delo [1].

Ech. E che nave è codesta?

Fe. Quella in cui, a detta degli Ateniesi, Teseo, un tempo, andò a Creta conducendovi quelle « sette coppie » [2], e salvò loro e si salvò egli stesso. E perciò in quella circostanza, a quanto si racconta, i cittadini fecero voto ad Apollo che, se per fortuna Teseo e i suoi fossero tornati salvi, non avrebbero mancato di mandare ogni anno un'ambasceria sacra a Delo; e questa è appunto l'ambasceria che sempre, anche ora, da quel giorno essi mandano tutti gli anni al dio. Orbene, da quando comincia la solennità, è legge per loro che in quest'intervallo la città si serbi pura, e non si eseguano condanne capitali prima che la nave non giunga a Delo e non ritorni qui [3]; il che talvolta piglia gran tempo, quando per caso la trattengano de' venti contrari. E la solennità comincia dal momento che il sacerdote d'Apollo corona la poppa della nave; e questo, come dicevo, avvenne proprio il giorno innanzi al dibattimento; e però Socrate rimase a lungo in carcere tra la condanna e la morte [4].

II. *Ech.* E i particolari di questa morte, Fedone? Che cosa diceste? che faceste? E dei suoi devoti chi gli fu accanto? O i magistrati non vollero permettere che v'assistesse alcuno, e finì senza il conforto d'un amico?

Fe. Oh! no; ce n'erano, e parecchi.

Ech. Ebbene, tutto questo cerca di riferircelo il più fedelmente che puoi, se non hai qualcosa da fare.

Fe. Ma non ho da far nulla, e m'ingegnerò di raccontarvi tutto, poiché il ricordo di Socrate, o che ne parli io stesso o che ne oda da altri, è per me sempre la cosa più gradita del mondo.

Ech. Ed è così, Fedone, anche per noi che t'ascoltiamo. Ma tu procura di esporci tutto con la maggiore precisione possibile.

Fe. In verità quello ch'io, in me, provai per essermi trovato lì presente, ha del meraviglioso. Giacché, pure assistendo alla morte d'un uomo a me caro, non mi entrò nell'animo alcun senso

di commiserazione, perché quell'uomo m'appariva beato, Echecrate, e per il suo contegno e pe' suoi discorsi, tanto fu impavida e nobile la fine di lui; sicché avevo l'impressione ch'egli, pure andando all'Ade, non v'andasse senza una sorte divina, ma anche colà sarebbe stato felice, se altri mai. Perciò, ripeto, non m'entrò nell'animo alcun senso di commiserazione, come parrebbe naturale in chi assiste ad una scena luttuosa, ma d'altronde nemmeno alcun senso di diletto, quantunque ci occupassimo, come d'ordinario, di filosofia, ché tali furono i nostri discorsi. Era invece il mio un sentimento affatto nuovo, un misto insolito di piacere e di dolore insieme, nel pensare che quell'uomo sarebbe finito tra poco. E tutti i presenti eravamo suppergiù nella stessa disposizione d'animo: ora ridevamo, ora piangevamo; e, più di tutti, uno di noi, Apollodoro; tu devi, credo, conoscere l'uomo e il suo carattere[5].

Ech. E come no?

Fe. Orbene, Apollodoro non faceva che questo; ed io medesimo e gli altri eravamo assai commossi.

Ech. E chi, Fedone, ci si trovava presente?

Fe. De' paesani c'era, come dicevo, questo Apollodoro, e anche Critobulo[6] col padre, e di più Ermogene, Epigene, Eschine e Antistene, e oltre a questi Ctesippo il Peaniese, Menesseno e altri del luogo[7]. Platone era, credo, ammalato.

Ech. E forestieri ce n'erano?

Fe. Sì, Simmia tebano e Cebete e Fedonde, e da Megara erano venuti Euclide e Terpsione[8].

Ech. E dimmi: Aristippo e Cleombroto[9] c'erano?

Fe. No, di sicuro; si diceva fossero in Egina.

Ech. E c'era nessun altro?

Fe. Se mal non ricordo, non c'erano che questi.

Ech. Ed ora su, quali, dici, furono i vostri discorsi?

III. *Fe.* Mi proverò a narrarti distesamente ogni cosa dal principio. Sempre, anche nei giorni precedenti, io e gli altri eravamo soliti di recarci da Socrate, riunendoci di buon mattino nel tribunale — in cui anche s'era svolto il giudizio — attiguo alla prigione. E lì ci trattenevamo ogni giorno, ragionando tra noi, finché non s'aprisse il carcere; ché non s'apriva mai molto presto. Appena aperto, entravamo da Socrate, e passavamo quasi sempre tutta la giornata con lui. Quel giorno però ci radunammo anche un po' prima del solito, perché la sera precedente, uscendo dal carcere, avevamo saputo dell'arrivo della nave da Delo, e c'eravamo intesi di trovarci nel posto abituale il più presto possibile. E ci fummo; e il carceriere, quello che ci soleva introdurre, venutoci incontro, ci disse d'attendere e non entrare, finché non ci avesse avvertito lui. Gli Undici, soggiunse, fanno togliere i ferri a Socrate, e danno le disposizioni, perché oggi muoia. — Non molto dopo tornò e ci fece entrare. Entrando, trovammo Socrate sciolto allora allora, e Xantippe — tu la conosci — che aveva seco il figliuolo più piccolo[10] e gli sedeva accanto. Come ci vide, Xantippe ruppe in grida e lamenti, e si mise a dire di quelle cose che sogliono le donne: Socrate, ecco l'ultima volta che i tuoi amici parleranno con te, e tu con loro... E Socrate, voltosi a Critone: Critone, gli disse, che qualcuno la rimeni a casa. — E mentre alcuni de' domestici di Critone conducevano via la donna che gridava e si percoteva; Socrate, levandosi a sedere sul lettuccio, piegò a sé la gamba e si diè a fregarla con la mano; e frattanto diceva: Che strana cosa, amici, par che sia quello che la gente chiama piacere, e in che meraviglioso rapporto per natura con quello che sembra il suo contrario: il dolore! E pensare che entrambi insieme non vogliono mai trovarsi nell'uomo; ma quando qualcuno insegua l'un d'essi e lo prenda, costui si trova in certo modo costretto a prender sempre anche l'altro, quasi che, sebbene sieno due, pure si trovino legati allo stesso capo. E mi pare, dice, che se Esopo ci

avesse pensato, ne avrebbe composto una favola: come la divinità, volendo rappaciare questi due che sono in guerra tra loro e, non riuscendoci, avesse legato insieme le loro teste; sicché in chiunque capiti l'uno, segua poi immediatamente anche l'altro. Ed è, sembra, quello che s'è verificato in me pure, poiché al dolore, che i ferri mi procuravano nella gamba, sento che ora va subentrando il piacere.

IV. Al che Cebete, prendendo la parola: Per Zeus, Socrate, disse, hai fatto bene a rammentarmelo. Giacché a proposito delle poesie che hai fatte, verseggiando e musicando le favole d'Esopo, e componendo l'inno ad Apollo [11]; alcuni, e ier l'altro anche Eueno [12], mi domandavano, con quale intento, dacché sei qui, ti fossi messo a comporre dei versi, mentre per l'innanzi non ne avevi mai fatti. Se dunque ti preme ch'io risponda qualche cosa ad Eueno, quando di nuovo me ne chieda — e so che me ne chiederà di sicuro — dimmi che cosa gli devo dire.
E tu digli la verità, Cebete, egli rispose: che li ho fatti non certo per competere con lui e coi suoi poemi — sapevo bene che non era facile — ma solo per rendermi conto del significato di taluni miei sogni, e mettere in pace la mia coscienza, se mai fosse questa appunto la musica a cui spesso questi sogni m'ordinavano d'attendere. Ed ecco, in sostanza, quali erano. Spesso nella mia vita passata m'era apparso il medesimo sogno, ora in una forma, ora in un'altra, ma per ripetermi sempre la stessa cosa: « Socrate », mi diceva, « fa' e coltiva musica ». Ed io allora quello che facevo, questo precisamente credevo ch'esso m'esortasse e m'incitasse a fare, come si suole con quelli che gareggiano nella corsa; e così il sogno m'incitasse a fare ciò che già facevo: a coltivar musica, convinto, com'ero, che la filosofia fosse la più alta musica [13] ed io non coltivassi che musica. Ora però, dopo il giudizio, poiché la festa del dio ritardava la mia morte, mi parve che, se dunque il sogno insisteva ancora nell'impormi di fare questa specie popolare di musica, io non dovessi disobbedirgli, ma farla, e fosse più sicuro per me di non andarmene da questo mondo prima d'aver messo a posto la mia coscienza col comporre de' versi, in obbedienza al sogno. Così, per prima cosa, composi un inno in onore del dio di cui ricorreva la festa; ma dopo, riflettendo che un poeta, se vuol esser poeta, deve comporre favole e non ragionamenti, e non me ne sentendo capace, a quelle favole d'Esopo che avevo a mano e sapevo, le prime di cui mi sovvenni, a queste detti una veste poetica.

V. Ecco, Cebete, quello che devi dire ad Eueno; e che stia sano, e, se è saggio, mi segua al più presto. Io, come pare, me ne vado via oggi, dacché gli Ateniesi vogliono così.
E Simmia: Eh, Socrate!, disse; che bell'invito per Eueno! Io mi son trovato spesso con lui, e per verità, da quanto ho capito, mi sembra ben poco disposto a darti retta.
Ma come?, domandò Socrate; non è filosofo Eueno?
Direi di sì, rispose Simmia.
E allora non Eueno soltanto vorrà seguirmi, ma ogni altro che s'occupi degnamente d'un tale studio. Non però, credo, farà violenza a se stesso, poiché ciò, dicono, non è lecito. — E, nel dir questo, mise i piedi in terra, e così seduto continuò a discorrere.
E Cebete: O come, chiese, si conciliano queste due cose, Socrate: che, mentre non è lecito far violenza a se stesso, il filosofo poi debba voler seguire chi muore?
E che, Cebete? Né tu né Simmia avete mai udito nulla a questo proposito, quando eravate con Filolao?
Nulla almeno di definitivo, Socrate.
In verità anch'io ne parlo solo per udita. Pure quello che m'è occorso di sentirne, non ho alcuna difficoltà di ripeterlo a voi. E può darsi che, a chi è sul punto di muovere per il mondo di là, sia bene, a preferenza di tutto, meditare e favoleggiare di questo viaggio

e dimora colà, quale noi ci figuriamo che sia. E, del resto, che si potrebbe far di meglio sino al tramonto del sole? [14].

VI. Perché mai dunque, Socrate, s'afferma che non è lecito darsi morte da sé? Difatti anch'io, come tu mi chiedevi or ora, udii e da Filolao, mentr'era tra noi, e prima ancora da altri, che non si dovesse fare; ma non ho mai sentito da nessuno nulla di preciso a questo proposito.
Eppure bisogna farsi animo, diss'egli; e chissà che tu non possa sentirne di più. Intanto forse ti sorprenderà che solo questo principio tra tutti gli altri non ammetta eccezioni, e non accada mai all'uomo, come in altri casi, che in certe condizioni e per certuni sia meglio morire che vivere; e per questi medesimi, pe' quali meglio varrebbe morire, ti parrà forse strano che non possano, senza commettere un'empietà, procurare a se stessi un tal bene, ma debbano invece attendere un altro benefattore.
Al che Cebete con un lieve sorriso: Giuraddio! [15], esclamò, alla sua maniera paesana.
E in effetti, Socrate riprese, ciò può sembrare a prima vista assurdo; eppure non è senza un fondamento di ragione. Quella massima che a questo riguardo s'ode in certi misteri: che noi uomini siamo qui come in una prigione [16], e non ci sia perciò lecito di liberarcene da noi stessi e tanto meno scapparcene; è, pare a me, qualche cosa di troppo alto e non facile a vederci chiaro [17]. Ma, a buon conto, ciò che, a me almeno, mi pare ben detto, Cebete, è questo: che sono dei quelli che hanno cura di noi, e noi, gli uomini, siamo una delle cose di proprietà degli dei. O a te non pare?
A me sì, rispose Cebete.
Orbene, ripigliò Socrate, anche tu, se qualcuno de' tuoi servi s'uccidesse, senza che tu gli avessi dato segno di volere che morisse, non ti adireresti con lui e non lo puniresti, se ne avessi il modo?
Senza dubbio, rispose.
Perciò dunque non è forse irragionevole il dire che uno non debba darsi morte da sé prima che un dio non gliene abbia mandato qualche necessità, com'è ora il caso per noi [18].

VII. Questo, sì, mi par giusto, disse Cebete. Ma quel che tu dicevi poc'anzi: che i filosofi debbano volentieri desiderar di morire, questo, Socrate, ha dell'assurdo, se conforme a ragione è ciò che anche or ora si diceva: che è la divinità quella che ha cura di noi, e noi siamo una delle cose sue. E, difatti, che i più savi tra gli uomini non debbano dolersi d'uscire da quella servitù, per cui dominano su loro i migliori dominatori che ci sieno: gli dei, non è ragionevole. Giacché nessun uomo di giudizio vorrà credere di potersi governar meglio da sé, quando sia diventato libero. Forse uno stolto può illudersi che sia preferibile per lui di dover fuggire dal padrone, e non riflettere che dal buon padrone non convien mai fuggire, bensì restarci insieme il più a lungo possibile, e quindi agirebbe da sciocco a fuggirne; ma l'uomo di senno dovrebbe, se mai, desiderare di rimaner sempre con chi è migliore di lui. E se è così, Socrate, è ovvio che sia proprio l'opposto di ciò che testé si diceva: sarebbero i savi quelli che dovrebbero dolersi di morire, e gli stolti esserne lieti.
A me parve che Socrate fosse stato a sentire con piacere l'acuta argomentazione di Cebete; e poi, voltosi a noi: [Il nostro] Cebete, osservò, è sempre in caccia d'obiezioni, e non vuol mai acchetarsi subito a ciò che si dice.
E Simmia: Ma veramente, Socrate, disse, questa volta almeno pare anche a me che Cebete qualche cosa la dica. O perché mai degli uomini davvero sapienti dovrebbero voler fuggire da padroni migliori di sé e separarsi facilmente da loro? E mi pare che Cebete con le sue parole miri proprio a te, che ti rassegni ad abbandonare così facilmente e noi e quei buoni signori che sono, come tu ne convieni, gli dei.

Quel che osservate è giusto, rispose Socrate. E penso che vogliate dire ch'io debba difendermi da codest'accusa come in tribunale.
Appunto, replicò Simmia.

VIII. Ebbene, diss'egli, cercherò di parlare in mia difesa più persuasivamente che non feci dinanzi ai giudici. E in effetti, dice, Simmia e Cebete, s'io non credessi di trovar lì anzitutto altre divinità sapienti e buone, e poi anche altri uomini, usciti di vita, migliori di questi di qui [19], avrei torto a non dolermi di morire. Ma ora, sappiatelo bene, io spero d'andare presso uomini buoni — questo però sento di non poterlo affermare in modo reciso — ma che troverò lì negli dei degli ottimi padroni, oh!, sappiatelo bene, se c'è mai cosa di questo genere ch'io mi senta in grado d'affermare risolutamente, è proprio questa. Ed è perciò ch'io non m'affliggo al pari degli altri, ma ho gran fiducia che qualcosa pe' morti ci sia, e, come pur si ripete da secoli, qualcosa d'assai meglio pe' buoni che pe' cattivi.
E Simmia: Ma come, Socrate?, disse; pensi d'andartene via serbando per te solo le ragioni della tua fiducia, o sei disposto a comunicarle anche a noi? A me pare che questo sia un bene comune a noi pure; e se riuscirai a persuaderci di quello che dici, avrai fatto ad un tempo anche la tua difesa.
Ma mi ci proverò, disse. Però prima sentiamo dal nostro Critone, che è ciò ch'egli mostra di voler dire da un pezzo.
E che altro, Socrate, disse Critone, senonché quest'uomo, incaricato di darti il farmaco, insiste da un pezzo perché ti si raccomandi di parlare il meno possibile? Chi parla troppo, dice, si riscalda; e questo non è una buona disposizione al farmaco; se no, chi fa così, è talora costretto a berlo due ed anche tre volte.
E Socrate: Lascialo dire, rispose. Basta ch'egli si tenga pronto a darmelo due e, se occorre, anche tre volte.
Me l'aspettavo, disse Critone; ma è tanto ch'egli mi secca!
Lascia andare, riprese Socrate [20]. — Ma a voi, miei giudici, io desidero subito di render conto delle ragioni per le quali ritengo credibile che un uomo, il quale abbia realmente speso la vita intera nello studio della filosofia, debba sentirsi di buon animo dinanzi alla morte, e aver fiducia di trovare lì, dopo che sia finito, i maggiori beni. E che sia così come dico, Simmia e Cebete, io mi proverò ad esporvelo.

IX. Tutti quelli che sul serio attendono alla filosofia corrono il rischio che agli altri sfugga com'essi non intendano ad altro se non a morire e ad essere morti. Se dunque è così, sarebbe davvero assurdo che uno in tutta la vita non pensasse se non a questo, e poi, proprio quando giunga il momento, s'affliggesse di ciò a cui aveva pensato e s'era preparato da tanto tempo.
E Simmia, ridendo: Per Zeus, Socrate, disse, m'hai fatto ridere senza ch'io ne avessi ora alcuna voglia. E credo che a sentirti parlare così de' filosofi la gente troverebbe che s'ha ben ragione di dire — e ti farebbero coro i miei compaesani, e con che gusto! — che realmente quelli che fanno professione di filosofia sono come persone che aspettano di morire; e del resto essa, quanto a sé, ha già mostrato di non ignorare che i filosofi son degni d'una sorte siffatta [21].
E direbbe la verità, Simmia, eccetto che in questo: che non ignori. Perché invece essa ignora in che senso i veri filosofi aspettino di morire, e sieno degni di morte, e di qual morte. Ma perciò, disse, non ci curiamo della gente, e ragioniamo tra noi. Pensiamo noi che la morte sia qualche cosa?
Senza dubbio, rispose Simmia.
Ed altro forse che la separazione dell'anima dal corpo? E l'esser morto non è forse questo: che, separatosi dall'anima, il corpo stia esso solo da sé, e l'anima, separatasi dal corpo, stia essa sola da sé? Sarebbe forse altro la morte, e non questo?
Nient'altro che questo, rispose.
Ed ora guarda, caro, se non sei anche tu del mio avviso, poiché da ciò che

segue potremo venir meglio in chiaro di ciò che cerchiamo. Pare a te che sia da filosofo occuparsi di quei cosiddetti piaceri, quelli, poniamo, dei cibi e delle bevande?
Oh! no, Socrate, disse Simmia.
E dei piaceri amorosi?
Per nulla.
E delle altre cure concernenti il corpo, pensi tu che un uomo simile debba farne caso? Acquisti, per esempio, d'abiti e di calzature eleganti, come gli altri ornamenti della persona, credi tu ch'egli li pregi o li spregi, se non per quel tanto che la stretta necessità lo costringa a servirsene?
Mi pare, disse, che il vero filosofo li spregi.
Sicché, insomma, tu pensi, disse, che tutto lo studio d'un uomo siffatto intenda, non già al corpo, ma, per quanto è possibile, a distaccarsi da questo per tenersi volto all'anima?
Appunto.
Dunque, in primo luogo, è evidente che in cose di questo genere il filosofo, a preferenza di tutti gli altri uomini, cerca di liberare il più che può la propria anima dalla comunanza del corpo?
Certamente.
E così, io credo, Simmia, sembra alla gente che chi punto non si diletta di codeste cose e non vi partecipa, non meriti di vivere; e tenda anzi in certo modo all'esser morto colui che non si cura dei piaceri corporali.
Hai pienamente ragione.

X. Ma e per l'acquisto della perfetta sapienza? credi tu che il corpo sia, o no, un ostacolo quando uno se lo associ nella ricerca del vero? Per esempio, voglio dir questo: la vista e l'udito hanno qualche verità per gli uomini, o, com'anche i poeti ci ricantano senza tregua, noi non udiamo e non vediamo nulla di sincero? Eppure, se questi due tra' nostri sensi non sono né sinceri né sicuri, tanto meno saranno gli altri, tutti, credo, più deboli di questi. O a te non pare?
Senza dubbio, disse.
Quand'è dunque, riprese, che l'anima coglie il vero? Poiché, quando cerca d'indagare qualche cosa insieme col corpo, allora evidentemente è tratta in inganno da questo.
È vero.
E se mai c'è qualche via, non è forse nel ragionamento che la verità si manifesta all'anima?
Sì.
E l'anima, credo, allora ragiona il meglio che può, quando non è turbata da nessuna di queste sensazioni: né dall'udito né dalla vista né dal dolore né dal piacere; ma, raccolta, per quanto è possibile, tutta sola in se stessa, prescinde affatto dal corpo, e, rinunziando sin dove le vien fatto, ad ogni commercio e contatto con esso, aspira a cogliere il vero.
Così è.
E non è anche soprattutto qui che l'anima del filosofo dispregia il corpo, fugge da esso e cerca d'esser tutta sola con se stessa?
È chiaro.
E di questi altri obietti che ne pensi, Simmia? Diremo che il giusto in sé sia qualche cosa, o nulla?
Lo diremo certo, per Zeus.
E non diremo altrettanto del bello e del buono?
E come no?
Eppure hai tu mai visto con gli occhi qualcuna di codeste cose?
Oh! no, disse.
O le hai mai percepite con qualche altro senso del corpo? E accenno a tutte quelle dello stesso genere: alla grandezza, per esempio, alla sanità, alla forza, in una parola, all'essenza di tutte le cose, a ciò che ciascuna si trova d'essere in sé. È forse per mezzo del corpo che noi scorgiamo ciò che c'è di più vero in esse? O sta invece così: che tra noi chi soprattutto e con più rigore si addestri a concepire col pensiero in se stessa ognuna delle cose che indaga, costui solo potrà giungere a conoscerne ciascuna il più da vicino che si possa?
Così appunto.
E però potrà farlo con la maggiore purezza chi soprattutto s'accosterà col solo

intelletto a ciascun ente, senza o valersi della vista nel pensare, o trarsi dietro nel ragionamento qualche altro senso; ma, servendosi del pensiero in sé, del puro pensiero, tenterà d'indagare ciascun obietto in sé nella sua purezza, prescindendo quanto più è possibile e dagli occhi e dagli orecchi e, sto per dire, da tutto insieme il corpo, come quello che, quando s'associa nella ricerca, turba l'anima e non le permette d'impadronirsi della verità e della sapienza? E, Simmia, non sarà costui, se altri mai, che potrà cogliere l'essenza delle cose?
Ciò che dici, Socrate, osservò Simmia, è meravigliosamente vero.

XI. Or dunque, egli riprese, da tutto ciò segue di necessità che alla mente dei veri filosofi debba suppergiù presentarsi questo pensiero, sicché essi a vicenda si dicano a un dipresso così: « C'è dunque, pare, come un sentiero, il quale con l'aiuto del ragionamento può condurci a buon fine, nella considerazione[22] che, fino a quando abbiamo il corpo e la nostra anima è contaminata da questo male, non conseguiremo mai il possesso pieno di ciò che desideriamo, vale a dire della verità. Difatti il corpo ci crea mille impacci, data la necessità di prenderne cura; e per giunta, le malattie, che possono sopravvenire, ostacolano la nostra indagine del vero. Esso inoltre ci riempie d'amori, di cupidigie, di paure, di fantasmi d'ogni sorta, di tante vanità insomma, da non potere, proprio per sua colpa, in realtà mai, come si suol dire, neppure intender nulla di nulla. Giacché le guerre, le rivoluzioni, le battaglie null'altro ce le procura, se non il corpo e le sue cupidigie. In effetti tutte le guerre scoppiano per l'acquisto delle ricchezze; e le ricchezze siamo costretti a procacciarcele a causa del corpo, schiavi, come siamo, de' suoi bisogni. E così, per tutte queste cagioni, siamo addirittura distolti dal filosofare. E il peggio è che, se anche il corpo ci lascia qualche momento di libertà, e ci volgiamo ad indagare alcunché; eccolo, d'un tratto e dovunque, intervenire nel mezzo delle ricerche, e portarvi tumulto e scompiglio, e stordirci al punto da non permetterci per sua colpa di scorgere il vero. Sicché in realtà ci risulta chiaro come, a voler conoscere alcunché nella sua purezza, dobbiamo liberarci del corpo e contemplare con l'anima di per se stessa le cose di per se stesse. E allora soltanto, pare, noi conseguiremo quello che bramiamo e di cui ci proclamiamo amanti: la sapienza, quando saremo finiti, come significa il nostro ragionamento; ma da vivi, non mai. Che se in compagnia del corpo non è possibile di conoscer nulla di puro, delle due l'una: o non è mai possibile d'acquistare il sapere, o solamente quando s'è morti, poiché allora soltanto l'anima esisterà sola da sé, libera dal corpo, ma prima, no. E mentre siamo in vita, saremo, pare, tanto più vicini al conoscere, quanto più ci asterremo, salvo casi di necessità assoluta, dal commercio e dalla comunanza col corpo, né ci lasceremo contaminare dalla natura di esso, ma cercheremo di serbarcene puri, finché il dio stesso non ce ne disciolga. E così, separandoci puri dalla stoltezza del corpo, noi, com'è da credere, ci troveremo con esseri egualmente puri[23], e conosceremo da noi stessi tutto ciò che è schietto, cioè appunto, secondo noi, il vero. Poiché con l'impuro attingere il puro, c'è da temere che non sia davvero concesso ». Ecco, Simmia, quello che, s'io non m'inganno, devono a vicenda dirsi ed opinare tutti i veri amanti del sapere. O non la pensi anche tu così?
Interamente, Socrate.

XII. Dunque, amico mio, ripigliò Socrate, se questo è vero, chiunque giunga dov'io sono per andare, dovrà nutrire una grande fiducia di conseguire appieno colà, se mai altrove, quello a cui con grande ardore attendemmo durante la vita trascorsa; talché questo viaggio, che ora m'è stato imposto, si presenta con una buona promessa non solo per me, ma per ogni altro uomo, il qua-

le creda d'aver predisposta e come purificata la propria mente.
Senza dubbio, disse Simmia.
E purificazione, siccome ab antico è detto nel Discorso[24], non è forse il separare quanto più è possibile l'anima dal corpo e abituarla a chiudersi e a raccogliersi, lungi da ogni contatto col corpo, tutta in se stessa, e a starsene, per quanto si può, tutta sola da sé e in questa vita e nella futura, intenta a sciogliersi, come da ceppi, dal corpo?
Così proprio, rispose.
Ed è questo dunque che si dice morte: il discioglimento e la separazione dal corpo?
Sicuro, disse.
E a sciogliere, come affermiamo, non intendono sempre, più che tutti gli altri, anzi essi soli, quelli che filosofano dirittamente? E non è questo appunto l'assiduo studio dei filosofi: il discioglimento e la separazione dell'anima dal corpo; o no?
Pare.
E allora, come dicevo a principio, non sarebbe ridicolo che un uomo per tutta la vita si studiasse di vivere nel modo più prossimo all'esser morto; e poi, allorché la morte sopraggiunge, se ne dolesse?
Ridicolo, certo; e come no?
Realmente dunque, Simmia, diss'egli, quelli che a dovere s'occupano di filosofia, si studiano di morire; e l'esser morto a loro meno che ad ogni altr'uomo deve incuter terrore. E giudicane da ciò: se sono per ogni verso in dissidio col corpo e aspirano ad avere l'anima di per se sola; e poi, quando questo avviene, temessero e se ne rammaricassero, non sarebbe una vera contradizione, ove, dico, non andassero con animo lieto lì dove, giunti, hanno speranza di conseguir quello che durante la vita amavano — ed amavano la sapienza — e sentirsi quindi liberi da quel compagno con cui erano stati in dissidio? Oh che! mentre tanti, perché persero degli amori umani e donne e figliuoli, vollero di lor grado andare nell'Ade, sorretti da questa speranza di rivedervi quelli che desideravano e trovarsi con loro; chi poi è davvero innamorato della sapienza, ed ha saldamente acquistato questa medesima speranza: di non poterla, cioè, in maniera degna conseguire altrove che nell'Ade, costui si rammaricherà di morire e non sarà contento d'andare colà? Convien pure crederlo, amico mio, se è davvero filosofo, perché egli sarà convinto che in nessun altro luogo, se non in quel mondo, gli sarà dato di conseguire la sapienza nella sua purezza. E se è così, non sarebbe una grande contradizione, come or ora dicevo, che un tal uomo temesse la morte?
Grande certamente, per Zeus, disse Simmia.

XIII. Questa dunque, riprese, sarà per te prova decisiva che un uomo, che tu veda rammaricarsi di dover morire, non è, come pareva, un filosofo, un amante della sapienza, ma un filosómate, un qualunque amante del corpo? E costui, credo, si troverà d'essere anche amante delle ricchezze e degli onori, degli uni o delle altre, o di tutteddue.
È proprio come dici, rispose.
E quel che chiamiamo coraggio non s'addice forse soprattutto agli uomini di codesta tempra?
Senza dubbio, disse Simmia.
E così anche la temperanza, quella che anche il volgo chiama temperanza: il non lasciarsi travolgere dalle passioni, ma sprezzarle e dominarle, non s'addice forse unicamente a costoro, che più di tutti sprezzano il corpo e vivono nell'amore del sapere?
Per forza, disse.
E in effetti, soggiunse, se vorrai considerare il coraggio e la temperanza degli altri, e' ti parranno un non senso.
E come, Socrate?
Tu sai, diss'egli, che la morte tutti gli altri la ritengono uno dei grandi mali?
Gli è vero, rispose.
Per paura dunque di mali anche più gravi codesti coraggiosi sfidano la morte, quando la sfidano?
Così è.
Dunque, perché hanno paura e per paura tutti gli altri sono coraggiosi, ad ec-

cezione dei filosofi. Eppure è una contradizione, che si sia coraggiosi per paura e per viltà.
Certo.
E quelli tra costoro che si dicono temperanti? non si trovano nel medesimo caso? non son forse temperanti per intemperanza? E per quanto ciò sembri impossibile, pure tale è il caso di costoro, con quella loro insulsa temperanza. Difatti essi, temendo di rimaner privi di certi piaceri che agognano, s'astengono da taluni, perché non sanno resistere ad altri. E chiamano, è vero, intemperanza il lasciarsi dominare da' piaceri, ma nondimeno accade loro di vincerne alcuni solo perché sono vinti da altri. E ciò torna a quel che or ora si diceva: che in certo modo si trovano d'essere temperanti per intemperanza.
Parrebbe.
Ah! mio buon Simmia, vedi se rispetto alla virtù sia questo un buon baratto: barattare piaceri con piaceri, dolori con dolori, paure con paure, e i maggiori coi minori, come delle monete; ma se piuttosto la moneta buona, quella con cui s'ha da barattare tutto il resto, non sia invece una sola: la sapienza, e solo con questa s'accompagnino in realtà il coraggio, la temperanza, la giustizia, in una parola: la virtù vera, ci sieno, o no, piaceri, timori e ogni altro sentimento dello stesso genere; laddove queste cose, separate dall'intelligenza, barattate le une con le altre, bada se una virtù siffatta non sia che pittura d'illusione, una virtù in realtà servile, senza nulla di sano e di vero; e il vero in realtà non sia che purificazione da tutti codesti sentimenti; e la temperanza, la giustizia, il coraggio e l'intelligenza stessa non sieno che una compiuta purificazione. E si può ben credere come anche que' tali, che per noi istituirono i misteri, non sieno stati davvero de' dappoco, ma realmente, sin da' più antichi tempi abbiano voluto lasciarci intendere, in maniera enigmatica, che chi senza essere iniziato e purificato giunga nell'Ade, giacerà nel fango; ma chi ci vada purificato e iniziato a dovere, dimorerà con gli dei. Perché, dicono gl'interpreti dei misteri, molti sono i portatori di tirso, ma pochi gl'invasati dal nume[25]; e questi ultimi, a parer mio, non sono se non quelli che hanno filosofato rettamente. Per esser del numero anch'io durante la vita, nella misura delle mie forze, non ho trascurato nulla, anzi mi ci sono adoperato in tutti i modi; se poi mi ci sono adoperato come si doveva e ne abbiamo tratto qualche profitto, lo sapremo, se Dio vuole, chiaramente, non appena giunti colà, tra poco, siccome a me pare. Questo dunque, Simmia e Cebete, è ciò che ho da dire in mia difesa, per mostrarvi che non è senza buone ragioni s'io non mi indigno né mi dolgo d'abbandonar voi e i padroni di qua, nella fiducia di trovar lì, non meno di qui, de' buoni padroni ed amici [cosa a cui dai più non si presta fede]. Se perciò in questa mia difesa son riuscito più persuasivo con voi che coi giudici degli Ateniesi, io, per me, non desidero altro.

XIV. Come Socrate finì di parlare, Cebete, presa la parola, disse: Tutto, Socrate, nel tuo discorso m'è parso assai giusto, salvo ciò che hai detto dell'anima della quale gli uomini dubitano fortemente che, quando siasi dipartita dal corpo, non continui ad esistere in alcun luogo, ma il giorno stesso, nel quale muoia l'uomo, ella si corrompa e perisca, nell'atto medesimo in cui si distacca dal corpo; e, uscitane, subito dissipandosi come vento o fumo, se ne vada via a volo e più non sia in nessun luogo. Poiché, se davvero essa, raccolta in se medesima e liberatasi da quei mali, che hai or ora enumerati, continuasse ad esistere dovechessia, ci sarebbe, Socrate, da sperar molto e bene che quel che tu dici sia vero. Ma ciò che forse ha bisogno di conforto e di prova non facile, è appunto questo: che, morto l'uomo, l'anima sopravviva e conservi in qualche modo potere e intelligenza.
E Socrate: Hai ragione, Cebete, disse; ma dunque che faremo? Vuoi che si

discorra proprio di questo: se è probabile, o no, che sia così?
Per me certo, rispose Cebete, sarei lieto d'udire la tua opinione a questo proposito.
Ebbene, Socrate disse, io credo che, se ora qualcuno ci udisse, foss'anche un poeta comico[26], non direbbe che ciancio e chiacchiero di cose che non mi riguardano. Se dunque vi piace, facciamo pure questa disamina.

XV. E proviamoci ad esaminare per questa via, se è vero che le anime dei trapassati sieno, o no, nell'Ade. Orbene, c'è un'antica tradizione, di cui mi sovviene, che esse sieno colà per esservi andate di qui, e che di là poi nuovamente ritornino qui e si generino dai morti. E se è così: che i vivi si rigenerano dai morti, non si dovrà necessariamente inferirne che le nostre anime esistano colà? Giacché non potrebbero, penso, rigenerarsi, ove più non esistessero; e di ciò avremmo una prova adeguata, quando ci risultasse davvero manifesto che i vivi non si generino altronde che dai morti. Se invece non è così, bisognerà ricorrere a qualche altro ragionamento.
Certo, disse Cebete.
Ora, ripigliò Socrate, non esaminare questo punto solo riguardo agli uomini, se vuoi persuadertene meglio, ma anche riguardo agli animali tutti ed alle piante; e, in una parola, vediamo se, di quanti esseri si generano, tutti non si generino proprio a questo modo: non, cioè, altronde, se non da' contrari i contrari, quanti si trovino d'averne uno, come il bello, che è contrario al brutto, il giusto all'ingiusto, e così via dicendo in tanti altri casi. Esaminiamo dunque se non sia addirittura necessario che di tutte le cose, che hanno un contrario, ciascuna non nasca da altro, se non dal proprio contrario. Per esempio, quando alcunché diventa maggiore, non è necessario che da minore, che prima era, divenga poi maggiore?
Sì.
Dunque, anche se diverrà minore, diverrà minore da maggiore che era?
Così è, disse.
E del pari, dunque, da più forte più debole, e da più lento più veloce?
Precisamente.
E poi, se alcunché divien peggiore, non diverrà tale da migliore che era, e se più giusto, da più ingiusto?
E come no?
Sicché teniamo fermo questo principio: che tutti gli esseri si generano così: i contrari dai contrari?
Certamente.
E inoltre, dimmi: in essi non si verifica forse qualcosa di cosiffatto: che tra questi contrari, appaiati a coppie, ci sia di mezzo come un doppio processo generativo dall'uno all'altro e dall'altro daccapo all'uno? Così tra maggiore e minore, c'è di mezzo aumento e diminuzione, e noi chiamiamo l'un processo: aumentare, l'altro: diminuire?
Sì, disse Cebete.
E dunque anche per lo scomporsi e il ricomporsi, per il raffreddarsi e il riscaldarsi, come per ogni altro simile trapasso, ancorché talvolta ci manchi la parola per significarlo, ma col fatto, a buon conto, si verifica per necessità sempre lo stesso: che codesti contrari si generano reciprocamente l'uno dall'altro, e di ciascuno c'è un doppio processo generativo dall'uno all'altro?
Non c'è dubbio, rispose.

XVI. E dimmi, seguitò: del vivere non c'è forse un contrario, come del dormire l'esser desto?
Sicuro, rispose.
Ed è?
L'esser morto, disse.
Dunque, se è vero che questi due stati sono contrari, si genereranno l'uno dall'altro; e tra loro, che son due, ci sarà di mezzo un doppio processo generativo?
E come no?
Ebbene, Socrate riprese, di queste due coppie di contrari, di cui sto parlando, io te ne dirò una, la coppia stessa e i suoi processi generativi, e tu mi dirai l'altra. Io dico che l'un contrario è il dormire, l'altro l'esser desto, e che dal dormire si genera l'esser desto e dall'esser desto il dormire; e dico inoltre

che i loro processi generativi sono per l'uno l'addormentarsi, per l'altro il destarsi. Ti basta, soggiunse, o no?
Sicuro.
E ora, disse, discorrimi anche tu così circa la vita e la morte. Non dici tu che al vivere è contrario l'esser morto?
Appunto.
E che si generano a vicenda l'uno dall'altro?
Sì.
E dunque dal vivo che cosa si genera?
Il morto, rispose.
E dal morto poi che cosa?, chiese lui.
Il vivo; non si può sconvenirne, disse.
Da ciò che è morto dunque, Cebete, si generano le cose vive e i vivi?
È chiaro, disse.
Esistono dunque, egli riprese, le anime nostre nell'Ade.
Parrebbe.
Ora, in questo caso, dei due processi generativi l'uno si trova d'esser manifesto, perché il morire cade sotto i nostri sensi, non è vero?
Senza dubbio.
E allora che faremo?, disse. Non contrapporremo a questo un processo generativo in senso contrario, ma la natura sarà zoppa da questo lato? O è necessario contrapporre al morire un processo generativo contrario?
Certamente, rispose.
E quale?
Il rivivere.
Dunque, riprese, se davvero c'è il rivivere, questo appunto: il rivivere, sarebbe il processo di generazione dai morti ai vivi?
Precisamente.
Siamo quindi d'accordo anche per questa via che dai morti si generano i vivi, non meno che dai vivi i morti; e poiché è così, dobbiamo convenire che questa possa essere una prova sufficiente che le anime dei morti debbano per forza esistere in qualche luogo, donde poi tornano a generarsi.
Mi pare, Socrate, disse Cebete, che dopo tutto quello di cui s'è convenuto, ciò sia necessario.

XVII. E vedi pure, Cebete, egli soggiunse, che non se n'è convenuto nemmeno a torto, s'io non erro. Giacché se i contrari non si contrapponessero gli uni agli altri per via della generazione, formando come un circolo, ma il processo generativo avesse luogo solo in linea retta dall'un contrario all'altro, e non si voltasse daccapo indietro per tornare al suo contrario, né compisse questa voltata[27]; tu intendi bene che tutte le cose finirebbero per assumere la medesima forma e cadere nel medesimo stato sicché cesserebbe qualsiasi generazione?
Come sarebbe a dire?, chiese Cebete.
Non è punto difficile, rispose Socrate, rendersi conto di ciò che voglio dire. Ecco, per esempio, se ci fosse bensì l'addormentarsi, ma non gli si contrapponesse il destarsi che si genera dal dormire, tu intendi come l'universo intero finirebbe per mostrare che il caso d'Endimione[28] in confronto è roba da nulla, ed egli non sarebbe tenuto in alcun conto, giacché a tutte le cose toccherebbe un'identica sorte: quella d'esser sepolte nel sonno. E se tutto si mescolasse, né si separasse mai più nulla, in breve si vedrebbe avverato il detto d'Anassagora: tutte le cose insieme[29]. Così pure, mio caro Cebete, se tutto morisse quello che avesse partecipato del vivere, e, morte, le cose morte rimanessero in questa forma senza riviver di nuovo; non ne seguirebbe di necessità che ogni cosa finirebbe con l'essere morta e nulla più vivrebbe? Perché, se d'altronde < che da' morti > si generassero i vivi, e i vivi morissero, che mezzo ci sarebbe che tutto non dovesse estinguersi nella morte?
Oh! nessuno, Socrate, secondo me, disse Cebete; mi pare che tu abbia perfettamente ragione.
Difatti, Cebete, io, per me, credo che sia proprio così, e non ci siamo ingannati nell'ammetterlo, ma che sieno una realtà non solo il rivivere, ma che i vivi si generino dai morti, che le anime dei morti esistano [e che la sorte delle anime buone sia migliore, e peggiore quella delle cattive].

XVIII. Senza dubbio, riprese a dire Cebete; e anche secondo quel discorso, Socrate, se è vero, che sei solito di ripetere spesso: che il nostro apprendere non è che ricordare; anche secondo questo discorso è necessario che noi avessimo appreso dovechessia in un tempo anteriore quello di cui ora ci ricordiamo. E ciò sarebbe impossibile, se l'anima nostra non fosse esistita in qualche luogo prima d'assumere questa forma umana. Sicché anche per questa via è da presumere che l'anima sia alcunché d'immortale.

E Simmia, interloquendo a sua volta: Ma, Cebete, chiese, che prove se ne hanno di codesta asserzione? Rammentamele, perché in questo momento non le ricordo punto.

E Cebete: Te ne addurrò, disse, una sola, ma splendida: che tutti gli uomini, ove sieno interrogati abilmente, dicono da sé ogni cosa com'è. Ora, se essi non si trovassero di possederne già la conoscenza e la diritta ragione, non potrebbero essere in grado di farlo. E poi basta metterli dinanzi a una figura geometrica[30], o a qualcos'altro di simile, per convincersi che è realmente così.

Del resto, Simmia, disse Socrate, se non te ne persuadi per questa via, guarda se non consenti con noi, riflettendoci per quest'altra. Non credi tu che quel che si dice apprendere sia un ricordare?

Non è già ch'io non ci creda, rispose Simmia; ma piuttosto ho bisogno appunto di quello di cui si parla: di ricordare; e ora, grazie a ciò che Cebete ha cominciato a dire, già quasi me ne ricordo e me ne persuado. Non per questo però udrei men volentieri per che via ti mettevi a dimostrarlo.

Ecco, riprese Socrate: noi certo ammettiamo che se uno ricorda qualche cosa, egli deve averla saputa precedentemente.

D'accordo, disse.

E così ammettiamo anche che, quando una cognizione ci venga in modo siffatto, essa sia reminiscenza? E voglio dire: in che modo? In questo: se uno per aver visto o udito o percepito qualche cosa mediante un altro senso, non solo conosca questa cosa, ma ne concepisca insieme un'altra, la cui cognizione non è la stessa, ma diversa; non diremo noi a ragione che di quest'altra, di cui ha colto il concetto, egli si sia ricordato?

Che vuoi dire?

In casi, mettiamo, come questi: altra è la nozione d'un uomo, altra quella d'una lira?

E come no?

Ebbene, non hai tu notato che agli amanti, quando vedono o una lira o un abito o un altro oggetto, di cui sieno soliti d'usare i loro amati, avvien questo: che il riconoscimento della lira richiama subito al loro animo l'immagine del fanciullo a cui la lira appartiene? E questa è reminiscenza. Come pure chi vede Simmia spesso si ricorda di Cebete; e così in tanti altri casi analoghi.

Difatti, per Zeus, il caso è frequentissimo, disse Simmia.

E questo, riprese Socrate, non è forse reminiscenza? massime poi quando si verifichi in cose che, per il tempo trascorso e per non averle sott'occhi, si sieno già dimenticate?

Nessun dubbio, disse.

E ancora, aggiunse Socrate, non accade che, vedendo l'immagine d'un cavallo o d'una lira, ci si ricordi d'un uomo; e vedendo un ritratto di Simmia, ci si ricordi di Cebete?

Certamente.

Sicché, anche vedendo un ritratto di Simmia, uno potrà ricordarsi di Simmia in persona?[31].

Così è, disse.

XIX. Ora, da tutti questi esempi non risulta che il ricordo può nascere così da cose simili come anche da cose dissimili?

Appunto.

Ma quando uno si ricordi d'alcunché per via di somiglianza, non gli accade di necessità anche questo: d'osservare, cioè, se l'oggetto che ha sott'occhio risponda, o no, perfettamente a quello di cui s'è ricordato?

Sicuro, rispose.

Guarda ora riprese, se ti pare che sia così. Non affermiamo noi che esiste un

eguale — non parlo di due legni o due pietre o d'altri oggetti simili — ma che ci sia qualcosa al di là, e diversa, da tutti questi eguali, l'eguale in sé? Affermiamo che esiste, o no?
Lo affermiamo, per Zeus, e come!, disse Simmia.
E sappiamo anche ciò che è in sé?
Non c'è dubbio, rispose.
Per aver tratto di dove questa nozione? Non forse da ciò a cui s'accennava or ora? Non è forse dall'aver visto o legni o pietre o altri oggetti eguali, che noi abbiamo concepito quell'eguale, che pure è diverso da essi? O non ti pare diverso? Riflettici anche per questa via: pietre e legni eguali, se pure gli stessi, non paiono talvolta ad uno eguali, ad un altro no?
Senza dubbio.
Ma come? Gli eguali in sé[32] accade mai che ti paiano in qualche momento disuguali, o l'eguaglianza disuguaglianza?
Non accade mai, Socrate.
Non sono dunque, diss'egli, lo stesso queste cose eguali e l'eguale in sé.
No davvero, Socrate.
Ma nondimeno, egli disse, da questi eguali, che pur sono diversi da quell'eguale, tu hai tratto ed appreso la nozione di esso?
È verissimo, rispose.
Come dunque di cosa o simile ad essi o dissimile?
Certo.
Tanto, soggiunse, non fa divario. Sempre che, visto un oggetto, dalla vista di questo tu ne concepisci un altro, simile o no che sia; questo, dice, è necessariamente un caso di reminiscenza.
Sicuro.
Ma, diss'egli, dei legni o delle altre cose che dicevano eguali, ci accade forse qualcosa di simile? Ci paiono eguali proprio come l'eguale in sé? O manca loro qualche cosa, o nulla, rispetto ad esso, per essere tali quale è l'eguale?
È molto, anzi, rispose.
Dunque, allorché uno, visto un qualche oggetto, pensi: questo, che ora io vedo, vuole esser simile a un'altra delle cose che sono[33], però gliene manca, e non può essere tale quale è quella, ma è da meno; noi converremo che chi pensa così, si trovi di aver necessariamente preconosciuto ciò a cui afferma che quel tale oggetto si assomiglia, sì, ma in modo alquanto manchevole?
Necessariamente.
Ma non è capitato forse anche a noi qualcosa di simile riguardo agli oggetti eguali ed all'eguale in sé?
Sicuro.
Dunque è necessario che si sia conosciuto l'eguale prima di quel tempo in cui, visti per la prima volta degli oggetti eguali, pensammo che tutti questi aspirano bensì ad essere qual è l'eguale, ma ne restano alquanto in difetto.
Così è.
Però conveniamo anche di questo: che non altronde siamo risaliti a questo concetto, né era possibile risalirvi, se non dalla vista o dal tatto o da qualche altro dei nostri sensi, che qui per me sono tutt'uno.
Tutt'uno difatti, Socrate, almeno per lo scopo a cui mira il nostro discorso.
Ma sono senza dubbio i sensi quelli che ci fanno pensare che tutti gli oggetti, i quali cadono sotto di essi, aspirano ad essere ciò che è l'eguale, ma ne restano in difetto. O come bisogna dire?
Così.
Prima, dunque, che cominciassimo a vedere, a udire e, insomma, a provare le altre sensazioni, noi dovevamo avere acquistato dovechessia la nozione di ciò che è l'eguale in sé, per riferire ad esso gli oggetti che dai sensi ci risultavano eguali, e pensare che tutti aspirano ad essere qual è quello, ma ne sono da meno.
Dopo ciò che s'è detto, è necessario, Socrate.
Ora noi non possedevamo subito, fin dalla nascita, e la vista e l'udito e gli altri sensi?
Sicuro.
E non affermiamo altresì che anche prima di quelli noi dovevamo possedere la nozione dell'eguale?
Certo.
Sicché, a quanto pare, è necessario che

l'avessimo acquistata prima d'esser nati. Parrebbe.

XX. Se dunque noi, per avere acquistato codesta nozione prima d'esser nati, siamo nati possedendola, dovevamo anche prima d'esser nati, e nati appena, conoscere non solo l'eguale e il maggiore e il minore, ma tutte quante le cose di questo genere? Perché ora noi non ragioniamo piuttosto dell'eguale in sé che del bello in sé, del buono in sé, del giusto, del santo, e, come dico, di tutto ciò su cui, interrogando nelle interrogazioni e rispondendo nelle risposte, noi apponiamo questo suggello: « che è in sé ». E però è necessario che le nozioni di tutte queste cose si sieno apprese da noi prima d'esser nati.
Così è.
E se, dopo averle apprese, non le avessimo dimenticate volta per volta, noi dovremmo nascere sempre sapendole, e saperle sempre durante la vita, giacché il sapere è questo: acquistata una cognizione, conservarla e non averla perduta. O non chiamiamo noi dimenticanza, Simmia, appunto la perdita di cognizione?
Questo appunto, Socrate, rispose.
Se invece, credo, avendole acquistate prima d'esser nati, le perdemmo nel processo del nascere, e più tardi, valendoci al bisogno de' nostri sensi, riacquistiamo le cognizioni che un tempo e prima avevamo; ebbene, quello che chiamiamo apprendere, non equivale a riacquistare una cognizione che già ci apparteneva? E dicendo che questo è ricordare, non adoperiamo forse la parola esatta?
Sicuro.
Perché ci s'è pur rivelato possibile che, avendo o sentito o visto o udito o percepito per mezzo di qualsiasi senso un oggetto, da questo si rivada col pensiero ad un altro che s'era dimenticato, e al quale quello, che ci sta dinanzi, si avvicina per esserne o dissimile o simile. Sicché, come dico, una delle due: o noi siamo nati con queste conoscenze e le conserviamo tutti per tutta la vita; ovvero, più tardi, tutti quelli, di cui diciamo che apprendono, non fanno altro che ricordare, e l'apprendimento non è che reminiscenza.
Senza dubbio, Socrate, è così, egli disse.

XXI. Ora, Simmia, quale delle due tu scegli? Che si sia nati con queste cognizioni, o che ci si rammenti più tardi di quello di cui s'era prima acquistata conoscenza?
Così, su due piedi, Socrate, non so risolvermi.
Ma come? non sai risolverti e manifestare la tua opinione nemmeno su quest'altra domanda: chi sa è, o non è, in grado di render ragione di ciò che sa?
Indiscutibilmente, Socrate, disse.
E pensi pure che tutti sieno in grado di render ragione delle cose a cui poc'anzi s'accennava? [34].
Ben lo vorrei!, rispose Simmia. Ma temo assai più, che domani a quest'ora non ci sia più nessuno capace di farlo come si dovrebbe [35].
Sicché, a parer tuo, Simmia, codeste cose non tutti le sanno?
No, di sicuro.
Si ricordano dunque di cose che già impararono?
Necessariamente.
Per averne le nostre anime acquistata la cognizione... quando? Non certo da che siamo nati uomini.
No, davvero.
Dunque prima.
Sì.
C'erano dunque, Simmia, le nostre anime anche per l'innanzi, prima d'esistere in forma d'uomini, indipendentemente dai corpi; e avevano intelligenza.
Purché però codeste nozioni, Socrate, non le veniamo acquistando insieme col nascere, giacché rimane ancora quest'intervallo di tempo.
E sia, amico mio; ma allora in qual altro tempo le perdiamo? Poiché certo non nasciamo avendole, come or ora s'è convenuto. O le perdiamo in quel medesimo istante in cui le acquistiamo? O puoi indicarne qualche altro momento?
No, no, Socrate, non sapevo davvero quello che mi dicessi.

XXII. Ora, Simmia, continuò Socrate, non è proprio così? Se esistono quelle cose che abbiamo di continuo sulle labbra: il bello, il buono ed ogni essenza siffatta, e a queste essenze riportiamo tutte le impressioni de' nostri sensi, perché quelle in precedenza le troviamo già nostre, e con esse paragoniamo gli oggetti sensibili; non è necessario che, così come codeste essenze esistono, così pure sia esistita l'anima nostra prima che fossimo nati noi, mentreché se quegli esemplari non esistono, noi avremmo finora chiacchierato senza alcun costrutto? Non è dunque così, e non è egualmente necessario che e quegli esemplari e le nostre anime sieno esistite prima ancora che noi fossimo nati; e se quelli no, queste neppure?
Non è possibile, Socrate, disse Simmia, non riconoscere che è egualmente necessario; e in un riparo sicuro s'è rifugiato il discorso: nella coesistenza, cioè, così della nostra anima prima che noi fossimo nati, come di quell'essere di cui tu ora ci parli. Per me difatti non c'è nulla di altrettanto evidente quanto questo: che tutti questi enti: il bello, il buono e gli altri, a cui or ora accennavi, esistano nel senso più alto della parola; e per conto mio ritengo che ciò risulti provato in modo esauriente.
Ma e Cebete?, domandò Socrate. Giacché bisogna persuadere anche Cebete.
Sarà dello stesso parere, penso, rispose Simmia, quantunque egli sia l'uomo più pertinace nel resistere ai ragionamenti. Nondimeno credo che oramai egli debba essere persuaso che la nostra anima esisteva prima che noi fossimo nati.

XXIII. Se però esisterà anche dopo la nostra morte, questo, dice, neanche a me, Socrate, pare, che sia stato fin qui dimostrato; ma ci s'oppone tuttora quel che dianzi avvertiva Cebete: il sospetto dei più, che con la morte dell'uomo si dilegui anche l'anima; e questa sia per lei la fine dell'esistere. E, in effetti, che cosa vieta che essa si generi e consti dondechessia altronde, ed esista anche prima di venire in un corpo umano; ma, poiché vi sia venuta e se ne separi, allora anch'essa finisca e si estingua?
Ben detto, Simmia, soggiunse Cebete. A me pare difatti che si sia dimostrata soltanto, direi, la metà di ciò che si doveva: che, cioè, la nostra anima esisteva prima che noi si fosse nati; ma resti però sempre da dimostrare che essa continui ad esistere anche dopo la nostra morte, non men di quello che esistesse prima che fossimo nati, se la dimostrazione vuol esser compiuta.
Ma, Simmia e Cebete, codesta dimostrazione, Socrate disse, è stata già fatta, se vorrete mettere insieme questo discorso ultimo con quello su cui fummo d'accordo prima: che tutto ciò che è vivo si genera da ciò che è morto. Giacché se l'anima esiste anche precedentemente, e venendo a vivere e generandosi, non può generarsi altronde se non dalla morte e dall'esser morti; come non deve di necessità esistere anche dopo la morte, dappoiché deve pur generarsi di nuovo? Ciò che voi chiedete si trova già dimostrato senz'altro.

XXIV. Tuttavia pare a me che tu e Simmia vedreste volentieri trattato più a fondo anche questo punto, e temiate, come de' bambini, che davvero il vento non soffi via e dissipi l'anima non appena questa esca dal corpo, specie quando ad uno capiti di morire non in un momento di calma, ma d'una grande bufera.
E Cebete, con un sorriso: Ebbene, Socrate, disse, come a persone che avessero paura, provati a farci animo. O piuttosto, non come se avessimo paura noi, ma forse c'è anche dentro di noi un bambino [36] che ha di cosiffatti timori. E questo provati a persuaderlo del contrario: che non deve aver paura della morte come d'una fantasima.
Ma, disse Socrate, bisogna fargli tutti i giorni l'incantesimo, finché non siate riusciti a incantarlo del tutto.
E donde, Socrate, chiese, faremo noi venire un buon incantatore di codesti mali, se tu ci abbandoni?
Oh!, Cebete, l'Ellade è grande, egli rispose, e in essa, io penso, non mancano

uomini valenti, e molte anche sono le nazioni barbare; e dappertutto bisogna frugare, e cercare con ogni premura un incantatore siffatto, senza lesinare né spese né fatiche, poiché non c'è cosa in cui possiate spendere con più profitto il vostro danaro[37]. E dovete cercarlo da voi stessi a vicenda gli uni con gli altri, giacché forse non trovereste neppur facilmente chi possa riuscirvi meglio di voi.
Ma non mancheranno di farlo, disse Cebete; per ora torniamo donde siamo partiti, se ti piace.
Ma mi piace di certo, disse. E come non dovrebbe?
Sei molto buono, disse Cebete.

XXV. Dunque, Socrate riprese, non dobbiamo noi rivolgere a noi stessi suppergiù questa domanda: a qual cosa mai s'addica di correre il rischio d'andare in dileguo, e di quale temere che lo patisca, e a quale invece < no >; e quindi, daccapo, indagare a quale dei due ordini di cose appartenga l'anima, e da ciò confidare o temere per la nostra anima?
È vero, rispose.
Orbene, non s'addice forse a ciò che nasce da composizione ed è per natura composto il patir ciò: il dissolversi, cioè, nella stessa guisa in cui fu composto, mentre, se c'è cosa che si trovi d'essere non composta, a questa sola, se ad altra mai, s'addice di non patir nulla di simile?
Mi pare che sia così, disse Cebete.
Dunque ciò che permane sempre identico a sé e nello stesso modo, è verisimile che sia non composto; e ciò che muta e non è mai identico a se medesimo, che sia composto?
A me almeno così pare.
Ed ora, riprese lui, torniamo all'oggetto del nostro discorso precedente. Quell'essere in sé, che, interrogando e rispondendo, ci proponiamo di definire[38], permane sempre identico a se stesso, o muta di tempo in tempo? L'eguale in sé, il bello in sé, ciò che ciascuna cosa è in sé, l'ente insomma, ammette mai qualche, sia pur minimo, mutamento? Ovvero ciascuna di queste realtà assolute, essendo in se stessa uniforme, è sempre nello stesso modo identica a sé, e non ammette mai per nessuna via in nessun modo mutamento nessuno?
E Cebete: È necessario, Socrate, disse, che sia sempre nello stesso modo identica a sé.
Ma che diremo invece delle infinite cose[39], come uomini, cavalli, vesti, e di tutte le altre, o eguali o belle o comunque distinte con nomi derivati da quelle essenze? Son forse queste sempre identiche a sé, o, addirittura al contrario di quelle, né in sé né tra loro non sono mai, per così dire, in nessun modo le stesse?
Proprio così, disse Cebete; non sono mai allo stesso modo.
Ora queste cose tu puoi ben toccarle, vederle, sentirle con gli altri sensi, laddove quelle altre, sempre identiche a sé, non puoi coglierle con altro, se non col raziocinio della mente, perché sono invisibili e non si lasciano scorgere?
È proprio vero, rispose.

XXVI. Vuoi tu dunque, disse, che poniamo due specie di enti, l'una visibile, l'altra invisibile?
Poniamole, disse.
E l'invisibile sempre identica a sé, la visibile non mai?
Poniamo, rispose, anche questo.
Orsù, non siamo noi forse composti unicamente di corpo e d'anima?
Unicamente, disse.
E a quale delle due specie diremo che il corpo sia più simile e più congenere?
Alla visibile, rispose; questo è chiaro a chiunque.
E l'anima? è visibile o invisibile?
Non certo dagli uomini, Socrate, disse.
Ma noi discorrevamo appunto di cose invisibili, o no, alla natura umana; o a quale altra credi?
All'umana, sì.
E, dunque, dell'anima che cosa diciamo? che è visibile, o no?
Dunque non è visibile.
Dunque invisibile?
Sì.

Cosicché l'anima, più del corpo, è simile all'invisibile, e il corpo al visibile.
Necessariamente, Socrate.

XXVII. E non dicevamo da un pezzo anche questo: che, quando l'anima s'associa il corpo nell'indagare alcunché mediante o la vista o l'udito o un altro senso qualunque — perché indagare mediante il corpo non vuol dire altro che indagare mediante i sensi — allora dal corpo è tratta verso quelle cose che non permangono mai identiche a sé, ed essa medesima erra e si turba e barcolla come briaca, perché tali sono le cose con cui viene a contatto?
Sicuro.
Invece, quando l'anima indaga tutta sola di per sé, allora s'innalza verso ciò che è puro, eterno, immortale, immutabile; e, come congenere con questo, non solo aderisce sempre ad esso ogni qualvolta si raccolga in se stessa e ne abbia il modo; ma ecco ch'ella cessa dall'errare e, rispetto a quegli enti, permane sempre invariabilmente costante, perché tali sono le cose con cui viene a contatto. E questa condizione dell'anima è chiamata intelligenza?
Dici benissimo, Socrate; ed è proprio vero.
Sicché, e da ciò che si diceva poc'anzi, e da ciò che diciamo ora, a quale delle due specie di cose ti pare che l'anima sia più simile e più congenere?
Chiunque, disse, a parer mio, Socrate, anche il men disposto ad intendere, seguendo questa via, dovrà concedere che l'anima è cosa in tutto e per tutto simile piuttosto a ciò che è sempre identico a sé, anziché all'altro.
E il corpo?
All'altro.

XXVIII. E considera altresì da questo lato: quando l'anima e il corpo stanno insieme, all'uno la natura impone di servire e lasciarsi reggere, all'altra di reggere e dominare; e perciò, daccapo, quale dei due pare a te più simile al divino, e quale al mortale? O non pare a te che il divino sia per natura tale da reggere e guidare, e il mortale da esser retto e servire?
A me, sì.
E dunque l'anima a quale dei due si rassomiglia?
È evidente, Socrate: l'anima al divino, il corpo al mortale.
Guarda dunque, diss'egli, Cebete, se da tutto quel che s'è detto non consegua per noi questo: che al divino, all'immortale, all'intelligibile, all'uniforme, all'indissolubile, a ciò ch'è sempre in tutto identico a se stesso, l'anima è similissima; mentre all'umano, al mortale, al multiforme, al non intelligibile, al dissolubile, a ciò che non è mai identico a se stesso è similissimo il corpo. E abbiamo noi, Cebete mio, qualche ragione per negare che sia così?
No davvero.

XXIX. O dunque, poiché è così, non s'addice al corpo di dissolversi subito, all'anima invece d'essere affatto indissolubile o quasi?
Come no?
Ora tu intendi, continuò, che, morto l'uomo, la parte visibile di lui, il corpo, ciò che sta sotto i nostri occhi, quello appunto che chiamiamo cadavere, a cui s'addice di dissolversi e disfarsi e dileguarsi, non patisce d'un tratto nulla di simile, ma resiste parecchio, ed anzi anche assai a lungo, allorché si muoia con un corpo tuttora florido e in florida età, senza dire che un corpo logoro e mummificato, come le mummie in Egitto, si serba quasi intatto per un tempo addirittura indefinito, e che perfino, quando il corpo sia già putrefatto, talune parti di esso, le ossa, per esempio, i nervi e simili, sono, sto per dire, immortali. O non è vero?
Sì.
E l'anima poi, l'invisibile, quella che se ne va in un luogo simile a sé e diverso da questo, in un luogo nobile, puro e invisibile, nel mondo davvero invisibile[40], presso il dio buono e sapiente, dove, se Dio vuole, dovrà tra poco andare anche l'anima mia; essa, che pure è in noi tale e di tal natura, eccola, non appena libera dal corpo, d'un tratto dile-

guata ed estinta, come dice la gente? Oh! tutt'altro, miei cari Simmia e Cebete. Anzi c'è piuttosto da supporre che la vada così: che, quando essa si separi pura dal corpo senza nulla trarsene dietro, come quella che durante la vita non s'è mai di sua volontà accomunata con esso, ma ha cercato di fuggirlo e s'è raccolta tutta in se stessa, non meditando mai se non questo — e ciò non è che filosofar rettamente e aver meditato serenamente d'essere in realtà morti... O non sarebbe questa appunto una meditazione della morte?
Senza dubbio.
O dunque, poiché tale è l'anima, non se n'andrà ella al simile a sé, all'invisibile, al divino, all'immortale, all'intelligente, dove pervenuta le sarà dato d'esser felice, libera da errore, da stoltezza, da paure, da passioni selvagge e dagli altri malanni umani, e, come si dice degl'iniziati, destinata a trascorrer davvero il resto del tempo insieme con gli dei? Diremo così, Cebete, o altrimenti?
Così, per Zeus, rispose Cebete.

XXX. Quando, al contrario, credo, si separi dal corpo contaminata ed impura, come quella che s'era sempre associata al corpo e lo aveva carezzato ed amato, e s'era lasciata sedurre da esso, nonché dagli appetiti e dai piaceri, così da credere che null'altro esistesse di vero, se non il corporeo, ciò, insomma, che si può toccare, vedere, bere, mangiare e usarne pei diletti venerei; e s'era abituata a odiare, a temere, a fuggire quello che è oscuro agli occhi ed invisibile, ma si può solo apprendere con l'intelligenza e la filosofia; pensi tu che un'anima siffatta potrebbe separarsi dal corpo sincera e pura da ogni contaminazione?
In niun modo, rispose.
Ma se ne dipartirà compenetrata, credo, dal corporeo, che la consuetudine e la compagnia del corpo, per esserci stata sempre insieme e averne preso gran cura, connaturò in essa?
Certo.
E il corporeo, caro mio, convien crederlo deprimente, greve, terreo, visibile; sicché quell'anima che lo possieda, ne è gravata e tratta di nuovo verso il mondo visibile, per paura dell'invisibile e dell'Ade, come dicono, e s'aggira intorno ai sepolcri ed alle fosse, presso cui anche si vedono di siffatti fantasmi ombratili, quali possono essere le immagini di codeste anime, che non si disciolsero in purità dal corpo, ma partecipano tuttora del visibile, e perciò appunto sono anche visibili.
È naturale, Socrate.
Naturale, sì, Cebete; ma è pur naturale che queste non sieno le anime dei buoni, bensì quelle dei cattivi, costrette a vagare in siffatti luoghi, pagando il fio della loro trista condotta anteriore. E vagano così fino a che per il desiderio del corporeo che si traggono dietro, non sieno di nuovo legate in un corpo.

XXXI. E vi sono legate, com'è naturale, in corpi d'abitudini simili a quelle, alle quali in vita furono per avventura particolarmente dedite.
Vale a dire, Socrate?
Per esempio, quelli che furono dediti alla ghiottoneria, all'impudicizia, all'ubbriachezza, e non se ne guardarono, è naturale che rivestano corpi o d'asini o d'altre bestie congeneri. O non credi?
Naturalissimo, certo.
E quanti predilessero ingiustizie, tirannidi e rapine, in corpi di lupi, di sparvieri e di nibbi. O in quali altri diremo che vadano delle anime siffatte?
In questi, senza dubbio, disse Cebete.
Ebbene, riprese, anche delle altre non è chiaro dove ciascuna vada a finire, secondo le somiglianze dei suoi costumi nella vita?
Chiarissimo, disse; e come no?
Sicché, i più felici tra questi e destinati ad andare nel migliore dei luoghi saranno coloro che hanno coltivato quella virtù popolare e civile, che dicono saggezza e giustizia, nata dal costume e dalla pratica della vita, senza il sussidio della filosofia e della intelligenza?
E in che modo costoro sarebbero i più felici?
Perché è presumibile che costoro trasmigrino di nuovo in una specie analoga

d'animali civili e mansueti, quali, ad esempio, le api, le vespe o le formiche; o di nuovo anche nella stessa specie umana, e che da loro nascano degli uomini a modo.
Presumibile, certo.

XXXII Ma nella specie degli dei a chi non abbia filosofato e non siasi dipartito dal corpo affatto puro non è lecito di pervenire, bensì soltanto a chi sia amante del sapere. Ed è per questo, miei cari Simmia e Cebete, che i veri filosofi si astengono da tutte le cupidigie del corpo e resistono e non vi s'abbandonano punto; e non gà perché temano la perdita delle sostanze e la povertà, come i più, e specie gli avari; e nemmeno per paura del disonore e della cattiva riputazione, come gli ambiziosi di potere o d'onori, per questo se ne astengono.
Né difatti, osservò Cebete, si converrebbe loro.
Oh! no, davvero, per Zeus, diss'egli. E però, Cebete, quelli ai quali per poco prema l'anima loro, e non vivano accarezzando il corpo, danno un addio a tutti costoro e non battono la stessa loro via, giacché pensano che questa gente non sappia dove si vada; ma poiché per conto proprio stimano di non dovere far nulla in contrasto con la filosofia e con la liberazione e la purificazione, che questa procura, si volgono a seguirla per quel cammino per cui essa li guida.

XXXIII. E come, Socrate?
Ti dirò, rispose. Quelli che amano d'imparare sanno che la filosofia, impadronendosi della loro anima, addirittura legata, anzi incollata al corpo, e costretta attraverso questo, come attraverso un carcere, e non di per sé sola, ad indagare ciò che è, avviluppata in una totale ignoranza; e avendo riconosciuto che il terribile di questo carcere è che esso s'impone per le sue cupidigie, sicché quel medesimo che v'è legato collabori più d'ogni altro a rimanervi legato... quelli dunque, ripeto, che amano d'imparare, sanno che la filosofia, impadronendosi della loro anima in tale condizione, la va confortando via via, e s'adopera a liberarnela, mostrandole come sia piena d'inganni l'osservazione per mezzo degli occhi, piena d'inganni quella per mezzo degli orecchi e degli altri sensi, e persuadendola a ritrarsi da loro, fin dove non sia necessità di servirsene, incuorandola a raccogliersi e concentrarsi in sé, a non prestar fede a nient'altro che a se medesima, quando pensi ella medesima di per sé a qualcuna delle entità in sé, e a ritenere che non sia punto vero ciò che osserva per altra via e che si presenta ora in un modo ora in un altro, e come ciò che è siffatto sia sensibile e visibile, laddove quello che ella guarda di per sé, intelligibile ed invisibile. Sicché l'anima del vero filosofo, stimando di non doversi opporre ad una simile liberazione, si astiene perciò al possibile dai piaceri, dalle cupidigie, dai dolori [e dai timori], perché si rende conto che, quando uno fuor di misura o goda o tema [o s'addolori] o desideri, da queste passioni non soffre soltanto quel grave male che si può supporre, come se per i suoi appetiti s'ammalasse o desse fondo alle sostanze; ma quello che è il più grave di tutti i mali, questo egli soffre senza neanche rendersene conto.
E qual è codesto male, Socrate?, chiese Cebete.
Che l'anima d'ogni uomo, il quale fuor di misura o goda o s'addolori di qualche cosa, è ad un tempo costretta nell'atto medesimo a credere che quello per cui ella soprattutto prova alcunché di simile, sia evidentissimo e verissimo, pur non essendo tale. E questo accade soprattutto delle cose visibili; o no?
Sicuro.
Ora non è forse in cosiffatta sensazione appunto che l'anima è soprattutto incatenata dal corpo?
E come?
Perché ogni piacere o dolore, come provvisto d'un chiodo, la inchioda al corpo e ve la configge e la rende corporea, facendole creder vere quelle cose che anche il corpo asserisca tali. E infatti, dal consentire col corpo e dal provare gli stessi godimenti, l'anima, io penso, è costretta ad assumerne le inclinazioni

e le abitudini, e quindi a diventar tale da non potere giammai pervenir pura nell'Ade, ma a dipartirsi dal corpo sempre satura di esso così da ripiombar subito in un altro corpo e, come seminatavi, mettervi radici, e perciò rimaner priva d'ogni comunanza con ciò che è divino, puro, uniforme.
È verissimo, Socrate, quello che dici, convenne Cebete.

XXXIV. Per queste ragioni dunque, Cebete, coloro che dirittamente amano di sapere, sono temperanti e forti, non per quelle che ne adducono i più[41]. O tu credi altrimenti?
Io no, di certo.
Oh! no, davvero; ché anzi proprio così ragionerà l'anima d'un filosofo; né stimerà che la filosofia debba, sì, liberarla; ma, mentre questa la libera, ella debba da sé riconsegnarsi ai piaceri e ai dolori, perché daccapo la incatenino, e fare opera vana, ritessendo all'inversa una specie di tela di Penelope[42]. Essa invece, procurandosi una calma da queste passioni, seguendo la ragione e attenendosi a questa sempre, contemplando ciò che è vero, divino, non soggetto all'opinare, e lasciandosene nutrire; crederà di dover vivere così, finché viva; e poiché sia morta, pervenuta nel congenere e nel simile, esser sottratta ai mali umani. E ove sia nutrita così [ove questa sia stata la sua condotta], essa, miei cari, non correrà il rischio di temere che, divelta nella sua separazione dal corpo, soffiata via e dissipata dai venti, vanisca a volo per l'aria, e non sia più in nessun luogo.

XXXV. A queste parole di Socrate seguì un lungo silenzio. Egli stesso, a guardarlo, si vedeva assorto in ciò che aveva detto; e così i più tra noi. Cebete e Simmia però a bassa voce si scambiavano delle osservazioni; e Socrate, accortosene, chiese: Che c'è?, dice; a voi forse pare che il ragionamento sia in qualche punto manchevole? Ci sono infatti ancora molte incertezze ed obiezioni, ove proprio si voglia esaminar tutto in modo affatto sodisfacente. Se v'occupate d'altro, non ho nulla da dire; ma, ove abbiate dei dubbi su qualcuna delle cose dette, non esitate a parlare e ad esporre da voi stessi il vostro pensiero, se vi sembri che in qualche punto si sarebbe potuto dir meglio; ed anche a prendermi di nuovo a compagno, se con me credete di poterne più facilmente venire a capo.
E Simmia: Ebbene, sì, Socrate, rispose, ti dirò la verità. È un bel po' che ciascuno di noi due ha qualche dubbio, e sollecita ed esorta l'altro a chiedere, perché, mentre desideriamo d'udirti, ci trattiene lo scrupolo di darti noia e il timore che le nostre parole non abbiano a riuscirti dispiacevoli per la tua presente sventura.
E Socrate, uditolo, sorrise amabilmente e disse: Ahimè!, Simmia, mi sarà ben difficile persuadere gli altri ch'io non stimi una sventura il caso presente, dacché non posso persuadere neppur voi; anzi temete ch'io non sia in questo momento d'umore più difficile che non fossi nel passato. E, a quanto pare, in fatto di divinazione, io devo sembrarvi da meno dei cigni, i quali, non appena si sentono prossimi alla morte, sebbene cantino anche per l'innanzi, pure allora cantano il più e il meglio che sanno, oltremodo lieti d'essere in procinto d'andare presso il dio, di cui sono ministri. Ma gli uomini, per la paura che hanno essi della morte, mentono anche sul conto dei cigni, ed affermano che questi, perché deplorano la morte, cantano di dolore, senza riflettere che nessun uccello canta, allorché abbia o sete o freddo o si dolga per qualche altro dolore, neanche l'usignuolo stesso o la rondine o l'upupa, de' quali pure s'afferma che, rimpiangendo la propria sorte, cantano per dolore[43]. Io però non ammetto che per dolore cantino né quelli né i cigni; ma questi, perché, credo, sacri ad Apollo, sono indovini; e, in previsione dei beni che troveranno nell'Ade, cantano e gioiscono quel giorno, come non mai per l'innanzi. Ora io mi stimo e d'essere io stesso compagno di servitù dei cigni e sacro al

medesimo nume, e d'avere dal padrone non men di quelli il dono della divinazione; e così anche di separarmi dalla vita non men volentieri di loro. Convinti di ciò, voi dovete parlare e chiedere tutto quel che vi piace, finché gli Undici degli Ateniesi lo permettono. Grazie di cuore, riprese Simmia. Io, dunque, ti esporrò i miei dubbi, e questi poi ti dirà che cosa non gli vada di ciò che s'è detto. Perché, Socrate, di siffatte cose, pare a me, e forse anche a te, che avere una cònoscenza sicura in questa vita sia o impossibile o estremamente difficile; ma che, d'altra parte, il non mettere a prova per ogni via quel che se ne dice senza desisterne prima d'aver fatto tutto il possibile per esaminarle da ogni punto di vista, sia da uomo d'animo oltremodo fiacco. Giacché credo che in simili argomenti si debba conseguire uno di questi scopi: o apprendere da altri come stieno, o trovarlo da sé; oppure, ove ciò riesca impossibile, attenendosi, se non altro, al migliore e al più inoppugnabile dei ragionamenti umani, e affidandosi ad esso, come ad una zattera[44], navigare a proprio rischio attraverso la vita, quando non si possa con più sicurezza e minor pericolo compiere questo viaggio su una più salda nave, voglio dire su una parola divina. E però anche ora io non avrò ritegno d'interrogarti, poiché tu pure lo vuoi; né un giorno dovrò rimproverarmi di non aver manifestato ora la mia opinione. Perché, Socrate, dopo d'averci ripensato da me e con costui, non trovo che le cose dette possano sodisfare in tutto.

XXXVI. E Socrate: Può darsi, disse, che tu abbia ragione, amico mio. Ma di': che cosa non ti sodisfa?
Per me, rispose Simmia, questo: che anche dell'armonia[45] e d'una lira e delle corde potrebbe dirsi lo stesso: che l'armonia è cosa invisibile, incorporea, bellissima e divina nella lira accordata; ma la lira per sé e le corde sono corpi e cose corporee, composte, terree e congeneri a ciò che è mortale. Quando dunque s'infranga la lira o si taglino e strappino le corde, se uno, facendosi forte delle stesse ragioni tue, sostenesse che quell'armonia debba necessariamente esistere e non esser perita, giacché non si possa punto ammettere che, mentre sussistono tuttora e la lira, pure essendone strappate le corde, e le corde che son cose mortali, l'armonia, che per natura è affine e congenere al divino, sia invece perita, e perita prima di ciò che è mortale... ma dicesse che l'armonia in sé debba tuttora necessariamente esistere dovechessia, e prima che essa patisca alcunché, debbano in precedenza putrefarsi il legno e le corde... E in effetti, Socrate, io, per me, credo che anche tu abbia in mente come il concetto che ci formiamo dell'anima sia a un dipresso questo: che, essendo il nostro corpo quasi teso e tenuto insieme dal caldo e dal freddo, dal secco e dall'umido e da altrettali elementi; l'anima nostra sia appunto una mescolanza e armonia di questi elementi, sempreché questi sieno bene e temperatamente mescolati tra loro. Se dunque l'anima si trova d'essere una certa armonia, è chiaro che, quando il nostro corpo fuor di misura si rilassi o si tenda per effetto di morbi o d'altri mali; all'anima, sebbene divinissima, accada necessariamente di perir subito, non meno delle altre armonie insite nei suoni e in tutte le opere degli artefici[46], mentre i resti di ciascun corpo durano lungo tempo, fino a che non sieno bruciati o si putrefacciano... Guarda perciò che cosa diremo in risposta a quest'argomentazione, ove qualcuno assuma che l'anima, per essere una mescolanza degli elementi corporei, in quella che si dice morte sia la prima a perire.

XXXVII. Socrate, dopo d'avere, come assai spesso soleva, gittato l'occhio in qua e in là, e sorriso: Simmia, rispose, dice senza dubbio delle cose giuste. E però, se c'è tra voi qualcuno in grado di farlo meglio di me, perché non s'affretta a rispondergli? Giacché mi pare ch'egli non sia stato davvero fiacco nell'impugnare il mio ragionamento. Per

altro io credo che prima di rispondere sarà bene udire che accuse Cebete da parte sua mova al discorso, affinché nel frattempo si possa riflettere a ciò che si deve dire; e poi, udito lui pure, o consentire, se ci parrà che sieno stati in tono; o, se no, prender così senz'altro la difesa della nostra causa. Orsù, Cebete, soggiunse, di' pure che cosa è quello che ti lasciava perplesso.

Lo dico subito, rispose Cebete. A me sembra che il ragionamento non abbia progredito d'un passo, e, come dicevamo dianzi, dia luogo alle stesse obiezioni. Che la nostra anima, anche prima di rivestire questa forma umana, esistesse, non lo ritratto e non nego che sia stato dimostrato in modo assai abile, e, se la parola non pare prosuntuosa, anche assai sodisfacente; ma che pur dopo la nostra morte continui ad esistere in qualche luogo, questo non mi sembra dimostrato egualmente bene. Non divido però l'obiezione di Simmia: che l'anima non sia più resistente e più longeva del corpo; a me pare anzi che sotto tutti questi riguardi l'anima si vantaggi di molto. « Oh! dunque » — il ragionamento potrebbe chiedere — « perché mai dubiti ancora, dal momento che, morto l'uomo, tu vedi pur tuttavia sussistere la sua parte più debole? E non ti par necessario che anche allora duri la parte più longeva di lui? ». Ora bada a quello che io vi contrappongo, se ti pare che ne valga la pena. E vedo d'aver bisogno anch'io, come Simmia, d'un paragone. A me sembra che dir così, sia come se uno d'un tessitore, morto vecchio, dicesse che l'uomo non è morto, ma sopravvive sano e salvo in qualche luogo; e a provarlo mostrasse tuttora intatto e non perito l'abito ch'egli indossava ed aveva tessuto da sé; e a chi non gli credesse, domandasse se l'uomo non sia ben più longevo d'un abito che s'usa e si porta indosso; e quando l'altro gli rispondesse che certamente è l'uomo, egli con ciò tenesse per dimostrato che, dunque, a maggior ragione quell'uomo dev'esser vivo e sano, dacché ciò che è men longevo di lui non è perito. Ora, Simmia, non è così, credo[47]. E bada anche tu a ciò che dico. Ognuno può intendere che chi dice così, dice una scempiaggine. Perché questo tessitore, che ha già consumato e tessuto molti di codesti vestiti, è finito, bensì, dopo molti di essi, ma prima, credo, dell'ultimo; e non per questo certo l'uomo è da meno o men resistente d'un vestito. Ora, secondo me, questa medesima immagine può valere per l'anima rispetto al corpo. Ed io penso che direbbe cosa ragionevole chi dicesse a tal proposito così: che l'anima, sì, è più longeva, e il corpo più debole e men longevo; ma però aggiungesse che ciascun'anima logora molti corpi, specie quando viva molti anni. Giacché, se il corpo è in continuo deflusso e va deperendo durante la vita dell'uomo, ma l'anima ritesse di continuo ciò che si logora; è pur necessario che, quando l'anima venga a morire, essa si trovi di rivestire l'ultimo tessuto, e muoia prima di questo solo; e, morta l'anima, il corpo allora subito mostri la sua naturale debolezza, e rapidamente si putrefaccia e si dilegui. Cosicché per questa considerazione non c'è ancora da star di buon animo nella fiducia che, morti noi, l'anima nostra esista dovechessia. Poiché, se pure uno a chi dice codesto, concedesse anche più di quel che dici tu, accordandogli che le anime nostre non solo preesistano alla nostra nascita, ma nulla vieti che anche dopo la nostra morte esse sieno, e sieno per essere anime di altri viventi, e molte volte si generino e muoiano di nuovo — per esser l'anima di sua natura così forte da resistere a molte generazioni — se, ripeto, accordandogli tutto ciò, non gli concedesse per di più che essa non si logori nelle molte generazioni successive, e da ultimo in qualcuna delle morti non perisca addirittura; e dicesse che questa morte e questa dissoluzione del corpo, che porta seco l'annientamento dell'anima, nessuno la conosce — ed è difatti impossibile che qualcuno di noi se n'avveda — ebbene, se è così, nessuno che affronti la morte con fiducia,

può presumere che non sia una stolta fiducia la sua, quando non riesca a dimostrare che l'anima è addirittura immortale e non soggetta a perire. Se no, chi è in fin di vita deve di necessità temere per la sua anima che nell'imminente separazione dal corpo ella non muoia del tutto.

XXXVIII. Ora, udite le loro parole, tutti si rimase assai male, come ci dicemmo più tardi tra noi, perciò che mentre, dopo il discorso precedente, eravamo appieno convinti; ci parve che que' due ci avessero messi di nuovo sossopra e gittato nell'animo la sfiducia, non solo nelle ragioni addotte prima, ma anche in quelle che si sarebbero potute addurre in seguito, che o noi fossimo de' giudici non buoni a nulla, o le cose tali da non potersi provare.

Ech. Per gli dei, Fedone, v'intendo e vi scuso. Difatti io stesso, dopo d'averti ascoltato, mi son detto: A qual ragionamento credere d'ora innanzi? Il discorso di Socrate era così convincente; eppure eccolo ora caduto nel dubbio. — Perché ora e sempre questa opinione: che l'anima nostra sia a un dipresso un'armonia, ha avuto su me una presa incredibile; e a sentirla esporre mi son come ricordato che anch'io ero stato dello stesso avviso. Sicché ora, come da principio, ho gran bisogno d'una nuova argomentazione, la quale valga a persuadermi che l'anima di chi muore non muoia insieme con lui. Dimmi dunque, in nome di Zeus: come Socrate riprese il discorso? Anch'egli, com'hai detto di voi, se ne mostrò turbato, o no, ma serenamente venne in aiuto alla sua opinione? E l'aiuto fu sufficiente, o manchevole? Insomma, raccontaci tutto, quanto meglio puoi, per filo e per segno.

Fe. Credimi, Echecrate: molte volte avevo avuto occasione d'ammirare Socrate, non però mai quanto allora, presente com'ero. Che un uomo come lui trovasse qualcosa da rispondere, non può stupire; ma, per me, io ammirai di lui in primo luogo e soprattutto questo: con quanta dolcezza e benevolenza e compiacimento accolse il discorso di quei giovani, poi con quanta prontezza s'avvide dell'impressione che aveva prodotta su noi, e infine in che modo seppe risanarci bene, e, come de' fuggiaschi e de' vinti, richiamandoci sui nostri passi, ci fece animo a seguirlo e ad esaminare il ragionamento insieme con lui.

Ech. E in che modo dunque?

Fe. Ti dirò. Io mi trovavo a sedere alla sua destra, presso il letto, su uno sgabello, sicché egli stava ben più in alto di me. Egli dunque, accarezzandomi il capo e premendomi i capelli sul collo — era solito, quando gliene capitava l'occasione, di scherzare sui miei capelli — Domani, disse, Fedone, forse tu te li taglierai questi bei capelli.
Certo, Socrate, dissi.
Domani no, se mi dai retta [48].
Oh! perché?, chiesi.
Oggi stesso, riprese, io mi taglierò i miei e tu i tuoi, se mai il nostro ragionamento dovesse morire, e non potessimo farlo rivivere. Anzi io, se fossi in te e il ragionamento mi sfuggisse di mano, farei giuramento, come già gli Argivi [49], di non lasciarmeli ricrescere, prima d'aver vinto, in una nuova battaglia, il discorso di Simmia e di Cebete.
Ma, diss'io, contro due, si dice, non ce la può nemmeno Eracles [50].
E tu, soggiunse, invocami in aiuto come il tuo Ioleo, finché dura tuttora il giorno.
O piuttosto, ripresi, come Ioleo Eracles.
Fa lo stesso, disse.

XXXIX. Ma prima di tutto badiamo che non ci capiti un guaio.
E quale?, chies'io.
Che non si diventi, rispose, nemici de' ragionamenti, misologi, come ci sono i misantropi, giacché non c'è, disse, peggior guaio per un uomo, che prendere in odio il ragionare. E nascono dalla stessa radice la misologia e la misantropia. La misantropia difatti s'insinua nell'animo nostro dall'avere senz'arte posto soverchia fiducia in qualcuno e averlo creduto un uomo in tutto veritiero, sano d'animo e fido; e trovarlo di lì a poco malvagio e infido, e poi ancora

sempre diverso. E quando uno ci capiti spesso, e per opera specialmente di quelli che egli riteneva i più sicuri ed intimi amici; costui, a furia d'inciampare, finisce per odiar tutti e credere che assolutamente non ci sia in nessuno nulla di sano e di schietto. O non hai notato che accade così?
È verissimo, diss'io.
E non è, diss'egli, vergognoso codesto? E non è evidente che un tal uomo si mette ad usare degli uomini senza nessun'arte delle cose umane? Giacché, se per poco ne avesse usato con arte, si sarebbe accorto, com'è in effetti, che i buoni e i cattivi in sommo grado sono gli uni e gli altri pochi; moltissimi invece quelli che tengono il mezzo.
Come la intendi?, diss'io.
Come, rispose, delle cose molto piccole e molto grandi. Credi tu che ci sia nulla di più raro al mondo che trovare un uomo o un cane o checchessia o molto grande o molto piccolo? ovvero anche molto o veloce o lento o brutto o bello o bianco o nero? O non hai notato che di tutte codeste cose gli estremi sono rari e pochi, gl'intermedi frequenti e molti?
Certamente, diss'io.
Ebbene, ripigliò, se si bandisse una gara di malvagità, non credi tu che anche in questa ben pochi riuscirebbero i primi?
È probabile, risposi.
Probabile sì, riprese. Però non è sotto questo aspetto che i ragionamenti son simili agli uomini — ora io mi son lasciato trascinare da te che mi guidavi — bensì sotto quest'altro: che, quando uno abbia messo fede in un ragionamento, credendolo vero, senza posseder l'arte di ragionare, e poi, di lì a poco, lo ritenga falso, talvolta a ragione tal altra a torto, e daccapo ogni volta diverso... E sono precisamente, come ben sai, quelli i quali passano il tempo nel disputare pro e contro, che finiscono per credersi divenuti i più sapienti di tutti e d'aver compreso essi soli che, sia nelle cose sia nei ragionamenti, non c'è nulla di sano o di saldo, ma tutto ciò che è, proprio come nell'Euripo[51], va su e giù, senza rimaner fermo in nessun punto neppure un istante.
È verissimo, risposi io, ciò che tu dici. Ora, Fedone, sarebbe cosa davvero deplorevole, se uno, dinanzi a un ragionamento vero, saldo e di cui si può capire che è tale; perché poi assiste a ragionamenti cosiffatti che, pur rimanendo gli stessi, sembrino talvolta veri, talvolta no, in cambio d'incolpare se medesimo e la propria imperizia; perché ne soffre, finisse per rigettare con gioia la colpa da sé sui ragionamenti, e persistesse quindi durante il resto della vita a odiarli e vituperarli tutti, e si privasse così della verità e della scienza di ciò che realmente è.
Per Zeus, diss'io, sarebbe davvero deplorevole.

XL. Dunque, riprese, anzitutto guardiamoci da questo pericolo, e non lasciamo penetrare nell'animo nostro il sospetto che nei ragionamenti non ci sia nulla di sano, ma piuttosto mettiamoci in mente che sani non siamo ancora noi, e dobbiamo farci coraggio e procurare d'esser sani[52], tu e gli altri anche in previsione di tutta la vita che vi sopravanza, io della morte imminente; poiché io almeno, in quest'ora e su questo punto, rischio d'essere nella disposizione di spirito non già di chi ama di sapere, ma, come le persone affatto incolte, di chi ama di spuntarla ad ogni costo. Queste infatti, allorché discutono di qualche argomento, non si danno pensiero d'appurare dove sia la verità delle cose di cui si ragiona, ma si studiano per ogni verso di far sembrare agli astanti come sia vero quello che essi hanno asserito. Quanto a me, in questo momento io credo di distinguermi da costoro, per lo meno, in ciò: che non mi sforzerò di mostrare a voi, se non in via accessoria, che ciò ch'io sostengo sia la verità, ma che soprattutto a me stesso sembri che sia così. Giacché, mio caro, io fo conto — e vedi con che vantaggio per me — che se per avventura è vero quel che dico, sarà un gran bene l'esserne persuasi; se

invece alla morte non sopravanza nulla, ma, non foss'altro, in queste ultime ore di vita riuscirò meno increscioso agli astanti, che se mi lamentassi... senza dire che questa mia ignoranza non continuerà con me, ché sarebbe un male; ma finirà tra poco. Con questa predisposizione dunque, Cebete e Simmia, torno al nostro discorso. Quanto a voi poi, se vorrete darmi ascolto, curandovi poco di Socrate, e molto più della verità; se vi parrà ch'io dica vero, convenitene; se no, opponetevi con tutte le forze, stando in guardia che io, nella mia premura di spuntarla, dopo d'aver ingannato me stesso e voi, non me ne vada via, lasciandovi, come ape, dentro nell'anima, il pungiglione [53].

XLI. Ed ora, disse, avanti! E prima di tutto rammentatemi ciò che dicevate, quando vi sembri ch'io non me ne ricordi. Simmia, se non erro, dubita e teme che l'anima, sebbene sia cosa più divina e più bella del corpo, tuttavia, per essere una specie d'armonia, muoia prima del corpo. Cebete, al contrario, mi concedeva, non è vero?, che l'anima sia cosa più longeva del corpo, ma che resti nascoso a tutti se l'anima, logorati più corpi e più volte, nell'abbandonare l'ultimo, non perisca in quell'istante essa stessa, e ciò appunto sia morte: l'annientamento dell'anima, giacché, quanto al corpo, questo non cessa mai di perire continuamente. Son questi, o altri, Simmia e Cebete, i punti che dobbiamo esaminare?

Tutti e due assentirono.

E, ripres'egli, i ragionamenti di prima li respingete tutti, o alcuni sì e altri no?

Alcuni sì e altri no, risposero.

E che pensate, chiese, di quel ragionamento con cui s'affermava che l'imparare sia ricordare e che, così essendo, sia necessario che l'anima nostra esista in qualche altro luogo prima d'esser legata nel corpo?

Per me, rispose Cebete, io allora ne son rimasto pienamente convinto ed ammirato, ed anche ora persisto a credervi più che a qualunque altro ragionamento.

Ed anch'io, aggiunse Simmia, la penso come lui; e sarei non poco sorpreso, se mai su questo punto potessi mutar parere.

Eppure, ospite tebano, disse Socrate, sarà necessario che tu lo muti, se vuoi davvero mantener l'opinione che l'armonia sia qualcosa di composto, e l'anima un'armonia risultante dagli elementi tesi per il corpo. Perché certo tu non ti lascerai indurre ad ammettere che un'armonia esistesse, composta, prima che esistessero gli elementi dei quali bisognava che si componesse. O lo ammetterai?

Per nulla, Socrate, rispose.

Ma, diss'egli, non t'avvedi dunque che ti converrà pure d'ammetterlo, quando da un lato affermi che l'anima esisteva prima anche di venire in una forma e in un corpo d'uomo, e dall'altro ch'essa è composta di cose tuttora inesistenti? Giacché codesta armonia non ti somiglia punto a quello a cui la paragoni; ma prima nascono e la lira e le corde e i suoni ancora disarmonici, e ultima di tutti ne vien fuori l'armonia, che è poi la prima a perire. Ora in che modo codesto tuo ragionamento si può accordare con quello?

In nessuno, rispose Simmia.

Eppure, diss'egli, se c'è mai ragionamento che debba accordarsi, è proprio questo dell'armonia.

È giusto, disse Simmia.

Intanto questo non ti si accorda. Vedi perciò quale scegli dei due: che l'imparare sia ricordare o l'anima armonia?

Ben più il primo, Socrate, egli disse. Difatti quest'altro m'è occorso alla mente non per via di dimostrazione, ma d'una certa verisimiglianza e convenienza, che è poi anche l'origine dell'opinione nella maggior parte degli uomini. Ora io so bene che valore abbiano codesti ragionamenti che presumono di dimostrare qualche cosa per via di verosimiglianze. Sono degl'impostori; e, se uno non se ne guarda, t'ingannano grandemente, così in geometria come in tutte le altre discipline. Invece la dottrina del ricordare e dell'imparare riposa su un supposto degno d'essere ac-

colto, poiché s'è pur detto che la nostra anima esiste anche prima di venire nel corpo, così come di essa è propria l'essenza che prende nome di « ciò che esiste »[54]. Orbene, questo principio son convinto d'averlo ammesso con ragione e a buon diritto; sicché mi vedo costretto, e lo riconosco, a non ammettere, lo dica io o un altro, che l'anima sia armonia.

XLII. E poi, Simmia, egli soggiunse, che diremo da quest'altro punto di vista? Pare a te che all'armonia o a qualsiasi altro composto s'addica d'aver natura diversa da quella degli elementi di cui si compone?
In nessun modo.
Né, credo, fare o patire altro da ciò che quelli facciano o patiscano?
Ne convenne.
Cosicché all'armonia non s'addice di guidare gli elementi di cui si compone, ma seguirli.
Parve a lui pure.
Ci vuol dunque di molto che l'armonia o vibri o suoni o faccia altro in contrasto con i suoi elementi.
Di molto, certo, disse.
E poi? Ogni armonia non ha per natura d'essere armonia nella misura in cui sia armonizzata?
Non intendo, rispose.
Se un'armonia, disse, fosse più e meglio armonizzata — posto che ciò sia possibile — non sarebbe un'armonia maggiore e migliore, e al contrario minore e peggiore, se meno e peggio armonizzata?[55].
Certamente.
Ora avvien mai dell'anima, che l'una anche appena d'un tantino più e meglio, o meno e peggio, anima d'un'altra, sia appunto quello che è, vale a dire anima?[56].
Nemmen per idea, rispose.
Orsù, disse, in nome di Zeus, dell'anima non si dice che l'una ha mente e virtù ed è buona; l'altra, demenza e malvagità, ed è cattiva? E non è giusto questo?
Giustissimo.
Chi dunque pone che l'anima è armonia, che cosa dirà che sieno nelle anime queste qualità: la virtù e il vizio? Un'altra armonia forse e una disarmonia? E che l'una, l'anima buona, sia armonizzata, ed in sé, che è armonia, abbia un'altra armonia; e l'altra sia essa stessa disarmonica, e non abbia in sé altra armonia?
Per conto mio non so che dire, rispose Simmia; ma è chiaro che così, suppergiù, direbbe chi movesse da quel supposto.
Intanto però s'è or ora convenuto, riprese Socrate, che un'anima non possa essere né più né meno anima d'un'altra; e questo equivale a ciò di cui s'è convenuto: che nessun'armonia sia più e meglio o meno e peggio armonia di un'altra. Non ti pare?
Sicuro.
E che un'armonia, in quanto non è né più né meno armonia d'un'altra, non è né più né meno armonizzata d'un'altra; non è così?
Così è.
E quella che non è né più né meno armonizzata, può essa partecipare più o meno d'armonia, o deve invece averne in misura eguale?
In misura eguale.
Dunque un'anima, dacché è precisamente questo, cioè anima, né più né meno d'un'altra, non è neppure né più né meno armonizzata d'un'altra?
Certo.
E poiché tale è il caso suo, non può partecipar punto più d'un'altra né di disarmonia né d'armonia?
No, davvero.
E poiché tale ancora è il caso suo, potrebbe l'una più che l'altra partecipare di vizio e di virtù, se è vero che il vizio è disarmonia, la virtù armonia?
Neppure.
Anzi, Simmia, dirò meglio: a fil di logica nessun'anima, se davvero fosse armonia, potrebbe partecipare di malvagità. Perché l'armonia certo, essendo in tutto e per tutto appunto questo, cioè armonia, non può mai partecipare di disarmonia.
No, davvero.

E quindi, tu lo vedi, neppur l'anima, essendo in tutto e per tutto anima, non potrebbe partecipare di malvagità.
E, in effetti, come sarebbe possibile dopo quel che s'è detto?
Dunque, secondo questo ragionamento, tutte le anime di tutti i viventi saranno per noi egualmente buone, se è vero che sono per natura egualmente questo, cioè anime.
Mi pare, Socrate, rispose.
E ti pare anche, aggiunse, che si dica bene e che il ragionamento dovesse venire a questa conclusione, se fosse giusta l'ipotesi che l'anima sia armonia?
Niente affatto, rispose.

XLIII. E poi, diss'egli, di tutto quanto è nell'uomo, trovi tu che ci sia altro che comandi all'infuori dell'anima, massime perché intelligente?
Io no.
E comanda cedendo agl'impulsi del corpo o anche resistendovi? Ecco, per esempio: quando il corpo ha caldo e sete, l'anima può tirarlo in senso opposto, al non bere; e quando ha fame, al non mangiare; e così vediamo che in infiniti altri casi l'anima s'oppone ai moti del corpo; o no?
Senza dubbio.
Ma, d'altra parte, nei discorsi precedenti s'è pur convenuto che l'anima, se fosse davvero armonia, non darebbe mai un suono contrario a quello che risulta dalla tensione, dal rilassamento, dalle vibrazioni o da qualsiasi altra alterazione degli elementi, di cui si trova d'esser composta; ma dovrebbe seguire questi elementi, e non guidarli?
Se n'è convenuto, disse; e come no?
Ed ora, non ci pare che l'anima faccia proprio il contrario? che sia essa a guidare tutti quegli elementi di cui la si vuole composta, essa a contrariarli, direi, in tutto, per tutta la vita, e a dominarli in ogni modo col castigarli ora più duramente e per via di dolori, attenendosi a' precetti della ginnastica e della medicina; ora più mitemente; e in certi casi minacciando, in altri ammonendo e discutendo, come qualcosa di diverso di fronte a qualcosa di diverso, con le cupidigie, con la collera, con la paura? Che è poi quello, credo, che anche Omero ha espresso poeticamente nell'Odissea, dove dice d'Ulisse:

E, battendosi il petto, così parlava al suo cuore:
Soffri, cuor mio! Sofferto hai dolori anche più [acerbi [57].

O credi tu ch'egli avrebbe poetato così, se pensava che l'anima fosse un'armonia, e tale da esser menata dalle passioni e non da menarle e dominarle, come cosa troppo divina per esser messa alla pari dell'armonia?
Per Zeus, Socrate, pare così anche a me.
Dunque, mio eccellente amico, non abbiamo alcuna ragione di dire che l'anima è una tal quale armonia; non ci troveremmo d'accordo, mi pare, né con quel poeta divino, che è Omero, né con noi stessi.
Così è, disse.

XLIV. E sta bene, ripigliò Socrate. La tebana Armonia, dunque, ce la siamo resa discretamente propizia; ma Cadmo ora, Cebete mio, come faremo a propiziarcelo, e con quali argomenti? [58].
Oh! penso che li troverai, disse Cebete. Questo tuo discorso sull'armonia m'è parso addirittura meraviglioso, al disopra d'ogni previsione. Giacché, mentre Simmia esponeva i suoi dubbi, vinto dall'ammirazione, mi chiedevo se ci fosse uomo capace di trarsi da quelle strette; e però è stata per me una vera sorpresa che esso non abbia potuto resistere neanche al primo urto della tua risposta. Non mi meraviglierei quindi davvero, se anche al ragionamento di Cadmo toccasse la stessa sorte.
Mio buon Cebete, disse Socrate, non esageriamo, affinché un malocchio non volga in fuga il ragionamento che sta per avanzarsi [59]. Ma di ciò lasciamo la cura al dio; e noi, serrandoci dappresso, come direbbe un eroe d'Omero [60], proviamo se la tua obiezione resista. Ora la somma di quello che cerchi, è questa: tu esigi che si dimostri come la nostra anima sia un'essenza indistruttibile ed immortale, se un filo-

sofo, il quale sul punto di morire confidi e pensi che, morto, nel mondo di là avrà sorte assai migliore, che se fosse finito dopo d'aver vissuto una vita diversa; abbia ragione di nutrire una fiducia che non sia né folle né stolta. Il mostrare che l'anima è qualcosa di resistente e di deiforme, ed era anche prima che noi divenissimo uomini; non vieta per nulla, secondo te, che tutto ciò significhi non già immortalità, ma soltanto che l'anima è alcunché di longevo, ed esisteva dovechessia da tempo immemorabile, e sapeva e faceva tante cose, ma non per questo è punto più immortale; anzi lo stesso venir nel corpo d'un uomo è per lei, come una malattia, inizio di distruzione, ond'essa vivrebbe questa vita in mezzo a' travagli e finirebbe per estinguersi in quella che si chiama morte. Né, tu affermi, quanto all'esser ciascuno di noi in timore, importa punto se essa venga nel corpo una volta sola o più, giacché, ove non sia uno stolto, deve pur sempre temere chi non sappia e non abbia modo di provare che l'anima sia immortale. Queste suppergiù, credo, Cebete, le tue obiezioni; ed io apposta ho voluto ripeterle più volte, affinché non sfugga nulla, e tu possa, se vuoi, aggiungervi o togliervi.

E Cebete: Per il momento, disse, io, per me, non ho né da togliervi né da aggiungervi nulla. Queste appunto sono le mie obiezioni.

XLV. Socrate dunque, dopo d'essersi raccolto in sé qualche tempo, e aver meditato tra sé e sé: Quel che chiedi, Cebete, disse non è cosa da nulla, giacché bisogna aver penetrato a fondo la causa della generazione e della corruzione universale. Ebbene, se vuoi io ti esporrò ciò che a questo riguardo è capitato a me; e poi, se qualcuna delle mie osservazioni ti parrà utile, tu ne userai a formarti una persuasione su ciò che dici.

Senza dubbio lo voglio, rispose Cebete.

Dunque stammi a sentire, riprese, perché te lo narrerò. Da giovane, Cebete, non ti so dire quanto io mi struggessi dal desiderio di quella scienza, che chiamano indagine della natura[61]. Mi pareva difatti del più alto interesse conoscere le cause di ciascuna cosa, perché ciascuna si generi e perché perisca e perché sia. E tentai e ritentai ogni via, esaminando dapprima dei problemi come questi: È forse quando il caldo e il freddo determinano una putrefazione, che, secondo l'avviso d'alcuni, si generano gli esseri viventi?[62]. È forse il sangue l'elemento con cui pensiamo, o l'aria, o il fuoco? O non è nessuno di questi, ma bensì il cervello[63] a procurarci le sensazioni dell'udito, della vista, dell'odorato? e da queste nascono la memoria e l'opinione, e dalla memoria poi e dall'opinione, divenuta stabile, si genera del pari la scienza? E, daccapo, sforzandomi d'investigare il corrompersi di queste cose e i fenomeni celesti e terrestri, finii per convincermi d'essere da natura così negato a queste indagini, che nulla più. E te ne addurrò una prova decisiva. Perché anche in quelle cose, dove prima vedevo chiaro, almeno come pareva a me ed agli altri; per effetto di queste indagini divenni cieco addiritura, tanto da disimparare perfino quello che per l'innanzi m'illudevo di sapere, oltreché su molti altri punti, perfino su questo: perché l'uomo cresca. Difatti per l'innanzi io ritenevo evidente per ognuno che l'uomo crescesse per via del mangiare e del bere, giacché, quando pe' cibi s'aggiungano carni alle carni ed ossa alle ossa, e così in maniera analoga a ciascuna altra parte s'aggiungano quegli elementi che le sono propri; allora, ecco, la massa da poca divenuta molta; e a questo modo l'uomo da piccino divenir grande. Così allora pensavo; e non ti pare ch'io avessi ragione di pensar così?

A me sì, disse Cebete.

Ed ora rifletti anche a questo. Io pensavo altresì d'esser nel vero quando, d'un uomo grande messo accanto ad uno piccolo, ritenevo che il primo fosse per il capo più grande del secondo; e così d'un cavallo rispetto ad un altro;

ed, esempio anche più evidente, il dieci mi pareva maggiore dell'otto, per l'aggiunta del due, come il doppio cubito maggiore del cubito, perché più lungo della metà.
Ma ora poi, disse Cebete, che cosa ne pensi?
Oh!, disse, per Zeus, ora mi par d'essere tanto lontano dal credere di conoscere la causa d'uno qualunque di questi fatti, da non consentire nemmeno a me stesso di dire se, quando s'aggiunga uno ad uno, sia quello, a cui l'altro s'aggiunge, che diventa due, o <questo aggiunto>; ovvero se l'uno aggiunto e quello, a cui esso s'aggiunge, per effetto di quest'aggiunzione diventino due[64]. Giacché mi meraviglio come mai, mentre, separati l'uno dall'altro, ciascun di loro era uno e non erano allora due; poiché si sono avvicinati l'uno all'altro, questo è divenuto per essi causa dell'esser diventati due: questo loro convegno in un luogo per essere stati posti l'uno accanto all'altro. Né, quando l'unità venga tagliata per il mezzo, neppure in tal caso riesco a persuadermi che proprio questo: il taglio, sia la causa che l'uno diventi due, giacché qui la causa del divenir due diventa contraria a quella d'allora; allora, infatti, divenivano due, perché s'accostavano tra loro e l'uno s'aggiungeva all'altro; ora invece, perché si staccano e l'uno si separa dall'altro. E, ancora, non mi persuado neppur di sapere per qual causa si generi l'unità, anzi, in una parola, per qual causa si generi o perisca o sia nessuna cosa, seguendo questa via d'indagine; ma tento, per conto mio, comunque, di batterne un'altra, ché a questa non so assolutamente adattarmi.

XLVI. Però, avendo un giorno sentito un tale[65] leggere da un libro, come asseriva, d'Anassagora, e dire che c'è una mente ordinatrice e causa d'ogni cosa; di questa causa mi compiacqui molto, e mi parve in certo modo giusto che la mente fosse causa di tutto, e stimai che, se così è, la mente, nell'ordinare tutte le cose, dovesse ordinarle e disporle il meglio possibile; sicché, quando uno voglia trovare di ciascuna cosa la causa, come nasca o perisca o sia, non debba trovare che questo: qual sia il modo migliore o d'essere o di patire o di fare checchessia. E movendo da questo principio, concludevo che, così di esso uomo come delle altre cose, uno non dovesse ricercare, se non ciò che è l'ottimo e il più perfetto; e che ciò lo porrebbe necessariamente in grado di conoscere anche il peggio, poiché la scienza del bene e del male non è che una sola. Ragionando dunque così, ero lieto di credere d'aver trovato in codest'Anassagora un maestro, secondo la mia mente, capace d'insegnarmi la causa di ciò che è; e il quale dapprima mi avrebbe detto se la terra è piatta o rotonda[66]; e, detto questo, me ne avrebbe per di più chiarito la causa e la necessità, riferendosi al concetto del meglio, e mostrando come il meglio per essa fosse d'esser così com'è; e se avesse asserito che è nel centro dell'universo[67], m'avrebbe spiegato come il meglio per essa fosse d'essere nel centro; e quando m'avesse chiarito ciò, m'ero apparecchiato a non desiderare mai più altra forma di causa. E, bada, anche del sole m'ero preparato a sentirne discorrere allo stesso modo, e della luna e degli astri, così quanto alla loro velocità rispettiva, come ai loro rivolgimenti e agli altri fenomeni, in che modo sia meglio che ciascuno faccia e patisca quello che patisce. Perché non avrei mai supposto che egli, pure affermando che queste cose sono state ordinate da una mente, potesse assegnar loro una causa diversa da questa: che per esse il meglio è d'essere così come sono; e però pensavo che egli, nell'attribuire la causa a ciascuna cosa singolarmente e a tutte collettivamente, m'avrebbe inoltre spiegato e l'ottimo per ciascuna e il bene comune per tutte. E queste mie speranze non le avrei cedute per tutto l'oro del mondo; anzi con la maggior premura mi procurai i suoi libri, e li lessi il più sollecitamente che potei per conoscere il più sollecitamente possibile l'ottimo ed il peggio...

XLVII. Purtroppo, amico mio, da una meravigliosa speranza sentivo via via d'allontanarmi, quando, procedendo nella lettura, m'accorgevo che il mio uomo, non traendo in nulla profitto della mente non le attribuiva alcun principio di causalità nell'ordinamento dell'universo, ma ne ricercava le cagioni nell'aria, nell'etere, nell'acqua e in tante altre cose estranee. E mi parve che il suo caso somigliasse proprio a quello di chi dicesse che tutto quello che Socrate fa, lo fa certo con la mente; e poi, messosi a indicare le cause di ciascuna delle mie azioni, dicesse dapprima che io siedo ora qui, perché il mio corpo si compone d'ossa e di tendini; e le ossa son rigide e connesse tra loro nelle giunture, i tendini invece atti a contrarsi e rilassarsi, e rivestono le ossa insieme con la carne e con la pelle che li contiene; che, dunque, poiché le ossa giocano liberamente nelle loro giunture, i tendini, rilassandosi e contraendosi, mi mettono ora in grado di piegarmi nelle membra; e per questa causa, piegatomi, io segga qui. E, ancora, del mio discorrer con voi adducesse altre cause dello stesso genere, accagionandone la voce, l'aria, l'udito e tante altre cose simili; ma trascurasse di dirne le cause vere: che, cioè, dal momento che agli Ateniesi parve meglio il condannarmi, per questo anche a me è parso meglio lo starmene seduto su questo letto, e più giusto d'aspettare e sottopormi a quella qualsiasi pena che m'abbiano imposta. Poiché, giuralcane, da un pezzo, credo, questi miei tendini ed ossa, tratti dal pensiero del loro meglio, sarebbero o nel Megarese o tra' Beoti, se mai, anziché andarmene in esilio o scapparmene <come uno schiavo>[68]; non avessi creduto più giusto e più onesto subire quella qualunque pena a cui la città m'avrebbe condannato. Ma codeste chiamarle cause è addirittura assurdo. Certo, chi dicesse che senza queste cose: senz'ossa, senza tendini e senza il resto, non sarei in grado di fare ciò che mi pare di dover fare, direbbe la verità; ma l'asserire che sono esse la causa per cui io fo quello che fo, così operando con la mente, non già per la scelta del meglio; questo dimostrerebbe una vera e propria incapacità di ragionare: non esser buoni a distinguere che altro è la causa di ciò che è, altro quello senza cui la causa non potrebbe mai esser causa. Ora è questo appunto ciò che, a parer mio, i più, brancolando come nel buio, con un nome che non gli spetta, chiamano causa. E perciò anche c'è chi, avvolgendo la terra in un vortice, la immagina tenuta ferma da questo moto del cielo, e chi, assomigliandola ad una madia piatta, le dà l'aria per sostegno[69]; ma quale sia il potere per cui tutte queste cose stanno ora così, com'era il meglio che fossero disposte; questo potere né lo cercano né credono che possieda una forza divina; ma s'illudono di trovare un Atlante più robusto, più immortale e più di quello capace di tenere insieme l'universo[70]; e tengono per fermo che il bene ed il fine non leghi e non avvinca nulla[71]. Ora io, per intendere di questa causa come la stia, col maggior piacere del mondo mi sarei messo a scuola da chiunque; ma, poiché me ne vidi privo, e non potei né trovarla da me né impararla da altri; vuoi tu Cebete, ch'io ti esponga, aggiunse, come alla ricerca della vera causa io, <come suol dirsi>, non potendo a vela, mi sia messo a forza di remi?[72].
Se lo voglio, Socrate! Ma con tutta l'anima!, rispose Cebete.

XLVIII. Ebbene, dopo ciò, riprese, sfiduciato di osservare le cose del mondo visibile, mi parve ch'io dovessi starne in guardia per non andare incontro a ciò che capita a quelli che guardano e osservano il sole durante un'ecclisse. Giacché certi ci rimettono gli occhi, quando non ne mirino l'immagine o nell'acqua o in qualche altro mezzo siffatto. D'un pericolo simile mi preoccupai anch'io, e temetti di divenire affatto cieco dell'anima, mirando ai particolari sensibili con gli occhi e tentando di attingerli nella loro verità con ciascuno dei sensi. Sicché mi parve di dovere

cercar rifugio nelle ragioni[73], e in esse indagare la verità delle cose. Forse, ne convengo, il paragone non regge del tutto, perché non concedo punto che chi osserva le cose nelle loro ragioni le osservi in immagini più di chi le guarda nella realtà[74]. Ma, ad ogni modo, questa è la via per cui mi son messo; e, prendendo ne' singoli casi a fondamento la ragione che mi sembra la più salda, quelle conseguenze, che mi paiono d'accordo con essa, le ritengo per vere, si tratti o di cause o di ogni altra cosa; e quelle che ne discordino, per non vere. E desidero spiegarti meglio ciò che voglio dire, perché così forse ora tu non m'intendi.

No, per Zeus, non troppo, disse Cebete.

XLIX. Però, riprese, ciò che dico non è punto una novità, ma quello che sempre e altre volte e anche nel discorso precedente non ho cessato di ripetere. M'ingegnerò comunque di farti intendere qual è il concetto di causa, che mi sono formato da me; e risalgo a quei princìpi di cui s'è già discorso a lungo, e comincio da essi. Poniamo dunque come base che ci sia un bello in sé, un buono in sé, un grande in sé, e simili. Se mi concedi questo e ammetti che queste cose esistano, movendo da esse ho speranza di trovare e dimostrarti la causa per cui l'anima è immortale.

Ma certo, fa' pur conto, rispose Cebete, ch'io te lo conceda, e non farmi desiderare troppo a lungo le tue conclusioni.

Ebbene considera, disse, se su ciò che ne consegue, sei anche tu della mia opinione. A me pare che, se c'è cosa bella fuori del bello in sé, essa non sia bella per nessun'altra causa, se non perché partecipa di codesto bello; e altrettanto dico d'ogni altra cosa. Acconsenti ad una causa siffatta?

Acconsento, disse.

E allora, riprese Socrate, le altre cause, quelle di codesti sapienti[75], io non le intendo più; e non sono neanche disposto ad ammetterle. Ma se mi si dice che quello, per cui una cosa qualunque è bella, sia o la vivacità del colore o la forma o qualche altro pregio simile; a tutte queste ragioni io faccio un bel saluto — giacché in tutte mi ci confondo — e tengo per me solamente, semplicemente, e fors'anche ingenuamente quest'una: che ciò che rende quella tal cosa bella altro non sia se non o la presenza o la comunanza di quel bello in sé, per qualsiasi via e modo le acceda; poiché non insisto già su questo particolare, ma unicamente sul punto che tutte le cose belle son belle per il bello. E questa mi pare la più sicura risposta da dare a me stesso ed agli altri; e tenendomi stretto ad essa, confido di non cader mai, ma di mettermi perfettamente al sicuro rispondendo a me stesso e agli altri che per il bello le cose belle son belle. O non pare anche a te?

Mi pare.

E che per la grandezza, dunque, anche le cose grandi son grandi e le maggiori maggiori, come per la piccolezza le minori, minori?

Sì.

Sicché, ove si dicesse che uno non è più grande d'un altro del capo, e il più piccolo, più piccolo di questo stesso, neppur tu lo ammetteresti, ma sosterresti fermamente che tu, per tuo conto, sei disposto a riconoscere soltanto che tutto ciò che è più grande di qualche altra cosa, di nient'altro è più grande se non di grandezza, e a causa di questo: della grandezza, e ciò che è più piccolo, di nient'altro più piccolo, se non di piccolezza, e a causa di questo: della piccolezza, per timore, credo, che, ove tu dica che uno è più grande e più piccolo del capo, non ti si obietti in primo luogo che per la stessa cosa il più grande sarebbe più grande, e il più piccolo, più piccolo; e poi che per il capo, cioè per una cosa piccola, il più grande sarebbe più grande; e si verificherebbe questo prodigio: che il grande sia grande per qualcosa di piccolo. O non temeresti ciò?

E Cebete, ridendo: Io sì, disse.

E così pure, soggiunse Socrate, temeresti di dire che il dieci è maggiore dell'otto per via del due e lo supera per causa di questo, e non già per la plura-

lità e a causa della pluralità; e che il doppio cubito è maggiore del cubito per via della metà, e non già per la grandezza? Giacché temeresti le medesime obiezioni.
Senza dubbio, rispose.
E poi? Quando uno fosse aggiunto ad uno, o uno diviso in due, non ti guarderesti bene dal dire che la causa del divenir due è nel primo caso l'addizione e nel secondo la divisione? E proclameresti ad alta voce che tu non sai che ogni cosa si generi altrimenti, se non in quanto partecipa dell'essenza propria di quella data idea di cui partecipa; e che in questo caso tu non conosci altra causa dell'esser divenuti due, se non la partecipazione alla dualità, e che di questa debba partecipare quello che sia per essere due, come dell'unità quello che sia per essere uno; e mandando a spasso tutte codeste divisioni e addizioni e altrettali sottigliezze, lasceresti che di simili risposte si valgano i più sapienti di te, mentre tu, temendo, come dice il proverbio, la tua propria ombra e la tua inesperienza, tenendoti stretto a quel presupposto sicuro, non risponderesti altrimenti di così. Che se poi qualcuno attaccasse addirittura il principio, tu lo lasceresti dire senza rispondergli, fino a che non avessi esaminato se le conseguenze che derivano da quel supposto, concordino, secondo te, o discordino tra loro. E quando infine ti convenisse di render conto del principio stesso, non lo faresti ponendo daccapo a fondamento un altro supposto, quello che tra' princìpi anche più alti ti paresse il migliore, finché tu giungessi a qualcosa di sicuro, evitando tuttavia di confondere ogni cosa, come fanno quelli che disputano pro e contro, col discorrere ora del principio e ora delle conseguenze, quando almeno volessi trovare qualcosa di ciò che è? Perché della verità costoro mi pare non si curino punto né si diano alcun pensiero, capaci, come sono per la propria sapienza, di piacere a se stessi, pur mescolando e confondendo ogni cosa. Ma tu, se sei davvero nel numero dei filosofi, faresti, credo, come dico io.

È verissimo, dissero ad una voce Simmia e Cebete.

Ech. Per Zeus, e giustamente, Fedone; giacché mi pare che egli esponesse il suo pensiero con una ammirabile chiarezza anche per un uomo di poca mente.

Fe. Appunto, Echecrate; e tutti i presenti furono dello stesso parere.

Ech. Come noi, che non c'eravamo e ascoltiamo ora le tue parole. Ma in che modo poi seguitò il discorso?

L. *Fe.* Per quanto ricordo, dopoché gli fu concesso ciò, e si convenne che ciascuna delle idee sia alcunché di reale, e le altre cose col partecipare di esse, ne assumano il nome; egli dimandò ancora: Ora, dice, se dunque ammetti che è così, quando affermi che Simmia è più grande di Socrate, ma più piccolo di Fedone, non vuoi forse dire che in Simmia c'è l'una e l'altra cosa: la grandezza e la piccolezza?
Certo.
Però, disse, converrai che, se Simmia è più grande di Socrate, questo non è già vero nel senso espresso dalle parole? e che Simmia non è di sua natura più grande perché Simmia, ma per la grandezza, che si trova d'essere in lui; né supera Socrate, perché Socrate è Socrate, ma perché Socrate ha la piccolezza rispetto alla grandezza di Simmia?
È vero.
E neppure, d'altro lato, che Simmia è più piccolo di Fedone, perché Fedone è Fedone, ma perché Fedone ha la grandezza rispetto alla piccolezza di Simmia.
Così è.
Sicché di Simmia, che sta frammezzo ai due, si può dire ch'egli è insieme piccolo e grande, in quanto sottopone la piccolezza propria alla grandezza dell'uno perché la superi, e offre all'altro la propria grandezza che supera la piccolezza di quello[76]. E sorridendo: Ho l'aria, soggiunse, d'esprimermi come un notaio, ma pure è, credo, così come dico.
E Cebete assentì.
E parlo così, perché desidero che a te sembri come sembra a me. E a me infatti sembra che non solo la grandezza

in sé non voglia mai essere ad un tempo grande e piccola, ma anche la grandezza, che è in noi, non accolga mai la piccolezza, né tanto meno voglia esserne superata; ma delle due l'una: o fugge e cede il posto, quando le si accosti il suo contrario: la piccolezza; o, sopravvenendole questo, perisce; ma subendo e accogliendo la piccolezza, essere altra cosa da quello che era, questo non lo vuole a nessun patto. Io, per esempio, dacché ho accolto e tollerato la piccolezza, essendo tuttora quello che sono, sono quello stesso di prima, ma piccolo, laddove quella, < la grandezza > perché grande, non si rassegna ad essere piccola. Parimente anche la piccolezza, che è in noi, non vuol mai divenire e nemmeno esser grande, come, in genere, nessun altro dei contrari, rimanendo quello che era, vuole nel medesimo tempo divenire ed essere il contrario, ma, ove questo gli accada, o va via o perisce. Mi pare che sia proprio così, disse Cebete.

LI. Al che uno dei presenti — non ricordo bene chi fosse: — Oh! in nome degli dei, osservò, nei nostri discorsi precedenti non s'era ammesso proprio il contrario di ciò che sento ora: che, cioè, dal più piccolo si genera il più grande, e dal più grande il più piccolo, e che, insomma, i contrari si generano dai contrari? Ed ora poi si dice, mi pare, che questo non può mai avvenire.
E Socrate, che aveva sporto un po' il capo per sentire: Bravo, disse; hai fatto bene a ricordarlo[77]. Però non rifletti alla differenza tra ciò che stiamo dicendo ora e quel che si diceva allora. Allora si diceva che da cosa contraria si genera cosa contraria; ora invece che il contrario in sé non può mai divenir contrario a se stesso, né quello che è in noi, né quello che è in natura[78]. Difatti allora, amico mio, noi parlavamo delle cose che hanno in sé i contrari, e le indicavamo col nome di questi; ora, invece, di questi in sé, e che alle cose nelle quali si trovano danno il nome con cui le indichiamo. E appunto di questi contrari in sé noi diciamo che non voglion mai ammettere una generazione gli uni dagli altri. E, così dicendo, si volse a Cebete, e chiese: Che anche tu, Cebete, sia rimasto turbato dall'obiezione di costui?
Per questo no, rispose Cebete. Pure non dirò che non ci siano ancora molti dubbi che mi turbano.
Ad ogni modo, riprese Socrate, in questo ci troviamo senz'altro d'accordo: che il contrario non sarà mai contrario di se stesso.
Senz'altro, rispose.

LII. E ora, disse, guarda se sei d'accordo anche tu su questo altro punto: c'è qualcosa che chiami caldo e freddo?
Sicuro.
Ma è forse ciò che chiami neve e fuoco?
No, per Zeus.
Ma il caldo è qualche cosa di diverso dal fuoco, e il freddo dalla neve?
Sì.
Però ti parrà, credo, che la neve, come si diceva dianzi, accogliendo il caldo, non continuerà mai ad essere quello che era prima: neve insieme e caldo, ma, all'avvicinarsi del caldo, o gli cederà il posto o perirà.
Appunto.
E a sua volta il fuoco, all'avvicinarsi del freddo, o si sottrarrà o perirà; ma non si rassegnerà mai, accogliendo la frigidità, ad esser tuttora quello che era: fuoco insieme e freddo.
È vero, disse.
Accade quindi, riprese Socrate, per alcune di codeste cose, che non solo l'idea per se stessa si creda in diritto di conservare perpetuamente il proprio nome, ma che questo diritto lo abbia anche qualche altra cosa che non è quella, ma ne riceve la forma sempre che venga ad esistere. Forse in quest'altro esempio riuscirà più chiaro quel che intendo di dire. Il dispari non può aver mai un nome diverso da questo che gli diamo ora; non è vero?
Senza dubbio.
Ma forse tra tutte le cose soltanto il dispari — ecco ciò che domando — o anche qualche altra, che non è lo stesso del dispari, deve sempre di necessità insieme col proprio assumere anche que-

sto nome di dispari, perché di sua natura è tale da non potersi mai dissociare dal dispari? Accenno, per esempio, al caso della triade e a molti altri. Osserva intanto la triade. Non ti pare che essa debba sempre designarsi, oltreché col suo proprio nome di triade, anche con quello di dispari, sebbene il dispari non sia lo stesso della triade? Nondimeno e il tre e il cinque e, insomma, tutta quanta la metà della serie numerica sono di loro natura tali, che, quantunque non sieno ciò che è il dispari, pure ciascun d'essi è sempre dispari, mentre, al contrario, il due, il quattro e tutta quanta l'altra serie dei numeri, quantunque non sieno ciò che è il pari, pure ciascun d'essi è sempre pari. Ne convieni, o no?
E come no?, rispose.
Ora considera, disse, ciò che voglio porre in sodo, ed è questo: che non solo codesti contrari, com'è evidente, non si accolgono a vicenda, ma anche tutte quelle cose che, sebbene non sieno contrarie tra loro, pure contengono sempre le idee contrarie; nemmeno queste ricevono, come si può presumere, l'idea contraria a quella che è in loro; ma quando questa sopravvenga, o periscono o cedono il posto. O non diremo forse che il tre e perisca e subisca qualunque altra cosa, anziché rassegnarsi, rimanendo tuttora tre, a divenir pari?
Sicuro, rispose Cebete.
E, certo, continuò Socrate, neanche il due è contrario al tre[79].
No, davvero.
Sicché non solo le idee contrarie non tollerano che l'una sopravvenga all'altra, ma neanche certe altre cose non tollerano che sopravvenga loro l'idea contraria a quella < di cui ciascuna partecipa >.
È verissimo, disse.

LIII. E vuoi, soggiunse, che, se ne siamo capaci, cerchiamo di definire quali sieno codeste cose?
Volentieri.
Orbene, Cebete, non saranno forse quelle che, ove una cosa qualunque le occupi, sono da questa costrette ad assumere ciascuna non solo l'idea propria di ciò che l'occupa, ma anche sempre quella d'un contrario a quel < contrario a cui accennavo >?
Che vuoi dire?
Quel che si diceva or ora. Tu intendi bene che tutte le cose, che sieno occupate dall'idea del tre, devono necessariamente essere non solo tre, ma anche dispari.
Certo.
Sicché, diciamo, in questo, < nel tre, > non penetrerà mai l'idea contraria a quella che lo informa e lo rende ciò che è.
Non mai.
E < quella che lo informa > non è forse l'idea del dispari?
Sì.
A cui è contraria quella del pari?
Sì.
E però nel tre non penetrerà mai l'idea del pari.
No, davvero.
Il tre per conseguenza non sarà mai partecipe del pari.
Senza dubbio.
La triade quindi è impari.
Sì.
Quello dunque che dicevo di voler definire: quali cose, cioè, pur non essendo contrarie a un dato contrario, tuttavia non accolgono esso contrario — come nell'esempio or ora citato, la triade, quantunque non sia contraria al pari, non per ciò più lo accoglie, giacché essa porta sempre con sé il contrario al pari, come la diade il contrario all'impari, e il fuoco il contrario al freddo, e così via dicendo... Ma guarda se ti piace questa definizione: che non solo il contrario non accoglie il proprio contrario, ma anche ciò che in quella qualsiasi cosa in cui vada, porti seco un contrario, quest'esso che porta < seco un contrario >, non accoglierà mai il contrario del contrario che da sé è portato. Richiamatelo di nuovo a mente, giacché non è male udirlo più volte. Il cinque non accoglierà mai l'idea del pari, né il dieci, che è il doppio del cinque, quella del dispari. Ora questo doppio, sebbene anche per sé sia contrario ad un'altra cosa, pure

non accoglierà l'idea del dispari, e così neanche i tre mezzi e tutte le altre frazioni, come la metà, < che hanno per denominatore il 2 > non riceveranno l'idea dell'intero, né la riceverà nemmeno il terzo e le altre frazioni < che hanno per denominatore il 3 > [80]. Mi segui, e sei anche tu del mio avviso?
Ma certo, son proprio del tuo avviso e ti seguo, rispose.

LIV. Ed ancora, riprese, dimmi daccapo; e non rispondermi con le parole con cui t'interrogo io, ma prendi esempio da me. E dico così, perché al di là di quella prima risposta, quella sicura [81], dopo ciò che s'è detto vedo spuntarne un'altra, egualmente sicura. Difatti, se mi chiedessi che cosa debba ingenerarsi in un corpo perché diventi caldo; io non ti darei quella risposta sicura, ma banale: Il caldo; ma dopo le cose dette or ora, quest'altra più squisita: Il fuoco. E se mi chiedessi che cosa debba ingenerarsi in un corpo perché s'ammali, non ti direi: La malattia, bensì: La febbre; o che cosa ingenerarsi in un numero perché diventi dispari, non ti direi: La disparità, bensì: La monade; e così per il resto... Ma rifletti se hai già inteso quel che voglio dire.
Oh! molto bene, rispose.
Dunque rispondi: che cosa deve ingenerarsi in un corpo perché viva?
L'anima, disse.
Ed è sempre così?
E come no?, rispose.
L'anima dunque, qualsiasi cosa essa occupi, vien sempre apportatrice di vita?
Certo, rispose.
E c'è, o no, qualche cosa di contrario a vita?
C'è, disse.
Ed è?
Morte.
Dunque l'anima non accoglierà mai il contrario di ciò ch'essa porta sempre con sé, come s'è ammesso dianzi?
E in modo assoluto, disse Cebete.

LV. Orbene, ciò che non accoglie l'idea del pari, come lo chiamavamo testé?
Impari.
E ciò che non accoglie giustizia e ciò che non accoglie cultura?
L'uno, disse, incolto e l'altro ingiusto.
Sta bene. E ciò che non accolga morte come lo chiamiamo?
Immortale.
Sicché l'anima non accoglie morte?
No.
Dunque l'anima è immortale?
Immortale.
Sta bene. Diremo quindi per ora che questo s'è dimostrato? O come ti pare?
È in modo assai sodisfacente, Socrate.
E che?, disse; se l'impari, Cebete, fosse di necessità indistruttibile, non sarebbe del pari indistruttibile il tre?
Come no?
E così, se anche il non caldo fosse di necessità indistruttibile, quando uno accostasse caldo a neve, la neve, come tale, si sottrarrebbe salva ed illiquefatta? Giacché non potrebbe perire, e neanche, d'altronde, rimanendo al suo posto, accogliere il caldo.
È vero, disse.
E così pure, credo, se il non freddo fosse indistruttibile, quando al fuoco sopravvenisse qualcosa di freddo, il fuoco non si spegnerebbe mai, e neanche perirebbe, ma ritraendosi, se n'andrebbe via sano e salvo [82].
Necessariamente, disse.
Ebbene, la stessa necessità non si verifica anche per l'immortale? Se è vero che l'immortale è anche indistruttibile, è impossibile che l'anima perisca quando le sopravvenga la morte, giacché essa, dopo quello che s'è detto dianzi, non accoglierà mai morte né tanto meno sarà anima morta, come il tre non sarà mai, dicevamo, pari, e nemmeno il dispari; né mai, certo, il fuoco sarà freddo, e nemmeno il calore che è nel fuoco. — « Ma », qualcuno potrebbe obiettare, « se, come s'è convenuto, è vero che il dispari, quando gli sopravvenga il pari, non diventa pari, che cosa però vieta che, morendo esso, in vece sua si generi il pari? ». A chi dicesse così, non potremmo sostenere che esso non muoia, giacché l'impari non è indistruttibile;

poiché, se di questo si fosse convenuto tra noi, facilmente sosterremmo che il dispari e il tre, sopravvenendo il pari, si dipartono e vanno via; e lo stesso potremmo sostenere del fuoco, del calore e d'ogni altra cosa. O no?
Certamente.
Sicché anche ora, a proposito dell'immortale, se tra noi si conviene che esso è anche indistruttibile; l'anima, oltre ad essere immortale, sarà anche indistruttibile; se no, bisognerà ricorrere ad un altro ragionamento.
Ma non occorre, disse Cebete, per questo almeno; giacché difficilmente potrebbe esserci altro che non ammetta corrompimento, se l'ammetterà l'immortale che è eterno [83].

LVI. E certo, aggiunse Socrate, Dio, e l'idea in sé della vita, e se altro c'è d'immortale, si converrà, credo, da tutti che non periscano mai.
Sì, per Zeus, da tutti gli uomini, disse Cebete, e più ancora, io penso, dagli dei.
Poiché dunque l'immortale è anche incorruttibile, se l'anima si trova d'essere immortale, non potrà esser altro che indistruttibile?
Necessariamente.
Allorché dunque la morte incoglie all'uomo, ciò che c'è di mortale in lui, com'è da credere, muore; ma l'immortale se ne diparte e va via salvo ed incorrotto sottraendosi alla morte.
Così pare.
Tanto più dunque, Cebete, l'anima, diss'egli, che è cosa immortale e indistruttibile; e realmente le nostre anime esisteranno nell'Ade.
E Cebete: Io, per me, Socrate, disse, non ho alcuna obiezione da opporre a codesto discorso, né so come negar fede alle tue ragioni. Ma se Simmia qui o altri ha qualche cosa da dire, farà bene a non tacerla, perché non vedo a qual altra occasione fuori di questa potrebbe rimettersene chi voglia parlare o udire d'un argomento siffatto.
Ma in verità neppur io, disse Simmia, so come ancora negarvi fede dopo le ragioni addotte. Tuttavia il problema di cui ci stiamo occupando è così arduo, e la nostra natura m'ispira così poca fiducia, ch'io mi sento in cuor mio tuttora costretto a diffidare alquanto delle cose dette.
Non solo, Simmia, riprese Socrate, è giusto quel che dici, ma anche le ipotesi da cui siam mossi [84], per sicure che vi sembrino, meritano tuttavia d'essere esaminate meglio. E allorché le abbiate scrutinate a fondo, voi, credo, terrete dietro al ragionamento quanto più è possibile ad uomo tenervi dietro; e se esso vi parrà chiaro, non cercherete più in là.
È vero, disse.

LVII. Però, amici miei, egli soggiunse, è giusto mettersi bene in mente che, se l'anima è immortale, bisogna averne cura non solo per questo spazio di tempo, che chiamiamo vita, ma per sempre; e ora più che mai, a trascurarla, il pericolo deve parerci gravissimo. Giacché, se la morte fosse una liberazione da tutto, pei tristi sarebbe una vera fortuna d'esser liberati ad un tempo, morendo, dal corpo e dalla propria malvagità insieme con l'anima. Invece ora, poiché l'anima ci s'è rivelata immortale, non c'è per essa nessun altro scampo dai mali né alcuna salvezza, fuorché nel divenire, per quanto può, ottima e intellettualissima. Perché l'anima va nell'Ade recando seco null'altro che la sua educazione e il suo nutrimento spirituale, due cose che più di tutto, si dice, a chi ha cessato di vivere giovano o nocciono fin dal primo istante del suo viaggio colà. E si dice così: che dunque, appena uno cessi di vivere, il suo demone, quello che l'ebbe in sorte da vivo, questi prenda a condurlo in non so che luogo, dove coloro che vi sono adunati devono subire un giudizio, dopo del quale s'avviano all'Ade, sotto quella medesima guida a cui fu commesso d'accompagnarli di qui colà. E poiché lì abbiano avuto quel che si son meritato, e vi sieno rimasti il tempo prefisso, un'altra guida li rimena qui, a molti e lunghi periodi di tempo. E il viaggio non è come dice il Telefo eschi-

leo, il quale[85] afferma che una semplice via conduce all'Ade, mentre a me pare che questa non sia né semplice né unica, perché in tal caso non ci vorrebbero guide; né alcuno potrebbe andare in un luogo piuttosto che in un altro, se la via fosse una sola. È invece da credere che ci sieno diramazioni e giri molti; e lo congetturo dai sacrifizi e dai riti in uso tra noi[86]. L'anima, dunque, virtuosa e intelligente segue, e non ignora la propria condizione; ma quella che è tuttora posseduta dal desiderio del corpo, come ho detto dianzi, stordita e attratta a lungo da esso e dal mondo visibile, dopo d'aver molto resistito e molto sofferto, per forza e a stento trascinata dal demone che le fu destinato, s'avvia. Giunta poi dove sono le altre, l'anima impura e che abbia commesso qualcosa d'impuro, o per essersi macchiata d'uccisioni inique o per aver contratto altre colpe di natura affine e proprie d'anime affini; questa ognuno la sfugge e l'evita; né vuole divenirle compagno di via o guida, ond'essa va errando da sola, impigliata nella maggiore incertezza, fino a che non sieno trascorsi alcuni periodi di tempo[87], al cui scadere da necessità è condotta nella dimora che le si addice. Ma l'anima, che ha vissuto una vita pura e saggia, dopo d'aver sortito degli dei per compagni di viaggio e guide, va, ciascuna, ad abitare nel posto che le spetta.

LVIII. E del resto la terra ha molti luoghi e meravigliosi; ed essa stessa, così per la configurazione come per l'ampiezza, è ben diversa da quello che se la fingono quanti sogliono ragionarne, come io fui persuaso da un tale[88].
E Simmia: A che vuoi alludere, Socrate?, chiese. Giacché della terra anch'io ho sentito dir tante cose, non però queste che persuadono te, sicché le udrei volentieri.
Ma sì, Simmia, né per esporle penso che occorra l'arte di Glauco[89]; ma per dimostrare che sieno vere, oh! per questo, sì, ci vuole, mi pare, un'arte più difficile di quella di Glauco. E forse né io lo potrei, né, se anche lo potessi, quel che m'avanza di vita basterebbe, Simmia, per un discorso così lungo. Tuttavia l'aspetto della terra, come io mi sono persuaso che sia, e i luoghi di essa, questo nulla m'impedisce di dirlo. Ma, disse Simmia, ci contentiamo anche di questo.
Dunque, egli riprese, io mi son persuaso in primo luogo che, se la terra è posta nel mezzo del cielo ed è sferica, per non cadere non abbia alcun bisogno né d'aria né d'altro sostegno simile, ma a reggerla basti così l'uniformità, da ogni lato, del cielo rispetto a se stesso, come l'equilibrio della terra medesima. Poiché un corpo equilibrato, posto nel mezzo di qualcosa di simile a sé, non c'è caso che inclini né più né meno in nessun senso, ma, essendo in una relazione costantemente eguale, rimarrà fermo al suo posto. In primo luogo dunque, diss'egli, io mi son persuaso di questo.
Ed è giusto, disse Simmia.
E son persuaso inoltre, continuò, che la terra sia qualcosa d'immenso, e noi, dal Fasi fino alle colonne d'Eracles[90], ne occupiamo solo una piccola parte, abitando intorno al mare, come, intorno ad uno stagno, delle formiche o dei ranocchi, mentre molti altri dimorano altrove in tanti altri luoghi simili a questi. Giacché io ritengo che in giro sulla terra vi sieno cavità molte d'ogni forma e grandezza, in cui confluiscono la acqua, la nebbia e l'aria; ma essa, la terra, si libri pura nel cielo puro, dove son gli astri, in quel cielo che i più tra coloro, che sogliono parlare di siffatti argomenti, chiamano etere, e del quale appunto sono un sedimento tutte quelle tali cose che confluiscono nelle cavità della terra. Ora noi, pure abitando in queste cavità, non ce ne avvediamo, e crediamo d'abitare sull'alto della terra, come chi, dimorando nel fondo dell'oceano, credesse d'abitare sulla superficie del mare, e attraverso l'acqua intravedendo il sole e gli altri astri, scambiasse il mare per il cielo; e non essendo mai per la propria neghittosità e debolezza salito sul dorso del mare, non avesse mai, emerso ed affacciatosi di là in questa no-

stra regione, né visto da sé, né udito da qualche altro che l'avesse veduta, quanto questa nostra si trovi d'esser più pura e più bella della sua. Ed è quello appunto, pare, che capita a noi; giacché, abitando in una delle cavità della terra, crediamo di abitare sull'alto di essa, e l'aria la chiamiamo cielo, come se fosse questo il cielo attraverso cui si movono gli astri. Ora anche per noi si verifica lo stesso: che per la nostra debolezza e neghittosità non siamo capaci di levarci fin su all'estremo lembo dell'aria, poiché, se uno pervenisse al sommo di questa, ovvero, messe le ali, volasse in su; come presso di noi i pesci, facendo capolino dal mare, vedono quello che c'è qui, così egli, sporgendo il capo, vedrebbe anche le cose di lassù; e se la sua natura fosse tale da durare a questa contemplazione, riconoscerebbe che il vero cielo è quello, e quella la vera luce e la vera terra. E in realtà questa nostra terra e le pietre e ogni luogo di qui sono corrotti e rosi, come dalla salsedine tutte le cose nel mare, dove non nasce nulla che abbia pregio, né c'è nulla, per dir così, di perfetto; ma crepacci e sabbia e fango infinito e pantani nei luoghi in cui ci sia anche terra, cose che con le bellezze di qui non meritano nemmeno d'esser messe a confronto; e a lor volta le bellezze di lassù apparirebbero ancora di gran lunga superiori a queste nostre. Ché, se pur narrare una favola è bello, mette il conto, Simmia, d'udire come si trovino d'essere le cose sopra la terra, al disotto del cielo.
Ma senza dubbio, Socrate, disse Simmia, quanto a noi, questa favola l'udremmo ben volentieri.

LIX. Orbene, amico mio, diss'egli, innanzi tutto si dice che la vera terra a chi la guardi dall'alto presenti la figura di quelle palle di cuoio a dodici spicchi [91], variegata, distinta a colori, di cui anche i colori di quaggiù, quelli di cui si servono i nostri pittori, sono come appena delle mostre. Lassù invece tutta la terra è, dicono, colorata di siffatti colori, ma ben più brillanti e puri dei nostri, giacché in qualche luogo essa è purpurea [e] meravigliosa di bellezza; in qualche altro ha il fulgore dell'oro; e dov'è bianca, è più bianca del gesso e della neve; e così del pari variopinta d'altri colori, più numerosi ancora e belli di quanti mai se ne sieno visti da noi. Giacché queste cavità stesse, colme d'acqua e d'aria, presentano una tinta speciale, brillando nella varietà degli altri colori, sicché l'aspetto della terra, pur nella sua unità, appare continuamente cangiante. In una terra siffatta tutto ciò che nasce vi nasce in maniera analoga: piante, fiori, frutti; e così i monti alla lor volta e le rocce vi sono del pari più belli per la levigatezza, per la trasparenza, per il colore; e di codesti monti quelle pietruzze, che noi pregiamo tanto: corniole, diaspri, smeraldi e simili, non sono che appena de' frammenti. Lì invece non c'è pietra che non sia tale ed anche più bella di queste. E ciò si deve al fatto, che quelle pietre son pure e non, come le nostre, corrose e guaste da putredine e da salsedine per effetto delle materie che qui confluiscono e cagionano bruttezza e malattie alle rocce e alla terra, non meno che agli animali e alle piante. E, oltreché di tutte queste bellezze, la terra stessa si presenta adorna d'oro, d'argento e d'altrettali metalli; e poiché questi, sparsi dovunque in gran copia e in grandi blocchi, risplendono agli occhi di tutti, essa offre uno spettacolo da render beato chi lo contempli. E sovr'essa vivono molti altri esseri ed anche uomini, di cui alcuni abitano in una regione mediterranea, altri intorno all'aria, come noi intorno al mare, altri ancora in isole circonfuse dall'aria e non lontane dal continente [92]; e, insomma, quel che per noi e pe' nostri usi è l'acqua ed il mare, lassù è l'aria; e quel che per noi l'aria, per essi è l'etere. Inoltre le loro stagioni sono così temperate, che quegli uomini sono immuni da ogni malattia e hanno vita ben più lunga di noi; e nella vista, nell'udito, nell'intelligenza e in ogni qualità simile prevalgono su noi tanto, quanto per purezza l'aria prevale sull'acqua e l'etere sull'aria. E ci sono, s'in-

tende, anche da loro e boschi e templi consacrati agli dei, nei quali gli dei abitano realmente; e oracoli e divinazioni e contatti immediati con gli dei e altrettali vie di rapporti diretti con loro. Il sole e la luna e le stelle son visti da loro quali in realtà sono, ed essi godono d'ogni altra felicità che s'accompagna con queste.

LX. Tale dunque, pare, è nel suo insieme la terra; e tali pure le cose che stanno sopra di essa. Al didentro poi, lungo le sue cavità, sono intorno intorno dappertutto molte regioni, talune più profonde ed aperte di questa in cui abitiamo noi, altre più profonde, ma meno aperte di questa nostra, e talune infine men profonde di questa, ma più estese. E tutte, com'è fama, sono perforate sotterra dall'una all'altra in molti punti, dove più largamente dove meno; ed hanno dei canali per cui l'acqua passa in gran copia dagli uni negli altri, come da un bacino in un altro; e sotterra scorrono masse perenni e immense d'acque calde e fredde e fuoco abbondante e grandi fiumi di fuoco e molti anche di fango liquido, ora più puro ora più melmoso, come in Sicilia quei torrenti di fango, che precedono la lava, e la lava stessa; e di questi fiumi si riempe anche ciascuna di quelle regioni, secondo che la corrente s'abbatta per caso sull'una o sull'altra. E tutte codeste masse sono spinte in su ed in giù come da un'altalena che sia nel seno della terra[93]; e questo moto alterno di sollevamento e d'abbassamento è la conseguenza d'una condizione naturale che suppergiù è questa: una delle voragini della terra, oltre ad essere la maggiore di tutte, la traversa da un capo all'altro, ed è quella, a cui accenna Omero, dicendo:

lungi sotterra, dove fondissimo un baratro [s'apre[94].

e che anche altrove e lui e molti altri poeti hanno chiamata Tartaro; voragine <profondissima>, giacché in essa confluiscono e da essa di nuovo defluiscono tutti i fiumi, e ciascun d'essi diviene via via tale, quale è la terra attraverso cui scorre. Or la causa per la quale tutte le correnti ne defluiscono e vi confluiscono è che codesta massa liquida non ha né fondo né base, sicché si libra e fluttua su e giù; e l'aria e il vento, che le aleggia intorno, fa altrettanto, perché la segue, sia che si versi in quelle regioni opposte della terra, sia in queste nostre di qua[95]. E come nella respirazione il fiato, fluendo, s'espira ed inspira senza posa, così anche laggiù l'aria, che si libra intorno a quella massa liquida, entrando ed uscendo, cagiona venti formidabili e irresistibili. Allorché dunque l'acqua recede nel luogo che noi chiamiamo basso, si riversa nelle regioni sotterranee lungo quelle correnti e le riempie, come <avviene per opera di> quelli che pompano l'acqua <pe' canali d'irrigazione>; e allorché poi recede di là e irrompe dalla nostra parte, riempie a lor volta le nostre fiumane; e, queste, gonfie, si riversano attraverso i loro condotti e la terra, e, pervenendo nei luoghi, a cui ciascuna s'è aperta la via, vi formano mari e laghi e fiumi e fonti. Donde daccapo, inabissandosi sotterra, queste girando per regioni più vaste e più numerose, quelle per altre meno numerose e men vaste, piombano di nuovo nel Tartaro, quali molto più giù del punto donde erano state spinte in alto, quali meno, ma tutte però imboccano al disotto dello sbocco, e talune dal lato opposto a quello da cui erano scaturite, altre dallo stesso lato, e ce n'è perfino di quelle che hanno un corso addirittura circolare e che, attorcigliatesi una o più volte intorno alla terra come serpenti, dopo d'essersi sprofondate quanto più giù è possibile, imboccano di nuovo <nel Tartaro>. Ed è loro possibile scender giù verso l'una e l'altra parte soltanto fino al centro, ma non oltre, giacché per ciascuna di queste due serie di correnti il lato opposto si presenta in salita.

LXI. Orbene, tra tutti questi fiumi che son molti e grandi e d'ogni specie, accade che se ne distinguano quattro[96], di cui il maggiore e che scorre in giro più esternamente di tutti, è quello che

ha nome Oceano; di contro ad esso, e scorrente in senso opposto, è l'Acheronte[97], il quale, traversati dei luoghi deserti e penetrando poi sotterra, perviene alla palude Acherusia, dove convengono le anime della maggior parte dei morti, che dopo d'esservi rimaste il tempo prefisso dal destino, quali più a lungo e quali meno, sono di nuovo rimandate nel mondo a rigenerarsi in forme di viventi. Il terzo fiume scaturisce frammezzo a questi due e, non lontano dalla scaturigine, precipita in una vasta regione arsa da un gran fuoco; e vi forma una palude più vasta del nostro mare[98], ribollente d'acqua e di fango. Di là procede in giro, torbido e fangoso; e in questo suo corso a spirale intorno alla terra tocca più luoghi, e giunge all'estremo della palude Acherusia, senza per altro confondere la propria corrente con l'acqua di questa, finché dopo molti avvolgimenti sotterra imbocca nel Tartaro, in un punto più basso. Ed è questo il fiume che chiamano Piriflegetonte[99], le cui lave ardenti soffiano falde di fuoco fin sulla terra, dovunque trovino una via d'uscita. Dirimpetto ad esso scaturisce il quarto in una landa dapprima orrida e selvaggia e tutta, per quel che si dice, del colore del ciano[100], ed è la regione che chiamano Stigia, e Stige[101] la palude che il fiume vi forma imboccandovi. Cadutoci dentro e acquistate nell'acqua terribili forze, esso s'inabissa sotterra, e con lunghi avvolgimenti corre in senso opposto al Piriflegetonte, al quale va a trovarsi di fronte nella palude Acherusia. Però neppur questo confonde le sue acque con altre; ma anch'esso con un corso circolare precipita nel Tartaro di contro al Piriflegetonte. E il suo nome, a detta dei poeti, è Cocito[102].

LXII. Questa è dunque la natura dei luoghi. Ora, poiché i morti son pervenuti nel posto, dove il demone mena ciascuno, dapprima, mediante un giudizio, vengono sceverati quelli che hanno vissuto bene e santamente, e quelli che no. E que' che sembrino aver tenuto in vita una via di mezzo, arrivati all'Acheronte, montano su certe navicelle pronte lì apposta per loro, e su queste pervengono alla palude <Acherusia>, dove prendono stanza; e, purificandosi con lo scontare la pena dei loro falli, ove ne abbiano commessi, ne sono assoluti, e delle buone opere ricevono premi, ciascuno in misura del proprio merito. Ma quelli che per l'enormità dei loro peccati paiano insanabili, avendo commesso o sacrilegi molti e grandi o molte uccisioni ingiuste e in onta alle leggi, o altrettali delitti; questi la sorte loro dovuta li gitta nel Tartaro, donde non escono mai più. Invece coloro che sieno giudicati colpevoli di colpe sanabili per quanto gravi, come, ad esempio, quelli che sotto l'impulso della collera avessero commesso qualche atto violento contro il padre o la madre, e ne fossero poi vissuti in pentimento durante il resto della vita, o che per qualche altro motivo, suppergiù simile, fossero divenuti omicidi; questi devono bensì necessariamente precipitare nel Tartaro, ma, precipitatici dentro e rimasti lì un anno, ne sono risospinti fuori dalla corrente, gli omicidi lungo il Cocito, gli offensori del padre e della madre lungo il Piriflegetonte. E quando, portati dalla corrente, giungono al margine della palude Acherusia, qui vociano e invocano, gli uni quelli che essi uccisero, gli altri quelli che offesero; e, invocandoli, li pregano e li supplicano di voler loro permettere d'entrare nella palude e accoglierli; e se li persuadono, v'entrano e hanno tregua dai mali; se no, sono riportati nel Tartaro, e di qui nuovamente nei fiumi, e non si sottraggono a questa dolorosa vicenda fino a che non abbiano placato quelli che offesero, ché questa è la pena inflitta loro dai giudici. Ma quanti infine risultino aver vissuto il più santamente possibile, costoro sono quelli che si vedono liberati e disciolti da questi luoghi sotterranei, come da prigioni; e, pervenendo lassù nella pura dimora, abitano le regioni superiori della terra. E tra loro quelli che si purificarono sufficientemente nell'amore della sapienza, vivono ad-

dirittura senza corpo per tutta la distesa dei secoli, e pervengono in dimore anche più belle, che non è facile descrivere, né avremmo ora il tempo di farlo. Sicché, Simmia, appunto per questo che siam venuti dicendo, bisogna adoperarsi in tutti i modi per acquistare in vita virtù e intelligenza, giacché il premio è bello e la speranza grande.

LXIII. Certo ostinarsi a sostenere che le cose stieno proprio così come io le ho esposte, non è da uomo di senno; ma che però o questo o alcunché di simile accada e delle nostre anime e delle loro dimore, poiché l'anima ci s'è pur manifestata immortale; questo credo che convenga e metta conto d'arrischiarsi a crederlo, perché il rischio è bello. E di tali credenze dobbiamo farci come un incantesimo a noi stessi, che è poi appunto la ragione per cui io anche mi dilungo tanto in questo racconto. Ma gli è perciò che deve sentirsi fiducioso circa la propria anima chi nella vita abbia rinunziato ai piaceri e agli adornamenti del corpo, come estranei a sé e convinto che non possono se non aggravare il male, e non abbia avuto a cuore se non i piaceri dell'apprendere; e avendo adornato l'anima d'ornamenti non estranei, ma propri di essa: della saggezza, della giustizia, del coraggio, della libertà e della verità; aspetta così l'ora del suo viaggio per l'Ade [pronto a partire non appena il destino lo chiami]. Voi dunque, dice, Simmia e Cebete e gli altri, ci andrete più tardi, ognuno a suo tempo; me già il fato appella, direbbe un eroe da tragedia; ed è quasi l'ora d'avviarsi al bagno, poiché mi par meglio ch'io mi lavi prima di bere il farmaco, per non dar poi alle donne il fastidio di lavare un cadavere.

LXIV. Com'egli si tacque, Critone gli disse: Sta bene, Socrate. Ma che disposizioni lasci tu a costoro e a me pe' tuoi figli o... per altro? che cosa possiamo fare che ti riesca particolarmente gradita?
Quello, rispose, che ho sempre detto, Critone, e nulla di nuovo[103]: se prenderete cura di voi stessi, checché facciate farete cosa gradita a me, ai miei ed a voi medesimi, quand'anche ora non mi promettiate nulla. Se invece trascurerete voi stessi e non camminerete nella vita sulle tracce dei princìpi espressi ora e nei tempi andati, quand'anche in questo momento facciate le più grandi e solenni promesse, tutto questo non servirà a nulla.
Faremo del nostro meglio, disse Critone, per riuscirvi. Ma... come vuoi che ti si seppellisca?
Come vi piace, rispose; purché riusciate a prendermi e ch'io non vi sfugga. E ad un tempo, sorridendo serenamente e voltosi a noi: Amici miei, disse, non riesco a persuadere Critone che il vero Socrate sono io, io che ora sto ragionando con voi e metto ordine ne' miei detti, mentr'egli crede che sia quello che di qui a poco vedrà cadavere; e, naturalmente, chiede come debba seppellirmi. E tutte le parole spese da un pezzo in qua per provarvi che quando avrò bevuto il veleno non rimarrò più con voi, ma me ne andrò via di qui a godermi le beatitudini dei beati; sono state, vedo, inutili per lui e dette solo per dar coraggio a voi ed a me stesso. Siatemi voi dunque, dice, garanti presso Critone, ma d'una garanzia contraria a quella ch'egli prestò per me presso i giudici[104]. A questi egli garentì e giurò ch'io sarei rimasto; voi a lui garentitegli e giurate ch'io non rimarrò qui dopo che sarò morto, ma me ne andrò via, affinché egli si rassegni più facilmente; e nel vedere il mio corpo o arso o sotterrato, non s'affligga per me, come se io soffrissi qualche grosso guaio, e non dica nei funerali che è Socrate quello ch'egli espone o mena via o seppellisce. Perché, sappi, mio ottimo Critone, che il parlare in modo impreciso non è soltanto sconcio in se stesso, ma nuoce anche all'anima. Sicché bisogna farsi coraggio e dire che è il mio corpo che s'ha da seppellire, e seppellirlo come ti piaccia meglio e ti sembri più conforme alle leggi.

LXV. Dette queste parole, si levò ed entrò in una stanza per lavarsi, seguìto da Critone, e a noi ci disse d'aspettare. E noi aspettammo, un po' ragionando tra noi delle cose dette per rifletterci su ancora, un po' ripensando alla nostra sventura, quanto fosse grande, convinti che, come privi d'un padre, avremmo da orfani trascorso il resto della vita. Poiché si fu lavato e gli furono condotti i figliuoli — ne aveva due piccini ed uno giovanetto — ed anche entrarono le sue donne di casa; egli, dopo d'aver parlato con loro in presenza di Critone e disposto ciò che voleva, fece andar via le donne e i figliuoli, e tornò da noi. Eravamo già presso al tramonto del sole, giacché s'era trattenuto dentro parecchio tempo. Tornato dal bagno, si mise a sedere, ma non discorse più a lungo. E venne il ministro degli Undici e standogli in piedi davanti: Socrate, disse, non ti farò il torto di credere che sarò trattato da te come dagli altri, che se la pigliano con me e mi maledicono, quando vengo ad annunziar loro che devono bere il veleno per ordine dei magistrati. Di te, durante questo tempo, ho avuto molte occasioni per convincermi che sei l'uomo più generoso, più mite e il migliore tra quanti sieno mai capitati qui dentro; ed anche ora so bene che non te la piglierai con me, ma con quelli che ci hanno colpa; e tu li conosci. Sicché tu sai ora che cosa son venuto ad annunziarti... Addio dunque, e cerca di sopportare alla meglio quello a cui non ti puoi sottrarre... E, così dicendo, scoppiò in lagrime e, voltate le spalle, andò via [105].
E Socrate, seguendolo con lo sguardo: E a te pure addio, rispose; e noi faremo come tu dici. E poi voltosi a noi: Che persona gentile!, soggiunse. In tutto questo tempo è venuto spesso a vedermi, e talvolta si tratteneva con me, ed era il migliore degli uomini. E adesso con che cuore mi piange! Ma via, Critone, obbediamogli, e mi si porti il veleno, se è pestato; se no, lo si pesti.
E Critone: Ma, dice, Socrate, se non erro, il sole è tuttora sui monti e non per anco tramontato. E so d'altri che bevono assai tardi, poiché glien'è dato l'avviso, e dopo d'aver mangiato e bevuto a volontà loro, e taluni perfino dopo d'aver preso piacere con chi desiderassero. Perciò, almeno, non affrettarti; c'è tempo ancora.
E Socrate: Quelli, disse, dei quali tu parli, Critone, è naturale che facciano così: essi pensano che a far così sia tanto di guadagnato per loro; ma io ho ragione di non farlo, giacché a bere un po' più tardi non credo di guadagnarci altro che di rendermi ridicolo a' miei propri occhi, attaccandomi alla vita e lesinando quando non c'è rimasto più nulla. Via, su, dammi retta, e non fare altrimenti.

LXVI. E Critone, uditolo, fe' cenno a un suo servo che gli era accanto in piedi; e questi, uscito e rimasto fuori qualche tempo, tornò introducendo l'uomo incaricato di dare il veleno che portava sciolto in un bicchiere [106]. E Socrate, come lo vide: Bene, gli disse, brav'uomo; tu ne sei pratico: che cosa devo fare?
Nient'altro, rispose, che passeggiare dopo averlo bevuto, finché avvertirai un peso nelle gambe; poi metterti a letto. Il resto lo farà da sé. — E così detto porse il bicchiere a Socrate.
Questi lo prese, e con molta serenità, Echecrate, senza tremare, senza mutare né colore né cera, ma, come soleva, fissando l'uomo col suo sguardo taurino: Che ne dici?, gli chiese; di questa bevanda si può libarne ad un dio, o no? Socrate, l'altro rispose, noi ne pestiamo soltanto la dose ritenuta necessaria.
Ho capito, disse. Ma almeno pregar gli dei, perché sia felice questa mia trasmigrazione di qui colà, si potrà, credo, e sarà bene. Ed è questa anche la mia preghiera; e così sia! E, detto ciò, accostò il bicchiere alle labbra, e tutto d'un fiato, senza un segno di disgusto, lo vuotò lietamente.
Sino a quel punto i più tra noi erano alla meglio riusciti a trattenere il pianto; ma come lo vedemmo bere e aver

bevuto, non ne potemmo più; e a me le lagrime, mio malgrado, vennero giù a fiotti; sicché, copertomi il viso, piansi me stesso, oh! non certo lui, ma la sventura mia, che rimanevo privo d'un tale amico. Critone, dal canto suo, incapace di frenare il pianto, anche prima di me s'era levato in piedi < per allontanarsi >, mentre Apollodoro, che anche per l'innanzi non aveva mai cessato di piangere, allora, gittato un urlo, proruppe in tali lamenti e gemiti, che non ci fu tra' presenti chi non si sentisse spezzare il cuore, ad eccezione di lui, Socrate. Il quale: Che cosa fate, disse, miei buoni amici? Se ho mandato via le donne, l'ho fatto soprattutto perché non s'abbandonassero a codesti eccessi. E poi ho anche sentito che si deve finire tra voci di buon augurio. Siate dunque calmi e forti.

A queste parole noi arrossimmo e ci trattenemmo dal piangere. Egli camminò in su e in giù per la stanza; ma poiché ebbe detto che le gambe gli si facevano grevi, si mise a giacere supino, come gli aveva raccomandato quell'uomo; e questi, l'uomo che gli aveva porto il veleno, lo andava palpando, e di tratto in tratto gli esaminava i piedi e le gambe; e quindi, premendogli forte un piede, gli domandò se sentisse; e Socrate rispose di no; e di lì a poco gli premette le gambe; e, risalendo via via con la mano, ci mostrava come s'andasse raffreddando e irrigidendo. E poi lo toccò ancora, e ci disse: Quando il freddo sarà giunto al cuore, se n'andrà. Già gli si erano quasi raffreddate le parti intorno all'addome, quand'egli, scopertosi — s'era infatti coperto [107] — Critone, disse — e furono le sue ultime parole — siamo in debito d'un gallo ad Asclepio; offriteglielo; non ve ne dimenticate [108].

Sarà fatto, rispose Critone, ma guarda se hai altro da dire.

A questa domanda non rispose più nulla. Poco dopo ebbe un lieve sussulto; l'uomo lo scoperse; aveva lo sguardo fisso. E Critone, visto ciò, gli chiuse la bocca e gli occhi.

LXVII. Questa, Echecrate, fu la fine del nostro amico, un uomo — possiamo ben dirlo — tra quelli di cui a quei tempi abbiamo fatta esperienza, il migliore, anzi addirittura il più saggio e il più giusto di tutti.

CRATILO

ARGOMENTO

Mentre Ermogene, un giovane del circolo socratico, e Cratilo, un filosofo della scuola d'Eraclito, erano impegnati in una discussione — non è detto dove, ma probabilmente in qualche ginnasio — sopraggiunge Socrate, che Ermogene, col consenso del suo contradittore, si affretta a mettere a parte del loro discorso. Discutevano i due dell'origine de' nomi, sostenendo Ermogene che i vocaboli denotano gli oggetti unicamente in forza d'un patto intervenuto fra gli uomini, senza che tra la cosa e il nome interceda nessuna connessione naturale e necessaria; l'altro invece che i nomi sono conformi a natura, e, cioè, esprimono così intimamente la natura delle cose, che quando manchino a questa condizione, cessano addirittura d'esser nomi [1]. E senza spiegarsi con troppa chiarezza, Cratilo si contentava di esemplificare il proprio concetto affermando che, se lui e Socrate portavano giustamente il nome con cui la gente li designava, questo non era davvero il caso di Ermogene, a cui un tal nome non s'addiceva punto, sebbene tutti lo chiamassero così (I).

Socrate, tratto in causa, premessa, secondo il suo solito, una protesta sulla propria ignoranza — non aveva neppur seguìto il più ampio corso di letture in cui il sofista Prodico trattava di proposito codesto argomento — si dichiara nondimeno pronto ad esaminare insieme con lui e Cratilo il difficile problema. E dopo d'avere indotto Ermogene a chiarir meglio il proprio pensiero, gli muove una prima obiezione che è questa: se ci sono giudizi falsi e giudizi veri — cosa che Ermogene non nega — devono esserci del pari nomi falsi e nomi veri. Ma l'altro, evitando di seguirlo su questa via, riafferma la sua convinzione che i nomi sono affatto convenzionali, che perciò possono essere apposti o mutati arbitrariamente così dalle città come dai privati, e sono quindi tutti egualmente veri per chi li usa (I-III).

Però — obietta Socrate — se l'origine de' nomi ha natura arbitraria e subiettiva, sono poi tali anche gli enti che essi designano? e sarebbero vere le sentenze di Protagora e d'Eutidemo, il primo de' quali asseriva che ciascuna cosa ha la natura che a ciascuno pare che abbia, e l'altro che ogni cosa può ad ogni momento parere ed essere ad ognuno in ogni modo? E Socrate dimostra la falsità di entrambe queste sentenze richiamandosi all'esperienza personale dello stesso Ermogene, il quale non può sconvenire che nel mondo ci sieno e buoni e cattivi, il che, data l'identità assoluta della virtù con la sapienza, come del vizio con l'ignoranza — concetto fondamentale della morale socratica — equivale a dire che gli uomini si distinguono in sapienti ed insipienti, distinzione che sarebbe affatto impossibile ove l'una o l'altra di quelle dottrine fosse vera. Se dunque quelle dottrine son false, bisogna concluderne che le cose hanno natura oggettiva; e se queste sono di loro natura tali, tali saranno anche i nostri atti, i quali perciò non possono essere compiuti in maniera arbitraria e capricciosa, ma sono determinati e regolati nel loro processo dal fine a cui sono diretti. Ora il denominare, che è parte del discorrere,

è anch'esso un atto come gli altri; e poiché lo strumento necessario a compiere ciascun atto, dev'essere quale la natura dell'atto lo esige, vale a dire rispondente allo scopo; il vocabolo o nome, che è lo strumento di cui ci serviamo per istruirci a vicenda, deve obbedire anch'esso a questa legge, dev'essere adatto al suo scopo, che è quello di metterci in grado di distinguer bene l'un oggetto dall'altro; ed affinché sia tale, occorre che non venga abbandonato al capriccio d'ognuno, ma fatto da chi sa farlo, cioè da chi sa intuire l'idea dell'oggetto e darle un'espressione adeguata per mezzo di lettere e sillabe. E questi sarà il legislatore del linguaggio, il quale o dev'essere gli stesso un dialettico, uno, cioè, capace di ragionare per via di domande e risposte; o lasciarsi guidare da un dialettico, giacché chi può riconoscere se uno strumento è fatto bene o male, non è chi materialmente lo costruisce, ma chi possiede l'arte d'adoperarlo (IV-X).

Ciò posto, bisogna indagare in che consista codesta giustezza de' nomi. Ermogene lo desidera, ma non sa come riuscirvi; onde Socrate gli consiglia di chiederne norma ed esempi ai sofisti, in particolare a Protagora. Ma dal momento che l'amico dichiara di non avere alcuna intenzione di ricorrere ad un maestro del quale non si fida, Socrate lo rimanda ai poeti, specie ad Omero che, distinguendo in più occasioni i nomi differenti che alle medesime cose danno gli dei e gli uomini, mostra chiaro di ritenere che i nomi possano essere più o meno giusti; e più giusti, vale a dire più conformi alla natura delle cose, è da credere sieno quelli adoperati dagli dei. Senonché indagarne le ragioni non è punto facile per un uomo; sicché egli crede di doversi restringere a qualche esempio di origine diversa, e si ferma dapprima su' nomi dati al figliuolo di Ettore, che — dice lui — gli uomini chiamavano Astianatte e le donne Scamandrio; e nel corso della sua spiegazione, a proposito delle voci ἄναξ ed ἕκτωρ che, pur significando lo stesso, non hanno nessuna lettera in comune; osserva come il fatto che le stesse cose abbiano talvolta nomi composti di lettere differenti non infirma la dottrina che i nomi esprimono la natura degli oggetti, giacché a ciò basta che voci anche in apparenza diverse esprimano comunque codesta natura; del che gli adduce ad esempio parecchi nomi propri, quali Ἀρχέπολις, Ἄγις, Πολέμαρχος, Εὐπόλεμος, ecc. Al contrario, è perfettamente comprensibile che nomi diversi si dieno ad esseri di natura diversa. sebbene generati l'uno dall'altro; e movendo da questo principio, cerca giustificare la convenienza di molti nomi propri d'eroi, come quelli d''Ορέστης, d''Αγαμέμνων, d''Ατρεύς, nonché di Πέλοψ e de' costui progenitori fin su a Κρόνος e ad Οὐρανός (XI-XIV).

Alla meraviglia che Ermogene mostra dinanzi alla foga improvvisatrice di Socrate, il quale ha l'aria di parlare come uomo in preda ad una ispirazione divina; Socrate risponde che probabilmente ne va debitore ad Eutifrone di Prospalta, con cui poco prima aveva avuto occasione di trattenersi a lungo. Egli però non è sicuro di coglier sempre nel segno e non incorrere in qualche involontario peccato; ma ciò nonostante seguiterà per la stessa via salvo a cercar in seguito un sacerdote o un sofista che ne lo purifichi e lo assolva. Ritiene per altro che sia miglior partito lasciar da banda i nomi propri di uomini e d'eroi, nell'apposizione dei quali non di rado prevalgono motivi estranei, per volgersi ad esaminare i nomi di quegli enti che hanno carattere costante ed immutabile, giacché è verosimile pensare che nel denominarli il legislatore abbia proceduto con la cura più scrupolosa. Onde propone via via le etimologie delle voci θεοί, δαίμονες, ἥρωες; e, fatta precedere l'osservazione che nel derivare i nomi l'uno dall'altro, spesso bisogna o introdurre nuove lettere o levarne e mutar di posto gli accenti. si trattiene più a lungo sull'origine del nome ἄνθρωπος, donde è tratto naturalmente a proporre l'etimologia di ψυχή e di σῶμα (XV-XVII).

Invitato quindi da Ermogene a discorrer de' nomi degli dei, come aveva già

fatto per quello di Zeus, e premuroso di mettere a posto la propria coscienza, si sente in obbligo di confessare che l'uomo non sa nulla né degli dei né dei loro nomi, sicché il meglio sarebbe contentarsi d'invocarli com'è abitudine che s'invochino nelle preghiere. Pure, volendo far piacere all'amico, egli procederà a questo esame, ma cominciando però dal protestare agli dei che non si propone di esaminarli nel loro essere, ma soltanto d'indovinare possibilmente quale opinione gli uomini si fossero fatta di loro. E così passa a rassegna prima i nomi delle maggiori divinità per finire con quella del dio Pan — che non è tra le maggiori, ma gli porge l'occasione d'accennare a un più alto concetto e lanciare intanto una frecciata contro i poeti drammatici — e, in seguito, quelli del sole, della luna, de' mesi, degli astri; e, sorvolando sui vocaboli πῦρ e ὕδωρ, che gli paiono d'origine straniera; s'ingegna di spiegare l'etimologia di ἀήρ, αἰθήρ, γῆ, ὧραι, ἐνιαυτός ed ἔτος (XVIII-XXV).

Da questo gruppo di voci, concernenti la natura divina o fisica, Socrate, sempre sollecitato da Ermogene, passa a nomi indicanti azioni o conoscenze umane. E qui, con intenzione evidentemente ironica, ribadisce un rilievo già fatto a proposito di alcuni nomi divini: che, cioè, gli antichissimi uomini che assegnarono i nomi agli oggetti dovettero sentirsi come presi da vertigine; e, attribuendo alla natura delle cose quella che era la disposizione del loro spirito, immaginarsi che tutto intorno a loro si movesse e fluisse. E questo Socrate lo prova mediante una lunga sequela di vocaboli da φρόνησις a θηλή, la massima parte de' quali egli spiega con la dottrina del moto propugnata da Eraclito. Notevole in questo esame è la digressione a proposito del vocabolo δικαιοσύνη, di cui il filosofo assicura di non esser riuscito ad apprendere l'intimo valore nonostante tutte le sue insistenze presso coloro da' quali credeva di poter ottenere una risposta sodisfacente (XXVI-XXVIII).

L'etimologia di τέχνη, che suscita l'incredula meraviglia d'Ermogene, induce Socrate ad una doppia avvertenza; la prima, che è una riconferma di ciò che aveva notato già in precedenza circa le molteplici alterazioni subite dal linguaggio nel corso dei secoli e la conseguente libertà che non si può negare all'etimologo nel supporre e indovinare cosiffatte alterazioni; la seconda, che questa libertà non debba degenerare in licenza, del che egli vuole che Ermogene si faccia custode. E seguita ad investigare a suo modo le etimologie d'un'altra serie di vocaboli, da μηχανή ad ὄν e οὐσία, anch'essi denotanti quasi esclusivamente atti conoscitivi o pratici dell'uomo; e anche qui, come ne' casi già esaminati, riconosce la prevalente influenza del medesimo pensiero eracliteo (XXVIII-XXXIII).

Ermogene, dopo d'avere attestato la sua ammirazione a Socrate per l'analisi fatta de' nomi precedenti, gli rivolge una nuova domanda, con la quale, senza sospettarlo, lo avvia verso il punto più arduo della ricerca. Socrate per spiegare i nomi, che via via gli erano occorsi alla mente, s'era valso di talune voci di cui non aveva dato ragione. Di questi vocaboli, che possono dirsi primitivi rispetto agli altri che di essi risultano composti, si può intendere e saggiare la giustezza? Si può e si deve — risponde Socrate — e il modo non può non essere quel medesimo seguìto nelle etimologie precedenti, con questo divario però: che, se lì s'è tenuto conto di codesti vocaboli primi, che fungevano da elementi rispetto ai posteriori e composti; qui bisogna rendersi conto del modo onde gli antichissimi uomini s'ingegnarono di riprodurre verbalmente le loro impressioni e i loro concetti, e guardare al valore degli elementi vocali, cioè delle lettere e delle sillabe, di cui si giovarono a tale scopo. E con una mirabile analisi delle lettere dell'alfabeto, dimostra come chi pose i primi nomi alle cose avesse adoperato l'α e l'η per esprimere il concetto di grandezza e d'estensione; l'ι quello dell'andare e del penetrare; l'ο quello della rotondità; il σ, lo ξ, il ψ, il φ quello dello

scuotere; il ν quello dell'interiorità; il δ, il τ il γ quello dell'impedire, del procedere rattenuto, dell'invischiare. « In questa analisi — osserva il Bonghi [2] — sono ancora a notare alcune osservazioni. Il modo tenuto sin allora da Socrate per rendersi ragione di vocaboli ultimi, era stato quello di supporli propri di una lingua forestiera. Qui chiama questo un sotterfugio; e chiama altresì tale quello a cui è parso accennare più su (397), che, cioè, il linguaggio avesse origine divina; o piuttosto, l'avessero i vocaboli indicanti oggetti eterni e perciò stessero bene. E crede altresì un sotterfugio il pretendere che per essere i primi nomi i più antichi, non se ne possa fare oggetto di studio, giacché sieno diventati irreconoscibili. Il che equivale a dire che a Platone la quistione dell'origine del linguaggio — ovvero delle cause del significato dei suoni — non pare insolubile; e che la creazione di esso non solo non trascende l'uomo, ma ogni lingua possa avere in se stessa tutte le sue ragioni » (XXXIII-XXXVII).

Quando Socrate giunge al termine della sua esposizione, Ermogene invita Cratilo a manifestare nettamente il suo pensiero: approva, o no, la dottrina di Socrate? crede di dovervi aggiungere o modificarne qualche parte? Cratilo non ha da aggiungere nulla; e se ne scusa non solo con la difficoltà dell'argomento, ma anche col rilevare che Socrate con gli esempi addotti ha confermato la dottrina di Eraclito che è poi la sua. Però se è contento Cratilo, non è contento Socrate, che non si fida punto di quella sapienza improvvisa di cui ha fatto sfoggio, e vuol tornare sulle cose dette. La giustezza del nome s'è convenuto consistere nel mostrare quali le cose sieno, e fin dal principio il nome fu chiamato strumento d'istruzione. Esso ha dunque lo scopo d'insegnare, e l'apporre i nomi è un'arte di cui i legislatori sono gli artefici. Ora i legislatori, come tutti gli altri artefici, possono essere anch'essi più o men buoni e far leggi più o men giuste e porre nomi più o men rispondenti alla natura delle cose. Ma Cratilo, che da principio assente, si ribella all'ultima conclusione; per lui nomi e leggi son sempre giusti: un nome mal messo non è addirittura un nome. Sicché Socrate, fattogli notare che questa affermazione non è che un corollario del principio sofistico che il falso non si può dire, perché chi dice qualche cosa dice sempre cosa che è; gli prova che l'affermazione sua non regge; che i nomi sono immagini, e come tali, riproducono più o men bene gli oggetti; ma se il tipo fondamentale della cosa rimane nel vocabolo, questo non perde la sua attitudine ad indicarla. Cratilo è obbligato ad ammetterlo; e allora Socrate gli chiede inoltre se gli paia in tutto esatto il modo mediante il quale, secondo lui, gli autori del linguaggio per via di taluni elementi, stimati caratteristici di certe qualità ed azioni, avevano cercato di riprodurre i primi vocaboli; e alla risposta affermativa di lui replica provandogli che non sempre è così, perché accade che elementi dissimili sieno talvolta impiegati a significare la stessa cosa, e ciò nonostante il vocabolo s'intende alla prima ed egualmente da tutti. Vinto dall'evidenza dei fatti, Cratilo si lascia sfuggire la confessione che ciò avviene per effetto di abitudine. Della qual confessione Socrate profitta per fargli osservare che abitudine ed accordo o patto equivalgono in fondo allo stesso, e ciò senza dire che per qualche serie di vocaboli, come i numerali, non è possibile trovare nessuna somiglianza tra il nome e le lettere adoperate ad indicarli. In questo modo il principio enunciato da Ermogene e contro cui pareva, ed era stata difatti, rivolta tutta l'argomentazione e l'esemplificazione socratica, riprende inaspettatamente posto nella formazione delle parole (XXXVIII-XLI).

Rimane ancora da chiarire un punto. S'è affermato e ripetuto che ufficio de' vocaboli è d'insegnare; ma — domanda Socrate — d'insegnare che cosa? A distinguer l'un oggetto dall'altro, com'egli stesso aveva accennato da principio, o ad indagare e conoscere la natura di ciascun oggetto? Cratilo risponde non soltanto

che i nomi adempiono appunto questo secondo ufficio, ma sono il migliore, anzi l'unico mezzo per conseguire la conoscenza delle cose. Senonché Socrate glielo contrasta, e con due ragioni. La prima è che i nomi non esprimono la natura, l'essere delle cose, ma il concetto che di ciascuna cosa s'è formato chi le ha attribuito il nome; e questo concetto può ben essere falso. Né è punto valida la difesa che della propria asserzione tenta Cratilo, il quale nella coerenza d'origine in tutta una lunga serie di nomi s'illude di veder la riprova che il nomenclatore non si sia ingannato nell'apporli, perché — argomenta sempre Socrate — ammesso lo sbaglio di lui in un vocabolo fondamentale, non è meraviglia ch'esso poi si rifletta in tutti gli altri che ne derivano o comunque vi si connettono. Ma è poi reale questa coerenza su cui Cratilo fa assegnamento? Socrate gli prova che non è, perché in molti vocaboli, non escluso qualcuno di quelli già esaminati, lungi dal prevalere il concetto di moto, prevale quello di quiete, oltreché ve n'è parecchi espressivi di cose bruttissime, che pel significato, se intesi come aventi a base lo stesso concetto di moto, risulterebbero non diversi da altri espressivi di cose bellissime. Né infine sarebbe da persona ragionevole sostenere che veri sieno i nomi ne' quali prevale questo concetto e falsi gli altri solo perché i primi, se mai, sono più numerosi dei secondi. L'altra ragione, anche più grave, è questa: ove s'ammetta che i nomi sieno l'unico mezzo per conoscere la natura delle cose, colui che primo li impose, non potendo valersi di questo mezzo, dovette necessariamente procedere a caso, da persona che ignorava la natura delle cose. Cratilo, messo in tal modo alle strette, crede di cavarsela, dichiarando che forse l'apposizione de' primi nomi è dovuta ad un potere divino. Ma — gli obietta Socrate — la divinità sarebbe stata così poco intelligente da non saper decidere tra' due concetti opposti e mettersi in contradizione con se stessa? Cosicché, se il modo indicato da Cratilo come atto a farci conoscere la natura delle cose, è fallace, bisogna cercarne un altro; e questo non può essere se non l'osservazione diretta delle cose in sé — cioè nelle idee — e ne' loro mutui rapporti, giacché se, come s'è visto, i vocaboli sono immagini e le immagini sono necessariamente diverse dall'originale e quindi imperfette, il mezzo d'apprendere, vagheggiato da Cratilo, sarebbe perciò stesso un mezzo imperfetto e disadatto a darci la conoscenza obiettiva degli enti. Cosicché, anche ammesso che la maggior parte de' nomi ci presenti la natura delle cose come consistente nel moto — e questo pare che Socrate non intenda negarlo — ciò è da spiegare probabilmente col fatto, già accennato in precedenza, che i primi uomini, presi come da vertigine di fronte al grave problema, attribuirono alle cose quella condizione di flusso e di moto, che era propria della loro mente; e così ingannarono se stessi e traggono in inganno anche noi. Ora, in natura non tutto è moto; ci sono — e Cratilo ne conviene — essenze assolute ed immutabili, le quali se non ci fossero, non ci sarebbe nemmeno la conoscenza. Sicché, insomma, Socrate conclude di non aver la pretesa d'asserire che le cose stieno come ritiene lui e non piuttosto come suppone Eraclito; ma esorta Cratilo a rifletterci su bene e non affidarsi con troppa leggerezza a' nomi. Il che Cratilo promette, sebbene soggiunga che, avendoci pensato anche prima, inclini a credere che la ragione stia dalla parte d'Eraclito (XLII-XLIV).

Il *Cratilo* è forse tra' dialoghi platonici quello che ha dato più filo da torcere a' dotti che se ne sono occupati, tanto da parere a qualcuno addirittura un enigma. Lo scopo del dialogo, la connessione tra le sue parti, la ragione per la quale Platone v'abbia accumulato un così gran numero d'etimologie, il valore di queste e la maggiore o minor serietà con cui le ha proposte, i filosofi ch'ebbe in animo di colpire e qualche contradizione nel corso del ragionamento sono altrettanti problemi di cui filologi, filosofi e glottologi valentissimi hanno lungamente

discusso ed a cui hanno variamente risposto. E i più, compreso il Bonghi che al *Cratilo* dedicò pagine piene d'acume e di dottrina, pur divergendo in alcuni punti secondari, hanno in sostanza creduto di vedervi il pensiero platonico sull'origine e sulla formazione del linguaggio. Qualcuno, è vero, aveva notato l'affinità di questo dialogo con l'*Eutidemo*, e accennato che l'intento di esso bisognasse cercarlo nell'ultima parte, nella conversazione di Socrate con Cratilo e nell'importanza che il linguaggio ha rispetto alla cognizione. Ma nessuno, s'io non erro, era riuscito a dimostrarlo, perché nessuno era riuscito a chiarir bene l'intimo legame tra la lunga sfilata d'etimologie e il problema trattato in fine, e come, per così dire, tutto il peso di quella gran massa d'esempi gravitasse verso l'ultima parte, che ai più era parsa accessoria. Ora, il merito d'averlo visto e chiarito assai bene spetta, mi pare, indiscutibilmente al nostro Carlo Giussani. Questo dotto, fin dal 1896, in un eccellente studio, dal titolo: *La questione del linguaggio secondo Platone e secondo Epicuro*[3], pose in evidenza che, se è vero che il *Cratilo* contiene una teoria platonica del linguaggio, il fine però e il concetto essenziale del dialogo non è già l'esporre codesta teoria, bensì il dimostrare che l'indagine della primitiva significazione delle parole non conduce alla spiegazione delle cose, cosicché si dovesse concluderne che « il fine supremo e l'unità del dialogo » è appunto nell'ultima parte di esso. « L'intento di Platone — egli dice — non è già di dare la teoria o il concetto del giusto linguaggio, ma di confutare la sentenza che ' il linguaggio sia il mezzo o un mezzo d'insegnare la natura delle cose ' come sostenevano de' sofisti, e come afferma Cratilo[4], il quale dice espressamente (436) che i nomi sono ' non solo il migliore, ma il solo mezzo che conduca alla conoscenza delle cose '. Confutare questa sentenza di Cratilo è lo scopo del Cratilo. Cratilo è il vero avversario di Socrate — ed è per questo che da Cratilo s'intitola il dialogo, sebbene la conversazione con Cratilo non occupi che una ben piccola parte dello scritto, e molto più lunga sia la conversazione con Ermogene. Il Cratilo è una specie di complemento del Teeteto. In che sta la cognizione? Questo è l'argomento del Teeteto; e vi si risponde, solo negativamente, che la cognizione non sta né nella sensazione, né nella opinione, né nella opinione giusta, né nella opinione giusta e provata; per lasciar indirettamente intendere che la cognizione sta nella visione delle idee... Or dunque, siccome c'era anche codesta opinione che la cognizione delle cose stesse nella intelligenza dei nomi delle cose, perciò — o preliminarmente per sbarazzare il terreno di questa opinione, accessoria e di carattere meno filosofico; oppure come complemento al Teeteto (e ciò mi par più probabile, sia per lo sviluppo del dialogo, sia perché l'opinione di Protagora v'è brevemente toccata e messa da banda, come cosa già giudicata, sia perché la teoria delle idee, come fonte vera della cognizione v'è più d'una volta espressamente manifestata) — perciò Platone scrisse il Cratilo, il cui concetto fondamentale è: la cognizione vien dalle idee, non dalle parole »[5].

Il merito grande del Giussani consiste nell'aver saputo, seguendo passo passo, e con un'analisi piena di finezza e di misura, le moltissime e svariate etimologie accumulate nel *Cratilo*, trarne fuori il proposito di Platone, dissimulato e velato dalla consueta ironia socratica, di battere in breccia fin dall'inizio della conversazione il principio, propugnato da Cratilo, che i nomi potessero servire alla cognizione sicura degli enti. Sotto questo riguardo — egli nota — è particolarmente istruttiva la lunga serie di etimologie eraclitee perché « vuol dire che principalissimo, e più filosofico, argomento per Platone contro chi vuol cavar cognizione dalla parola è che la maggior parte del linguaggio si fonda sul concetto il più opposto al vero circa l'essenza delle cose, sulla confusione tra ciò che in esse è parvenza con ciò che è essenza[6]... Ma la vetta dell'ironia è toccata colla etimologia di ὄνομα (421). La proposizione τὸ ὂν οὗ μάσμα ἐστί si contrae e fon-

de nel nome ὄνομα; ossia la nozione intima del vocabolo n o m e è che nel nome è la ricerca dell'essere: proprio la tesi di Cratilo, alla cui demolizione tutto il Cratilo è inteso »[7]. Perfino certe divagazioni di carattere filosofico a proposito dei nomi Estia, Ades, Pan contribuiscono a gittar luce sul pensiero e sul proposito fondamentale del filosofo. « E che significano — si domanda il Giussani — questi momentanei voli in regione più alta? Significano che in mezzo al multiforme gioco dell'uman pensiero, creante nomi mediante nozioni còlte negli oggetti dietro le più varie ispirazioni o impressioni soggettive, e in mezzo alle modificazioni che il tempo fa subire alle parole così create, velando e rendendo incerte pur quelle nozioni, risultano talora, per felice combinazione, anche vocaboli tali che sono o sembrano collegati con nozioni adombranti qualche cosa di più intimamente vero e rispondente alla vera essenza delle cose. Sono vocaboli belli, ma che solo sa interpretare chi già è in possesso di quelle nozioni più vere; sono vocaboli belli, come son belli i miti con cui il sapiente raffigura talvolta i più alti concetti. E per questa lor condizione, e per esser così pochi, non fanno che far sentir tanto più quanto diversa cosa sieno i vocaboli e le cognizioni »[8].

Così tutta l'esposizione della teoria platonica, convalidata con tanti esempi, circa la formazione naturale del linguaggio, nel senso che un intimo legame tra il nome e il nominato non manchi o non mancasse in origine, mira soprattutto a far rilevare che l'indagine etimologica per più ragioni è spesso molto incerta; che i mezzi di cui in origine disponevano i nomenclatori per riprodurre la natura degli oggetti, erano di gran lunga inadeguati allo scopo; che le designazioni qualificative di codesti oggetti non possono esprimere tutt'al più se non il concetto che il nomenclatore si faceva delle cose, e che se i nomi, principalmente in forza di quel tale accordo voluto da Ermogene, adempiono l'ufficio pratico di permetterci di comunicare ed intenderci gli uni con gli altri, non servono punto ad istruirci sulla natura obiettiva delle cose.

Ma le etimologie, di cui s'è così a lungo discusso, sono da intendere come proposte seriamente, o sono uno scherzo, una caricatura de' sofisti etimologizzanti? Il Giussani crede, ed a ragione, mi pare, che Platone volle fare della etimologia sul serio, pure ammettendo che tra le molte derivazioni che dovevano sembrargli giuste, ne abbia frammischiato, e parecchie, di quelle che a lui stesso non potevano sembrar tali, e soprattutto che abbia dato quasi sempre alle sue parole un tono scherzoso ed ironico. Senonché lo scherzo e l'ironia non sono diretti né contro le etimologie proposte, né contro l'etimologizzare in genere che Platone non aveva alcun interesse di discreditare, tanto più ch'egli stesso altrove, e dove non può sospettarsi che parli da celia, non etimologizza diversamente; ma contro l'eccessiva fiducia con cui si spacciavano e si accettavano come scienza sicura e sicuro fordamento di dottrine filosofiche. E si può, credo, aggiungere che Socrate, così per abitudine proclive allo scherzo ed all'ironia anche nel trattare talvolta argomenti seri, doveva sentirsi anche più facilmente inclinato a ricorrervi in questa occasione, in cui, com'egli dice, si rivestiva della pelle del leone e snocciolava con tanta foga ed in tanta copia delle etimologie che, quand'anche gli paressero accettabili e probabili, si fondavano su una esaltazione ed ispirazione momentanea, e non erano razionalmente dedotte in modo da riuscirgli inconfutabili.

Intesa dunque, come la intese il Giussani, tutta la parte dedicata nel *Cratilo* alla teoria del linguaggio e alle ricerche etimologiche prepara assai abilmente la discussione filosofica con Cratilo e la confutazione diretta di costui e della dottrina ch'egli propugnava. Nella quale ultima parte del dialogo l'ironia ben più pungente che colpisce Cratilo, costretto a contradirsi più volte in maniera puerile

ne' suoi tentativi di respingere l'attacco del suo contradittore, dimostra anch'essa che Cratilo è il vero avversario di Socrate.

Ed ora qualche parola intorno alle persone tra le quali si svolge la conversazione. Socrate ci si presenta anche qui naturalmente con quei tratti che sono caratteristici di lui secondo Platone. Comincia dal protestare di non sapere, dichiara di volersi mettere a scuola da Cratilo, e finisce per dominare la discussione ed insegnare al maestro. — Ermogene era il poverissimo fratello del ricchissimo e prodigo Callia d'Ipponico, col quale probabilmente non andava troppo d'accordo, specie nell'ammirazione pe' sofisti e per Protagora. Per quali casi si trovasse o fosse caduto in tanta povertà, non c'è dato sapere. Dall'accenno ch'egli fa in questo dialogo (cap. IV) a' molti cattivi che aveva avuto occasione di avvicinare e da una sua dichiarazione nel *Convito* di Senofonte (III 14; IV 46 sgg.) da cui si desume che non aveva fiducia se non negli dei, parrebbe ch'egli fosse stato vittima della malvagità di quelli che gli si davano per amici. E da questo, come da altri particolari che di lui ci riferisce lo stesso Senofonte (*Memor.* II 10, 3; IV 8, 4 sgg. e *Apol.* 2 sgg.) si rileva che fu d'animo semplice e buono, amantissimo del maestro — alla cui morte si trovò anche presente — ma d'ingegno modesto e incapace d'intendere il contegno di Socrate di fronte a' suoi accusatori. Negli studi non era che un dilettante; e, come tale, alle ricerche filosofiche tratto soltanto da quell'interesse ch'era allora di moda tra' giovani soprattutto di quell'alta classe sociale, alla quale anch'egli apparteneva. Né diverso è il concetto che ce ne offre Platone in questa disputa, nella quale egli non rappresenta che « il buon senso superficiale »; e pur dichiarandosi convinto che i nomi sono il risultato d'un accordo tra' parlanti, si rassegna modestamente alla confutazione che ne fa Socrate e si mostra insomma un interlocutore « che Socrate può facilmente condurre a sua posta ». — Di Cratilo infine Aristotele (*Met.* I 6, 987 *a*; III 5, 1010 *a*) ci attesta che iniziò il giovane Platone alla conoscenza della dottrina eraclitea e che nell'interpretazione di essa finì per esagerare a tal segno da volere che non s'aprisse bocca, onde moveva solamente il dito; e, mentre Eraclito affermava che nello stesso fiume non si potesse entrare due volte, egli pretendeva che non ci si potesse entrare nemmeno una. Dal nostro dialogo è facile dedurre che Platone non dovette conservare un ricordo troppo favorevole dell'originalità e del valore del maestro, se fa che Socrate lo tratti con così pochi riguardi, senza ch'egli nella sua pedantesca vanità s'accorga mai dell'amara ironia di cui è fatto bersaglio.

ERMOGENE, CRATILO, SOCRATE.

I. *Er.* Ebbene, vuoi che mettiamo anche Socrate qui a parte della nostra discussione?

Cra. Se ti pare.

Er. Cratilo qui, Socrate, afferma che ciascun essere ha il nome che per natura giustamente gli s'addice; e nome non è quello con cui taluni, accordatisi tra loro a chiamarlo, lo chiamino, emettendo una particella della propria voce; ma che una certa giustezza de' nomi ci sia da natura per gli Elleni come pe' barbari, e la stessa in tutti. Ora, io gli domando se il nome che propriamente s'addice a lui sia Cratilo [o no]; ed egli ne conviene. — E a Socrate?, ho detto. — Socrate, mi ha risposto. — Cosicché, <ho soggiunto>, anche per gli altri uomini tutti il nome con cui chiamiamo ciascuno, questo è il nome che a ciascuno s'addice? — Ed egli: Questo poi no; il nome, per esempio, che s'addice a te, non è Ermogene, neanche se tutti gli uomini ti chiamino così. — E quando io gliene chiedo e procuro d'intendere che mai voglia dire, non si spiega per nulla e si prende gioco di me, dandosi l'aria d'avere entro di sé la sua idea come uno che ne sappia tanto che, se volesse parlar chiaro, costringerebbe anche me a convenirne e dire quel che dice lui. Se dunque tu puoi cogliere il senso del responso di Cratilo, sarei lieto d'udirlo; ma sarei anche più lieto di sentire da te, se ti piace, che opinione tu abbia sulla giustezza de' nomi.

So. O figliuolo d'Ipponico Ermogene, è un vecchio adagio che le cose belle son difficili ad intendere come stieno [1]; e questa de' nomi non è certo dottrina che s'intenda facilmente. Ora, s'io avessi già sentito da Prodico il corso da cinquanta dracme — che chi l'ha sentito può farla in ciò da maestro, come Prodico afferma — nulla vieterebbe che in quattr'e quattr'otto tu sapessi la verità circa la giustezza de' nomi. Ma, purtroppo, io non ho seguìto se non il corso d'una dracma, sicché non so come stia la verità su questo argomento [2]; però son pronto a farne ricerca in comune con te e con Cratilo. Quanto poi all'affermazione: che a te per verità non s'addica il nome d'Ermogene, io sospetto ch'e' voglia scherzare, poiché forse crede che tu vada sempre a caccia di danaro senza mai riuscire ad averne [3]. Senonché, come or ora dicevo, saper queste cose è difficile; e bisogna che noi, accomunate le nostre forze, indaghiamo se è come dici tu o come dice Cratilo.

II. *Er.* In verità, Socrate, quanto a me, sebbene io ne abbia ragionato spesso e con costui e con altri molti, pure non riesco a persuadermi che ci sia pe' nomi altra norma all'infuori del patto e del consenso. Infatti a me pare che quel qualsiasi nome che uno ponga ad una cosa, questo sia il suo nome giusto; e che se uno, daccapo, glielo muti in un altro e non la chiami più con quello, il secondo non le si addica punto meno del primo, come noi mutiamo nome a' servi [senza che per questo il secondo nome s'addica loro punto meno del primo]. Perché, credo, non c'è nessuna cosa che abbia nessun nome da natura, ma dalla legge e dalla consuetudine di coloro che,

per essercisi assuefatti, la chiamano a quel modo. Se però non è così, io, per me, son pronto ad imparare ed a sentire non solo da Cratilo, ma da chiunque altro.

So. È possibile, Ermogene, che qualche cosa tu la dica; però, esaminiamo. Tu affermi che il nome che uno dà a ciascun oggetto, questo è il suo nome?

Er. A me almeno così pare.

So. Tanto se glielo dia un privato, quanto una città?

Er. Precisamente.

So. Oh che? s'io chiamo con un certo nome una qualche cosa; se, per esempio, quello che ora chiamiamo uomo, io lo chiamo cavallo, e quello che ora cavallo, uomo; avrà esso pubblicamente nome uomo e privatamente cavallo? e, viceversa, privatamente uomo, pubblicamente cavallo? È questo ciò che dici?

Er. A me così pare.

III. *So.* Orsù, dimmi anche questo: c'è qualcosa che tu chiami dir vero e dir falso?

Er. Io sì.

So. Sicché può esserci un discorso vero e un discorso falso?

Er. Senza dubbio.

So. E vero non sarà quello che dica le cose come sono, falso quel che le dice come non sono?

Er. Sì.

So. È dunque possibile dire col discorso e le cose che sono e quelle che non sono?

Er. Senza dubbio.

So. E il discorso, quello vero, è tutto vero, e le sue parti non vere?

Er. Oh! no, ma vere anche le parti.

So. Ma vere forse le parti grandi, e non le piccole, o vere tutte?

Er. Tutte a parer mio.

So. E puoi tu dire qualche parte del discorso più piccola del nome?

Er. No, ma è questa la più piccola di tutte.

So. Sicché anche questo <il nome, cioè, che è parte> del discorso vero si dice?

Er. Sì.

So. Ed è vero, come tu affermi?

Er. Sì.

So. E la parte del discorso falso non è falsa?

Er. Certo.

So. Si può dunque dire un nome falso e un nome vero, se si può un discorso falso e un discorso vero?

Er. E come no?

So. Il nome dunque, che ciascuno dia ad un oggetto, questo è il nome di ciascun oggetto?

Er. Sì.

So. Ed anche quanti nomi uno dia a ciascun oggetto, tanti esso ne avrà? e durante il tempo in cui uno glieli dia?

Er. Sì, Socrate, perché io, per me, non riconosco altra giustezza del nome fuori di questa: che sia lecito a me di chiamare ciascun oggetto con quel nome che a me sia piaciuto di dargli; lecito a te con quello che a te piaccia. E così anche nelle [singole] città vedo nomi da taluni per conto proprio posti alle medesime cose, tanto da Elleni diversamente da altri Elleni, quanto da Elleni diversamente da barbari.

IV. *So.* Orsù, Ermogene, osserviamo se pare a te che anche per gli enti sia così: che l'essenza delle cose sia propria in particolare ad ognuno, come Protagora pretendeva dicendo che « di tutte le cose misura » è l'uomo, sicché quali le cose a me paiano, tali sieno a me, e quali a te, tali a te; o ti pare che esse abbiano alcunché di saldo nel loro essere?

Er. Fu già un tempo, Socrate, che anch'io, vinto dal dubbio, fui trascinato costà, a quello che Protagora dice. Tuttavia non mi pare che le cose stieno proprio così.

So. Oh che? ti lasciasti forse trascinare sino al punto da parerti addirittura che non ci fosse alcun uomo cattivo?

Er. Oh! no, per Zeus; questo l'ho sperimentato spesso a mie spese, così da parermi che uomini cattivi ce ne sieno, ed anche troppi.

So. Oh che? uomini in tutto buoni t'è parso che non ce ne sieno più?

Er. Sì, ma ben pochi.

So. Ad ogni modo t'è parso che ce ne sieno?

Er. Ne convengo.

So. Ebbene, come la intendi? non così forse: che i buoni in tutto sieno in tutto sapienti, e i cattivi in tutto, in tutto insipienti?

Er. A me così pare.

So. Or dunque, se Protagora diceva il vero, ed è questa la verità[4]: che quali le cose paiano a ciascuno, tali anche sieno; è mai possibile che alcuni di noi sieno sapienti, ed altri insipienti?

Er. No, di certo.

So. E, com'io suppongo, sei tu anche convinto che, dal momento che c'è sapienza ed insipienza, non sia punto possibile che Protagora dica il vero, giacché nessuno potrebb'esser punto più sapiente d'un altro, se quello che a ciascuno pare è per ciascuno il vero.

Er. Così è.

V. *So.* Ma non sarai, suppongo, nemmen dell'avviso d'Eutidemo[5] che tutte le cose sieno per tutti insieme e sempre allo stesso modo; perché in tal caso gli uomini non potrebbero neanche essere gli uni buoni, gli altri cattivi, se tutti e sempre avessero allo stesso modo virtù e vizio.

Er. È vero.

So. Cosicché, se né tutte le cose sono per tutti insieme e sempre allo stesso modo, né ciascuna è propria e peculiare a ciascuno; è chiaro che le cose stesse posseggono un'essenza propria e salda, non essendo relative a noi né da noi tratte su e giù secondo l'immagine che ce ne formiamo, ma esistono di per sé secondo la loro propria essenza come l'hanno avuta da natura.

Er. Così mi pare, Socrate.

So. E potrebbero le cose esser così da natura, ma i loro atti non esser poi allo stesso modo? o non son forse anche questi, gli atti, una tra le specie degli enti?

Er. Senza dubbio, anche questi.

So. E però anche gli atti si compiono in conformità della propria natura, non già in conformità del nostro arbitrio. Così, per esempio, se ci metteremo a tagliare un oggetto, dovremo tagliarlo come ci piace e con quello con cui ci piaccia di farlo? o, se vorremo tagliarlo secondo la natura del tagliare e dell'essere tagliato e con quello con cui è naturale che si faccia; allora, sì, taglieremo e ne verremo a capo e faremo bene; ma se contro natura, sbaglieremo e non verremo a capo di nulla?

Er. Io così penso.

So. Dunque, anche se ci metteremo a bruciare qualche oggetto, non dovremo bruciarlo secondo una opinione qualsiasi, ma secondo l'opinione giusta? E questa è quella opinione, secondo la quale conviene che ciascun oggetto per sua natura sia bruciato e bruci, e con quel mezzo che la sua natura esige.

Er. Così è.

So. Ed è così anche delle altre cose?

Er. Certo.

VI. *So.* Ebbene, il dire non è anch'esso un atto?

Er. Sì.

So. Ora, quando uno dica come a lui pare che si debba dire, così dicendo dirà egli bene? o soltanto quando dica così come la natura esige che le cose si dicano e sieno dette e con quello con cui occorre, allora egli verrà a capo di qualche cosa e parlerà; ma quando no, sbaglierà e non farà nulla?

Er. Mi pare che sia come dici tu.

So. Ora, una parte del dire è il nominare, se è vero che non si discorre altrimenti che per via di nomi.

Er. Certo.

So. Dunque anche il nominare è un atto, se anche il dire era un atto concernente le cose?

Er. Sì.

So. E c'è parso che gli atti non sieno già rispetto a noi, ma abbiano una loro propria natura?

Er. È vero.

So. Dunque anche le cose bisogna nominarle come la loro natura vuole che si nominino e sieno nominate e con quello con cui occorre, ma non come a noi piaccia, se il caso loro dev'esser punto consentaneo coi precedenti? E così verremmo a capo di qualche cosa e nomineremmo; altrimenti, no?

Er. Mi pare.

VII. *So.* Suvvia, ciò che si dovesse tagliare, si dovrebbe, diciamo, tagliarlo con qualche cosa?

Er. Sì.

So. E ciò che tessere, tessere con qualche cosa? e ciò che forare, forare con qualche cosa?

Er. Senza dubbio.

So. E ciò che nominare, nominare con qualche cosa?

Er. Appunto.

So. Ora, che è quello con cui bisogna forare?

Er. Il succhiello.

So. E quello con cui tessere?

Er. La spola.

So. E quello con cui nominare?

Er. Il nome.

So. Bravo! Strumento è perciò anche il nome.

Er. Senza dubbio.

So. Se dunque io ti chiedessi: Che strumento è la spola? non quello con cui tessiamo?

Er. Sì.

So. E, tessendo, che cosa facciamo? Non distinguiamo forse la trama e gli stami confusi insieme?

Er. Sì.

So. Sicché dirai lo stesso e del succhiello e degli altri strumenti?

Er. Sicuro.

So. E puoi dire altrettanto anche del nome? Nominando gli oggetti col nome che è strumento, che cosa facciamo?

Er. Non so dirlo.

So. Non c'insegniamo alcunché a vicenda e distinguiamo le cose come sono?

Er. Precisamente.

VIII. *So.* Il nome dunque è uno strumento atto ad insegnare e a farci discerner l'essenza, come la spola il tessuto.

Er. Sì.

So. E la spola è strumento da tessere?

Er. E come no?

So. Il tessitore dunque si servirà bene della spola, e bene vuol dire da tessitore; e chi è atto ad insegnare si servirà bene del nome, e bene vuol dire in modo da insegnare.

Er. Sì.

So. Ora, dell'opera di chi il tessitore si servirà bene, quando si serva della spola?

Er. Di quella del falegname.

So. Ma falegname è ognuno, o chi possiede l'arte?

Er. Chi possiede l'arte.

So. E dell'opera di chi si servirà bene il foratore, quando si serve del succhiello?

Er. Di quella del fabbro.

So. Ma fabbro è ognuno, o chi possiede l'arte?

Er. Chi possiede l'arte.

So. Sta bene. Ora, dell'opera di chi si servirà chi insegna, quando si serve del nome?

Er. Non so neppur questo.

So. E non sai neppur dire chi ci fornisce i nomi di cui ci serviamo?

Er. No davvero.

So. Ma non pare a te che sia la legge[6] quella che ce li fornisce?

Er. È probabile.

So. Chi dunque insegna si servirà dell'opera del legislatore, quando si serve del nome?

Er. Mi pare.

So. E legislatore pare a te sia ognuno, o chi possiede l'arte?

Er. Chi possiede l'arte.

So. Non è dunque da ogni uomo, Ermogene, porre de' nomi, ma da chi sia artefice di nomi. E costui è, naturalmente, il legislatore, che tra gli uomini è il più raro degli artefici.

Er. Naturalmente.

IX. *So.* Suvvia, osserva a che tien l'occhio il legislatore, quando pone i nomi alle cose; ed osservalo badando a ciò che s'è detto dianzi. A che tien l'occhio il falegname, quando costruisce la spola? Non forse a qualcosa di siffatto che sia per natura atto a tessere?

Er. Ma certo.

So. E che? se a lui, mentre la fa, gli si rompe la spola, ne farà daccapo un'altra tenendo l'occhio alla spola rotta, o a quella idea a cui mirando costruiva quella che gli s'era rotta?

Er. A quella idea, pare a me.

So. E questa idea non potremmo giustamente chiamarla c i ò c h e è i n s é s p o l a?

Er. A me così pare.

So. Dunque, poiché bisogna costruire una spola atta a tessere un vestito o sot-

tile o grosso, o di lino o di lana o di qualsiasi altra stoffa, bisogna che l'idea della spola l'abbiano tutte, ma alla spola si dia per ciascun lavoro quella natura che per ciascun lavoro sia la più bella <cioè la più adatta>?

Er. Sì.

So. E lo stesso si dica degli altri strumenti. Trovato lo strumento di sua natura adatto a ciascun lavoro, bisogna farlo di quella materia che risponde allo scopo, non già quale all'artefice piaccia, ma quale la natura lo esige. Un succhiello, di sua natura adatto a ciascun lavoro, bisogna, è ovvio, saperlo fare di ferro.

Er. Niun dubbio.

So. E la spola, di sua natura adatta a ciascun lavoro, di legno.

Er. Così è.

So. Perché ciascuna spola è, pare, di sua natura adatta a ciascuna specie di tessuto; e gli altri strumenti del pari.

Er. Sì.

So. Cosicché, mio ottimo Ermogene, anche il nome, che di sua natura s'addica a ciascun oggetto, quel legislatore deve saperlo porre ne' suoni e nelle sillabe; e, mirando a ciò che è in sé nome, creare e imporre tutti i nomi, se vuole essere un autorevole ponitore di nomi? E se non ogni legislatore lo pone nelle medesime sillabe, non è da sorprendersene, giacché neanche ogni fabbro, pur facendo per lo stesso lavoro lo stesso strumento, lo costruisce dello stesso ferro; ma nondimeno, sempre che gli dia la stessa idea, anche se d'altro ferro, lo strumento starà bene lo stesso, così se lo faccia qui, come se tra barbari. Non ti pare?

Er. Senza dubbio.

So. Anche del legislatore dunque, così qui come tra' barbari, tu farai stima a questo modo: che fino a quando l'idea del nome, conveniente a ciascun oggetto, egli la renda in sillabe — e sieno queste quali si vogliano — il legislatore di qui non sarà punto peggior legislatore che quello di qualsiasi altro luogo?

Er. Senza dubbio.

X. *So.* Orbene, chi è colui che saprà se in un certo legno si trovi l'idea conveniente alla spola? chi la fa, il falegname, o il tessitore che se ne servirà?

Er. Meglio, Socrate, chi se ne servirà.

So. E chi mai si servirà dell'opera del costruttore di lire? Chi saprebbe nel miglior modo possibile soprintendere alla costruzione dell'oggetto, non saprebbe anche dell'oggetto costruito riconoscere se fu costruito bene o no?

Er. Senza dubbio.

So. E chi?

Er. Il citarista.

So. E chi dell'opera del costruttore di navi?

Er. Il nocchiero.

So. E chi poi nel miglior modo soprintenderebbe all'opera del legislatore e, compiuta, saprebbe giudicarne, e qui e tra' barbari? Non forse colui che se ne servirà?

Er. Sì.

So. Orbene, costui non è chi sappia interrogare?

Er. Certo.

So. E questo stesso saprà anche rispondere?

Er. Sì.

So. E colui che sappia interrogare e rispondere, lo chiamerai tu altrimenti che dialettico? [7].

Er. No, ma così.

So. Opera dunque del falegname è costruire un timone sotto la soprintendenza del nocchiero, se il timone dovrà esser bello <cioè adatto>.

Er. Pare.

So. Come del legislatore, s'io non erro, creare il nome, avendo per soprintendente un dialettico, se vorrà porre bene i nomi.

Er. È vero.

So. Rischia dunque, Ermogene, di non essere un compito dappoco, come tu credi, l'apposizione del nome, né da uomini dappoco, né de' primi venuti. E Cratilo dice la verità dicendo che i nomi le cose li hanno da natura, e non ognuno può essere artefice di nomi, ma soltanto colui che mira a quello che da natura è il nome di ciascun oggetto e può l'idea d'esso nome porla nelle lettere e nelle sillabe.

Er. Socrate, io non so come contrastare a quello che dici. Pure, così su due

piedi, non è facile rimanerne persuasi; me ne persuaderei, credo, meglio se mi mostrassi quale tu affermi che sia da natura la giustezza del nome.

So. Mio buon Ermogene, io da me non sono davvero in grado d'indicarla. Tu hai dimenticato ciò che poc'anzi ho detto: che non sapevo nulla, ma avrei indagato con te. Ed ora, mentre stiamo indagando, a me e a te, contrariamente a quel che credevamo prima, ci par chiaro che il nome abbia da natura una certa giustezza e non sia da ogni uomo il sapere imporre [bene] il nome ad una qualsiasi cosa. O no?

Er. Certo.

XI. *So.* Ebbene, dopo ciò si deve ricercare, se desideri saperlo, quale mai sia codesta sua giustezza.

Er. Ma sì che desidero saperlo.

So. Indaga dunque.

Er. E come indagare?

So. La più diritta via d'indagine è accompagnarsi con quelli che sanno, pagandoli e remunerandoli per giunta di gratitudine. E questi sono i sofisti, a' quali tuo fratello Callia ha dato fior di quattrini, acquistandone fama di sapiente. Ma poiché a te dei beni paterni non avanza più nulla, devi insistere con tuo fratello e pregarlo che t'insegni su codesto punto quella norma di giustezza ch'egli imparò da Protagora.

Er. Un'assurda preghiera, Socrate, sarebbe la mia se, mentre non ammetto punto la « V e r i t à » di Protagora, accogliessi volentieri, come di qualche valore, le cose esposte con una verità cosiffatta [8].

So. Ma se neppur questo ti sodisfa, bisogna che tu impari da Omero e dagli altri poeti.

Er. E che cosa, Socrate, dice Omero de' nomi, e dove?

So. In molti luoghi, ma tra questi i più notevoli e belli son quelli in cui, a proposito de' medesimi oggetti, distingue i nomi con cui li chiamano gli uomini e gli dei. O non credi ch'egli dica lì qualcosa di grande e mirabile sulla giustezza de' nomi? Giacché evidentemente gli dei, quanto a giustezza, li chiamano con quei nomi che son tali da natura. O tu non credi?

Er. Lo so bene anch'io che, se li chiamano, li chiamano col nome giusto. Ma di quali tu vuoi parlare?

So. Non sai che del fiume lì nella Troade, di quello che duellò con Efesto, egli dice:

che Xanthos noman gl'iddii, ma i mortali
[Skamandros? [9].

Er. Io sì.

So. Ebbene, non credi tu che sia qualcosa di solenne sapere perché mai sia giusto chiamare quel fiume Ξάνθος anziché Σκάμανδρος? E se vuoi, dell'uccello di cui dice che

chalkis lo chiaman gl'iddii, ma i mortali
[kymindis [10],

ti pare di poco interesse l'imparare quanto sia più giusto dare l'un nome piuttosto che l'altro al medesimo uccello? E lo stesso non è di Βατίεια e di Μυρίνη [11] e di tante altre cose così di questo poeta come di altri? Senonché forse la ragione di questi nomi è più che da me e da te lo scoprirla. Di Σκαμάνδριος invece e d' Ἀστυάναξ, che sono i nomi ch'egli afferma dati al figlio di Ettore, è cosa più umana, come a me pare, e più facile investigare dove mai sia, a parer suo, la giustezza. Tu sai di certo i versi ne' quali si trova ciò ch'io dico.

Er. Sicuro.

So. Ora, quale dei due nomi credi tu che Omero ritenga più giustamente dato al bambino: Ἀστυάναξ o Σκαμάνδριος?

Er. Non saprei.

XII. *So.* Suvvia, ripensaci così: se qualcuno ti domandasse: « Chi credi tu che dieno i nomi più giusti: i più intelligenti, o i meno intelligenti? ».

Er. Ma è chiaro che i più intelligenti direi.

So. Orbene, nelle città ti paiono più intelligenti le donne o gli uomini, parlando, si capisce, in generale?

Er. Gli uomini.

So. E sai bene come Omero dica che il figliuolo d'Ettore era chiamato Ἀστυάναξ da' T r o i a n i, il che

vuol dire che Σκαμάνδριος lo chiamavano senza dubbio le donne, dappoiché gli uomini lo chiamavano Ἀστυάναξ?

Er. È ovvio.

So. Ora, anche Omero non stimava i Troiani più savi delle loro donne?

Er. Lo credo io pure.

So. Cosicché anch'egli credeva che al fanciullo più giustamente s'addicesse il nome d'Ἀστυάναξ che quello di Σκαμάνδριος? [12].

Er. È chiaro.

So. Ed ora osserviamo perché; o questo perché non ce lo addita egli stesso? Difatti egli dice di Ettore:

ché la città e le lunghe mura egli sol proteggeva;

e però, com'è naturale, sta bene che il figliuolo di questo salvatore sia chiamato Ἀστυάναξ, « re della città », cioè signore di ciò che il padre di lui, a detta d'Omero, salvava.

Er. È chiaro.

So. O come mai? ché non l'intendo ancora neppur io. E tu, Ermogene, l'intendi?

Er. Per Zeus, io no.

So. Ma, valentuomo, anche ad Ettore non pose il nome lo stesso Omero?

Er. Che vuoi dire?

So. Che anche il nome Ἕκτωρ mi pare suppergiù simile ad Ἀστυάναξ, e che tutti e due abbiano sembianza di ellenici. Giacché ἄναξ, « signore », ed ἕκτωρ, « tenitore », « possessore », significano a un dipresso lo stesso: sono entrambi nomi regali; e in effetti quello, di cui uno è ἄναξ, di questo è anche ἕκτωρ, poiché egli lo domina, lo possiede, lo « ha », ἔχει. O pare a te ch'io non dica nulla e illuda me stesso nel credere di camminar quasi sulle orme d'Omero circa la giustezza de' nomi?

Er. Oh! no, per Zeus; anzi mi pare che tu gli vada ben dappresso.

XIII. *So.* Certo, se non m'inganno, è giusto chiamar leone la prole del leone e cavallo la prole del cavallo. S'intende ch'io non accenno al caso che per un prodigio da un cavallo nasca qualche altra cosa che non è cavallo, ma parlo di quello che, secondo natura, sia progenie del genere. Ove mai contro natura una giumenta partorisca quello che da natura è prole di vacca, questo non s'ha da chiamar puledro, ma vitello; e neppur credo che, ove da un uomo si generi qualcosa che non è uomo, questo si debba chiamare uomo. E così anche degli alberi come di tutto il resto. O non approvi?

Er. Approvo.

So. E fai bene. Ora però sta' attento ch'io non ti tragga in errore. Secondo questo discorso, infatti, una prole di re bisogna chiamarla re; ma che ciò poi sia espresso con queste o con altre sillabe, il fatto non cambia, come non cambia per nulla neanche se vi si aggiunga o se ne tolga qualche lettera, fino a che, si badi, l'essenza dell'oggetto domini chiara nel nome.

Er. Che vuoi dire con ciò?

So. Niente d'astruso, ma quel che già sai delle lettere, a cui diamo nomi che non sono però le lettere stesse, all'infuori di quattro: l'ε, l'υ, l'ο, l'ω; quanto alle altre, vocali e mute, tu sai che noi le enunciamo mettendoci intorno altre lettere per dar loro un nome. Ma fino a che vi lasciamo chiaro il valore della lettera, sta bene chiamarla con quel nome che ce la renderà manifesta. Prendiamo ad esempio il βῆτα: tu vedi che nonostante l'aggiunta dell'η, del τ e dell'α non ha perso nulla, in guisa da non esprimere chiaramente con l'intero nome la natura di quella lettera che il legislatore volle significare; così bene egli seppe alle lettere adattare i nomi.

Er. Mi pare che tu abbia ragione.

So. Sicché anche del re bisogna dire lo stesso? Difatti da un re nascerà pure un re, da un buono un buono, da un bello un bello, e così via dicendo: da ciascun genere un'altra progenie simigliante, quando non avvenga un prodigio; e però bisogna chiamarli co' medesimi nomi. Tuttavia è lecito variarne le sillabe, talché a chi non se ne intende possano sembrar diversi tra loro, pure essendo gli stessi. I farmachi, per esempio, de' medici, variati ne' colori e negli odori, a noi sembrano diversi, pure essendo gli stessi, mentre al medico, come

a colui che osserva il potere dei farmachi, sembrano gli stessi, e non si sgomenta di ciò che vi si aggiunge. Così probabilmente anche l'uomo versato nella dottrina dei nomi osserva il loro valore, e non si sgomenta se qualche lettera s'aggiunga o si trasponga o si tolga, o s'anche il valore del nome stia in lettere addirittura differenti. Come or ora dicevamo, Ἀστυάναξ ed Ἕκτωρ non hanno affatto le medesime lettere, dal τ in fuori, ma intanto voglion dire lo stesso; e Ἀρχέπολις, « reggitore di città », che lettere ha comuni con quelli? Eppure il significato è lo stesso. E c'è molti altri nomi, i quali non significano niente altro che re; ed altri daccapo generale, come Ἄγις, « condottiero », e Πολέμαρχος, « duce in guerra », ed Εὐπόλεμος, « valente in guerra »; ed altri perizia medica, quali Ἰατροκλῆς, « medico illustre », ed Ἀκεσίμβροτος, « sanatore d'uomini ». E forse ne troveremmo altri e molti, dissonanti quanto a sillabe e lettere, ma che pure quanto a valore concordano. Pare a te che sia così, o no?

Er. Senza dubbio.

So. Sicché alle cose generate secondo natura si devono dare gli stessi nomi?

Er. Certo.

XIV. *So.* Ma a quelle generate contro natura, a quelle che si generino in forma di prodigio? Allorché, per esempio, da un uomo buono e pio si generi un empio, non ci si ritrova dinanzi al caso di poco fa: che se una giumenta avesse partorito una prole bovina, non si dovesse questa denominare dal genitore, ma dal genere al quale appartenesse.

Er. Sicuro.

So. E quindi anche a chi sia generato empio dal pio bisogna dargli il nome del genere.

Er. Così è.

So. Perciò, direi, non s'ha da chiamare né Θεόφιλος, « caro a Dio », né Μνησίθεος, « memore di Dio », né con altro nome simile; bensì dargliene uno che indichi qualcosa di contrario a questo, ove davvero i nomi debbano conseguire la loro giustezza.

Er. Ma non c'è dubbio, Socrate.

So. Cosicché, Ermogene, Ὀρέστης sarà probabilmente un nome ben dato, sia che glielo abbia posto un caso o un poeta, per mostrare col nome ciò che di ferino, di selvatico, di ὀρεινόν, di « rupestre », era nell'indole dell'uomo.

Er. Così sembra, Socrate.

So. E direi che anche al padre di lui il nome gli si addica secondo natura.

Er. Mi pare.

So. Difatti l'Ἀγαμέμνων ha l'aria d'esser tale uomo da credere di dover durare qualsiasi fatica e star saldo, pur di raggiungere col suo valore il fine che s'è proposto. Del suo sentimento e della sua saldezza è prova la μονή, la « permanenza » davanti a Troia. Che quest'uomo dunque fosse ἀγαστός, « ammirabile », per la sua ἐπιμονή, per la sua « perseveranza », è significato appunto dal nome Ἀγαμέμνων. E bene sta probabilmente anche il nome Ἀτρεύς. Poiché l'uccisione di Crisippo per sua mano e la sua atroce condotta a' danni di Tieste [13] son tutte cose dannose, anzi « esiziali », ἀτηρά, alla virtù. Però il nome che gli fu posto devia alquanto ed è come velato, così da non rendere a tutti manifesta la natura dell'uomo; ma a chi s'intende di nomi Ἀτρεύς dichiara abbastanza ciò che vuol dire, poiché o che si ravvicini all'ἀτειρές, « inflessibile », o all'ἄτρεστον, « intrepido », o all'ἀτηρόν, « esiziale »; il nome gli s'adatta benissimo. E a me pare che anche a Πέλοψ il nome s'addica perfettamente, giacché esso significa « chi vede le cose vicine » [esser degno di questa denominazione].

Er. E come?

So. In quanto che di lui si narra, per esempio, che nell'uccisione di Mirtilo [14] non fu punto capace né di presentire né di prevedere le conseguenze lontane per la sua progenie, di quante sciagure l'avrebbe sopraffatta; ma vide solo ciò che gli era « vicino » e presente, come suona πέλας, quando si die' premura d'ottenere ad ogni costo la mano d'Ippodamia. A Τάνταλος poi ognuno stimerà che il nome gli fosse posto giustamente e se-

condo natura, se sono veri i casi che di lui si raccontano [15].

Er. E quali?

So. Le sventure che, vivo ancora, lo colsero, molte e terribili, delle quali l'ultima fu la rovina totale della sua patria; e, morto, lì nell'Ade quella ταλαντεία, quella « sospensione » del macigno sul capo, così mirabilmente consona col suo nome. E pare, proprio come se uno, che voleva chiamarlo ταλάντατος, « infelicissimo », per nascondere il proprio pensiero gli avesse in quella vece dato il nome di Τάνταλος; pare, ripeto, che un tal nome anche gliel'avesse fornito il caso della voce <corrente intorno al supplizio dell'eroe>. E sembra che anche il padre di lui sia giusto chiamarlo Δία. Difatti il nome <Ζεύς, che in qualche caso ci si presenta nella doppia forma di Ζῆνα e di Δία> è addirittura come una proposizione; ma noi, avendolo diviso in due, ci serviamo chi dell'una, chi dell'altra parte; e così taluni lo chiamano Ζῆνα ed altri Δία. Però, composte insieme, le due parti chiariscono la natura del nume, che è appunto ciò che, secondo noi, un nome dev'essere in grado di fare. Poiché non c'è chi e per noi e per tutti gli altri esseri sia causa dello ζῆν, vale a dire del « vivere », più di colui che è signore e re di tutte le cose. Sicché accade che a buon diritto questo iddio sia denominato colui δι' ὃν ζῆν, « pel quale », cioè, il « vivere » appartiene a tutti i viventi. Senonché, come dico, il nome, che è uno, è stato diviso in due parti: Δία e Ζῆνα. Che poi questi sia chiamato figliuolo di Κρόνος, può alla prima sembrare a chi l'oda un'impertinenza [16]; invece è ben ragionevole il far Δία prole d'una grande διάνοια, d'una grande « intelligenza », giacché il nome Κρόνος si risolve in κόρος [17] — non già nel senso di giovanetto, ma di « puro » — e in νοῦς, « mente », e accenna alla purezza e sincerità della mente di lui. Κρόνος poi, come si narra, è figlio di Οὐρανός; e sta benissimo che la contemplazione verso l'alto si chiami con questo nome di οὐρανία, di « celeste », come ὁρῶσα τὰ ἄνω, come quella, cioè, « che contempla le cose di lassù », donde anche appunto, Ermogene, quelli che indagano le cose celesti affermano che in noi deriva la purezza della mente e che è ben giusto che al cielo si dia il nome d'οὐρανός. E se io mi ricordassi della genealogia d'Esiodo, quali egli, risalendo ancora più in su, dice sieno stati i progenitori di questi, non smetterei di mostrare come giustamente ad essi fossero posti i nomi, fino a che non avessi messo bene a prova che cosa mai farà, se si stanchi o no, questa sapienza, che così ora d'improvviso m'è caduta addosso, non so di dove.

Er. E difatti, Socrate, tu mi hai proprio l'aria di vaticinare, come gl'invasati, all'improvviso.

XV. *So.* E sospetto, Ermogene, che essa mi sia caduta addosso soprattutto per opera di Eutifrone il Prospaltese [18], giacché stamane sono stato a lungo con lui e gli ho prestato orecchio. E può ben darsi che, invasato com'è, non solo m'abbia riempito gli orecchi d'una sapienza divina, ma che me l'abbia attaccata anche all'anima. Sicché mi pare che sia bene far così: per oggi servirsene e seguitare l'indagine de' nomi; domani poi, se anche a voi parrà, la scongiureremo e ci purificheremo, dopo d'aver trovato qualcuno il quale s'intenda di siffatte pratiche, sia un sacerdote o sia un sofista [19].

Er. Ma, quanto a me, d'accordo, perché udrei assai volentieri quel che ti resta a dire de' nomi.

So. Ma allora bisogna fare così. Poiché ci siamo pur messi per una certa via, donde vuoi che cominciamo l'indagine, affinché si veda se i nomi stessi non ci attestino non essere stati posti così ciascuno addirittura a caso, ma avere una loro propria giustezza? Ora, i nomi che si attribuiscono agli eroi ed agli uomini forse ci trarrebbero in inganno, giacché molti di essi hanno la loro radice in certe tradizioni di famiglia, pur non attagliandosi, come si diceva da principio, a talune persone; e molti si mettono come per augurio, quali Εὐτυχίδης, « Fortunato », e Σωσίας, « Salvatore », e Θεόφιλος, « caro a Dio », e molti altri. Nomi cosiffatti bisogna, ri-

tengo, lasciarli da parte. Credibile invece è che nomi posti giustamente noi li troviamo soprattutto in quegli enti che di loro natura sono eterni, poiché convien credere che qui soprattutto l'apposizione de' nomi sia stata oggetto di gran cura. E forse alcuni di essi furon anche posti da un più divino potere che non sia l'umano.

Er. Mi pare, Socrate, che tu abbia ragione.

XVI. *So.* E non ti par giusto cominciare dagli dei, ricercando perché mai furono a ragione chiamati appunto con questo nome di θεοί?

Er. Mi pare.

So. Io dunque sospetto suppergiù questo: credo, cioè, che i primi uomini viventi nell'Ellade stimassero iddii quelli soltanto che ora son ritenuti per tali dalla maggior parte dei barbari: il sole e la luna e la terra e le stelle e il cielo; e in quanto li vedevano tutti andar sempre di corsa e correre, da questa loro natura del θεῖν, del « correre », li avessero denominati θεοί; ma che più tardi, avendo concepito gli altri, li chiamassero tutti con questo medesimo nome. Pare a te che abbia aspetto di verità ciò che dico, o no?

Er. Altro che!

So. Ed ora poi, che altro dovremmo esaminare?

Er. È chiaro: i « demoni », i δαίμονες [e gli « eroi », gli ἥρωες, e gli « uomini », gli ἄνθρωποι].

So. E in verità, Ermogene, che mai può voler dire questo nome di δαίμονες? Rifletti se ti pare che qualcosa io la dica.

Er. Suvvia, dillo.

So. Sai tu chi Esiodo dica che sieno i δαίμονες?

Er. Non l'ho in mente.

So. E neppure com'egli dica che fosse d'oro il primo genere umano?

Er. Sì, questo lo so.

So. Orbene, di esso egli dice:

Ma poi che tale stirpe la Moira sotterra nascose,
demoni ipoctonii pure e' sono chiamati,
buoni, scongiuratori de' mali, custodi dell'uomo[20].

Er. E che ne concludi?

So. Che il poeta, come io credo, per questa generazione aurea non volle significare ch'ella per natura fosse realmente d'oro, ma, sì, buona e virtuosa. E per me n'è prova che di noi pure egli dice che siamo una generazione ferrea[21].

Er. Dici cosa vera.

So. Cosicché tu credi che anche degli uomini d'oggi, se qualcuno ce n'è buono, egli direbbe che appartiene a quella generazione aurea?

Er. È verosimile.

So. E i buoni son forse altro che gli intelligenti?

Er. Oh! no, appunto gl'intelligenti.

So. Ebbene, a me pare che tali soprattutto egli dica i δαίμονες; perché erano intelligenti e δαήμονες, cioè « savi », li ha chiamati δαίμονες, « demoni »; anzi nella nostra lingua antica occorre precisamente quel nome. Dice dunque benissimo e costui e tanti altri poeti, quanti dicono che, allorquando un uomo veramente dabbene muoia, gli tocca una gran sorte ed onore, e divien demone, traendo dall'intelligenza il nome. Per questa ragione anch'io ritengo che ogni uomo che sia dabbene, sia δαιμόνιος, « divino », e vivo e morto; e giustamente meriti d'esser chiamato δαίμων.

Er. Su questo punto, Socrate, non posso non votare con te. Ma l'ἥρως, « l'eroe », poi che cosa sarebbe?

So. Oh! questo sì che non è punto difficile ad intendere. Difatti il nome s'è di poco alterato da quello onde trae origine, cioè da ἔρως, « amore ».

Er. E come?

So. Non sai che gli ἥρωες, gli « eroi », sono semidei?

Er. E che perciò?

So. Tutti dunque son nati o da un dio innamorato d'una mortale, o da un mortale innamorato d'una dea. Se perciò tu consideri anche questo secondo la lingua attica, quella antica, lo capirai anche meglio, perché ti chiarirà che dal nome dell'ἔρως, dell'« amore », donde son nati gli eroi, con una lieve alterazione, per farne un appellativo, costoro furono denominati ἥρωες. E così, o è questo che ha dato origine al nome, o il fatto che erano sapienti e retori [e] abilissimi e

dialettici, capacissimi di ἐρωτᾶν, cioè di « interrogare », giacché <ἐρωτᾶν è affine ad> εἴρειν <che> vale « parlare ». Come dunque dicevamo, quelli che in lingua attica son detti eroi, ci risultano de' retori e degli esseri capaci d'interrogare, sicché la stirpe eroica diventa una genia di retori e di sofisti. Però non questo è difficile a intendere, bensì piuttosto il nome dato agli « uomini », perché mai fossero chiamati ἄνθρωποι. O tu sai dirmelo?

XVII. *Er.* E come potrei, mio buon Socrate? Neanche se fossi in grado di trovare qualcosa, non mi ci sforzo, perché ritengo che tu lo troverai meglio di me.

So. Tu confidi, mi pare, nell'ispirazione d'Eutifrone.

Er. È evidente.

So. E confidi a ragione. Così anch'io ora credo di vederne una spiegazione elegante; e, se non mi guardo, corro il rischio di divenire oggi anche più sapiente del necessario. Bada a ciò che dico. Innanzi tutto, de' nomi bisogna farsi questo concetto: che nel dedurli donde vogliamo, noi talvolta inseriamo delle lettere, tal altra ne leviamo via, e mutiamo gli accenti. Prendiamo, ad esempio, Διὶ φίλος, « caro a Zeus ». Perché questo di locuzione ci diventi nome, noi ne abbiamo tolto via uno dei due ι e la sillaba di mezzo invece che acuta l'abbiamo pronunciata grave. In altri nomi, al contrario, inseriamo qualche lettera e pronunciamo <come acute> delle sillabe di tono grave.

Er. È vero.

So. Orbene, uno di codesti casi è occorso anche al nome ἄνθρωποι, com'io ritengo. Di locuzione è divenuto nome, con la eliminazione d'una lettera, d'un'α, e col mutamento della desinenza da acuta in grave.

Er. Come l'intendi?

So. Così. Questo nome ἄνθρωπος, « uomo », significa che, mentre gli altri animali non considerano né ripensano né ἀναθροῦσιν, « riesaminano » mai nulla di ciò che vedono; l'uomo, non appena « ha visto » — ciò che diciamo anche ὄπωπε — subito ἀναθρεῖ, « riesamina » e riflette su ciò che ha visto; donde a ragione soltanto l'uomo tra gli animali fu denominato ἄνθρωπος, cioè ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε, « che riesamina ciò che ha visto ».

Er. Ed ora poi? posso chiederti ciò che ancora mi piacerebbe di sapere?

So. Senza dubbio.

Er. Una cosa, mi pare, che vi fa seguito. Giacché dell'uomo c'è qualcosa che chiamiamo « anima », ψυχή, e qualcosa che chiamiamo « corpo », σῶμα.

So. E come no?

Er. Proviamoci dunque a spiegare anche questi nomi come i precedenti.

So. Sicché tu dici che si ricerchi di ψυχή come a ragione sia denominata così, e poi a sua volta di σῶμα?

Er. Appunto.

So. Orbene, per dirla così su due piedi, io credo che coloro, i quali dettero all'anima questo nome di ψυχή, abbiano pensato che questa tal cosa sia ciò che, quando si trovi presente nel corpo, gli è principio di vita, fornendogli il potere di respirare e il potere ἀναψῦχον, « ricreante »; sicché non appena questo potere venga a mancare, il corpo perisca e muoia. Da ciò, pare a me, essi chiamarono ψυχή l'« anima ». E se vuoi... Ma un momento; ché mi pare d'intravedere una derivazione, più di questa persuasiva per Eutifrone e i suoi. Giacché, s'io non m'inganno, costoro dovrebbero spregiare e stimar grossolana quella che ne ho data. E guarda un po' se quest'altra anche a te non piaccia di più.

Er. Dimmela dunque.

So. La natura di tutto il corpo, così che esso e viva e vada intorno, che cos'altro pensi tu che la possa « tenere » insieme, ἔχειν, e « portare », ὀχεῖν, all'infuori dell'anima?

Er. Oh! null'altro.

So. E che? anche la natura di tutte le altre cose non credi tu fermamente con Anassagora che sia la mente e l'anima quella che l'ordina e la tiene insieme?

Er. Io sì.

So. A questa potenza dunque, che φύσιν ὀχεῖ καὶ ἔχει, che « porta e tie-

ne la natura », si addice ottimamente darle nome di φυσέχη; e questo poi è anche ben lecito d'illeggiadrirlo in ψυχή.

Er. Nessun dubbio; e tale derivazione mi pare più a norma d'arte dell'altra.

So. Ed è così realmente. Tuttavia fa davvero ridere se il nome le si dà come le fu posto.

Er. Ma come diremo che s'abbia da intendere quell'altro dopo?

So. Alludi a σῶμα, « corpo »?

Er. Sì.

So. In parecchi modi, mi pare. Anzi per poco che lo si alteri, in molti anche. Perché alcuni lo intendono come σῆμα, « tomba » dell'anima, in quanto v'è sepolta durante la vita terrena [22]; e perché d'altronde l'anima per mezzo del corpo σημαίνει, « significa » ciò che vuol significare, esso è giustamente denominato σῆμα nel senso di « segno ». Senonché io son d'avviso che il nome glielo abbiano posto Orfeo e i suoi seguaci, in quanto l'anima vi espia que' peccati che deve espiare, ed abbia quest'involucro, immagine d'un carcere, affinché σῴζηται, « si salvi »; onde sia per l'anima, fino a che non abbia pagato il suo debito, appunto quello da cui prende nome, un σῶμα, un mezzo di « salvamento »; e non c'è bisogno di mutarvi nulla, nemmeno una lettera.

XVIII. *Er.* Di questi, Socrate, mi pare si sia ragionato abbastanza. Ora, de' nomi degli dei, come poc'anzi dicevi di quello di Zeus, potremmo noi indagare allo stesso modo che giustezza abbiano?

So. Ma sì, per Zeus, Ermogene, se avessimo giudizio, noi avremmo un modo, bellissimo tra tutti, questo: che degli dei non sappiamo nulla né di loro in sé, né de' nomi con cui chiamino se stessi, poiché è sicuro che essi si chiamano coi nomi veri. Un secondo modo di riconoscerne la giustezza è invocarli com'è consuetudine che s'invochino nelle nostre preghiere; e con quei nomi, quali che sieno e onde che sieno, con cui piaccia loro d'essere chiamati, con questi chiamarli anche noi, da quegl'ignoranti che siamo d'ogni altra cosa, poiché la consuetudine mi pare eccellente. Se però vuoi, facciamone pure la disamina, ma dichiarando prima agli dei che questa disamina non la faremo punto su loro stessi — ché su loro non presumiamo per nulla d'essere in grado di farla — ma sugli uomini, quale opinione questi se ne fossero fatta, quando presero a dar loro de' nomi, perché questo non è illecito.

Er. Ma mi pare, Socrate, che tu parli come si deve; e facciamo così.

So. E non dovremo dunque secondo la consuetudine cominciare da Ἑστία? [23].

Er. Giustissimo.

So. Ebbene, che concetto diremo se ne fosse fatto chi le diede codesto nome?

Er. Per Zeus, non mi pare che neppur questo sia facile.

So. Sicché, mio buon Ermogene, c'è pericolo che quei che pei primi posero i nomi non fossero uomini dappoco, ma di que' tali cianciatori che s'occupano delle cose di lassù [24].

Er. Che vuoi dire?

So. Che, a parer mio, l'apposizione de' nomi è l'opera di codesti uomini; e quando uno rivolga la sua attenzione a' nomi forestieri, vede non meno chiaro ciò che ciascun d'essi vuole esprimere. Per esempio, quella che noi chiamiamo οὐσία, « essenza », altri Elleni la chiamano ἐσσία, ed altri ancora ὠσία. Ora, anzitutto è conforme a ragione che dal secondo di questi nomi l'essenza delle cose si sia detta Ἑστία, e che poi noi di ciò che partecipa dell'essenza si dica che « è », ἔστιν, e le si dia giustamente questo nome d'Ἑστία, giacché sembra che anche noi anticamente chiamassimo ἐσσία l'οὐσία. Inoltre, chi riflette anche ai sacrifici deve pur credere che tale fosse il pensiero di quelli che posero codesto nome, giacché è naturale che, a preferenza di tutti gli dei, ad Ἑστία per la prima sacrificassero coloro che all'essenza dettero nome d'ἐσσία. Ma quanti invece la chiamarono ὠσία, c'è da credere che questi, seguendo Eraclito, stimassero che tutte le cose si muovano e nulla resti fermo; che quindi causa e guida di tutto sia l'ὠθοῦν, ciò « che spinge », e stia perciò

bene denominarla ὠσία <come a dire: « la potenza che spinge »>.

XIX. E questo sia detto come da persone che non sanno nulla. Dopo Ἑστία però è giusto esaminare i nomi di Ῥέα e di Κρόνος, sebbene quello di Κρόνος sia stato già spiegato da noi... Ma forse io non dico nulla.

Er. E perché, Socrate?

So. Mio buon amico, sento che nella mia mente c'è annidato uno sciame di pensieri sapienti.

Er. O che sciame?

So. Ridicolo molto a dirsi; eppure credo che una certa credibilità non gli manchi.

Er. E quale?

So. Mi par di vedere Eraclito enunciare certi antichi sapienti princìpi, proprio del tempo di Κρόνος e di Ῥέα, e a cui anche Omero accenna.

Er. Che vuoi dire con ciò?

So. Dice Eraclito che « tutto si muove e nulla sta fermo »; e assomigliando gli enti al corso d'un fiume, dice che « due volte nello stesso fiume non puoi entrare ».

Er. È vero.

So. Ebbene, credi tu che diversamente da Eraclito la pensasse colui che ai progenitori degli altri dei pose nome Ῥέα e Κρόνος? O credi tu che a caso abbia posto ad entrambi nomi di fiumi? [25]. Come dal canto suo Omero chiama genitore degli dei Oceano e madre Tethys [26]. E così pure Esiodo, credo. Ed anche Orfeo, non so dove, dice

Oceano dalla bella corrente il coniugio creava,
che la sorella uterina Tethys a nozze condusse [27].

Considera dunque come queste testimonianze s'accordino tra loro, e tutte mettano capo alla sentenza d'Eraclito.

Er. Mi pare che qualche cosa Socrate tu la dica. Pure non intendo ciò che voglia significare questo nome Τηθύς.

So. Ma esso stesso dice quasi da sé che è nome dissimulato di fonte. Giacché sì il vocabolo διαττώμενον, ciò « che cola », e sì l'altro ἡθούμενον, ciò « che sgocciola », sono immagini di fonte; e da tutti e due questi vocaboli è composto il nome Τηθύς.

Er. Codesta, Socrate, è davvero congettura squisita.

So. E come no? Ma e dopo? Di Zeus s'è già detto.

Er. Sì.

So. Diciamo dunque dei fratelli di lui, di Ποσειδῶν e di Πλούτων e dell'altro nome con cui quest'ultimo è chiamato.

Er. Appunto.

So. Ora, questo nome di Ποσειδῶν [il primo che glielo diede] suppongo glielo desse perché, mentre camminava, la natura del mare lo fermò e non gli permise d'andare oltre, ma gli divenne come un δεσμὸς τῶν ποδῶν, un « legame dei piedi ». E perciò il dio che governa questa potenza del mare egli lo nomò Ποσειδῶν, quasi ποσὶ δεσμός, « a' piedi legame »; e l'ε forse vi fu inserito per accrescergli grazia. Senonché può anch'essere che in origine, anziché Ποσειδῶν, fosse detto Πολλειδῶν, come dio πολλὰ εἰδώς, « che molte cose sa »; e può darsi infine che dal σείειν, dallo « scuotere », fosse chiamato ὁ σείων, « lo scuotente », e il π e il δ non sieno che aggiunte. Quanto a Πλούτων, questo nome gli derivò certo dalla πλούτου δόσις, dal « dono della ricchezza », poiché la ricchezza si cava dal seno della terra; laddove l'altro di Ἅιδης i più pensano che voglia dire l'ἀιδές, « l'invisibile »; e perché temono questo nome, lo chiamano Πλούτων.

Er. Ma tu, Socrate, che cosa ne pensi?

XX. *So.* Quanto a me, penso che gli uomini s'ingannino per più ragioni circa il potere di questo dio e lo temano a torto. E lo temono, perché una volta che uno di noi sia morto, riman sempre colà; e poiché l'anima arriva da lui spoglia del corpo, anche per questo ne vivono in timore. Invece a me pare che tutto collimi ad un punto, e l'impero del dio e il suo nome.

Er. E come?

So. Io ti esporrò quel che ne pare a me. Difatti dimmi: per un vivente

qualunque il legame più forte perché rimanga dovechessia, qual è mai: la necessità, o il desiderio?

Er. Di gran lunga, Socrate, il desiderio.

So. E credi tu che molti non sfuggirebbero a codesto dio, s'egli non legasse que' che vanno colà col più forte de' legami?

Er. È chiaro.

So. Egli dunque li lega, pare, con qualche desiderio, se li lega col più saldo de' legami, e non con la necessità.

Er. Mi pare.

So. E d'altronde i desidèri sono molti?

Er. Sicuro.

So. E però li legherà col maggiore de' desidèri, se vorrà legarli col maggiore dei legami.

Er. Sì.

So. E può esserci maggior desiderio di quando uno, convivendo con un altro, creda di potere per opera di lui divenir migliore?

Er. Per Zeus, non può essercene alcuno maggiore, Socrate.

So. Per questo dunque, Ermogene, a noi piace d'affermare che nessuno di quei di là voglia tornarsene qui, nemmeno le Sirene stesse [28], le quali anzi vi si sentono adescate non meno di tutti gli altri; tanto son belli, parrebbe, i discorsi che codesto iddio sa dire. E, come si cava da questo discorso, egli è un sofista perfetto e gran benefattore di quanti gli stanno dappresso, egli che così gran copia di beni dispensa anche a questi di qui; « tanti », πολλὰ οὕτω, sono quelli che gliene soverchiano colà, e pe' quali ebbe il nome di Πλούτων. E, d'altra parte, il non voler egli convivere con gli uomini mentre hanno i corpi, ma trovarsi con loro solo quando l'anima sia pura di tutti i vizi e le passioni che s'accompagnano al corpo, non pare a te che sia da filosofo e da chi è ben persuaso che così può tenerli, perché li ha legati col desiderio della virtù, laddove, quando eran tuttora soggetti alle agitazioni e alle follie del corpo, neppure Kronos, il padre, potrebbe trattenerli con quei legami che si dicon di lui? [29].

Er. Forse non hai torto, Socrate.

So. Sicché, Ermogene, questo di Ἅιδης non dovette venirgli dall'ἀιδές, dall'« invisibile », ma ben più probabile è che dall'εἰδέναι, dal « saper » lui ogni cosa bella il legislatore lo avesse chiamato Ἅιδης.

XXI. *Er.* E sta bene. Ma di Δημήτηρ ed Ἥρα e Ἀπόλλων e Ἀθηνᾶ ed Ἥφαιστος e Ἄρης e degli altri iddii che cosa diremo?

So. Δημήτηρ sembra che per il dono del cibo sia stata chiamata la διδοῦσα ὡς μήτηρ, colei « che dà qual madre »; ed Ἥρα in quanto è ἐρατή, « amabile », poiché anche si racconta che Zeus, invaghito di lei, la tenga seco. Senonché forse il legislatore, nello speculare su' fenomeni celesti, denominò l'ἀήρ l'« aere », Ἥρα, studiandosi però di nascondere il proprio pensiero col porre in ultimo la prima lettera di questo nome ἀήρ; e di ciò puoi accorgerti se più volte di seguito ripeterai il nome Ἥρα. Quanto a Φερρέφαττα molti hanno paura di pronunciare e questo nome e quello di Ἀπόλλων, per ignoranza, s'intende, di ciò che costituisce la giustezza de' nomi, giacché, scambiando, vanno col pensiero a Φερσεφόνη, l'« apportatrice di morte », e par loro terribile; mentre esso indica che la dea è sapiente. Le cose infatti φερόμεναι, cioè « trasferendosi », l'ἐφαπτόμενον ed ἐπαφῶν, quello « che tocca » e « raggiunge » e può insomma tener loro dietro, sarebbe sapienza. Dirittamente dunque per la sapienza e « per l'attingimento di ciò che è in moto », διὰ τὴν ἐπαφὴν τοῦ φερομένου, questa dea dovrebbe chiamarsi Φερέπαφα o qualcosa di simile; ed è questa appunto la ragione, per la quale anche Ἅιδης, che è sapiente, convive con lei, poiché ella è tale. Oggi però, tenendo più conto della comodità di pronunzia che della verità, le alterano il nome così da chiamarla Φερρέφαττα. E altrettanto, come dicevo, s'avvera per Ἀπόλλων, del qual nome molti sono in paura, quasi indichi alcunché di terribile. O non te ne sei accorto?

Er. Ma certamente; ed hai proprio ragione.

So. E invece io son d'avviso che il suo nome è il più bello che gli si potesse dare, mirando alla potenza del nume.

Er. E come?

So. M'ingegnerò di spiegarti il mio pensiero. Poiché non c'è nome che, uno com'è, possa meglio adattarsi ai quattro poteri del dio, in guisa da coglierli tutti e chiarirne in qualche modo il carattere di musicista, di profeta, di medico e d'arciere.

Er. Oh! dimmelo; giacché, stando alle tue parole, questo nome è qualcosa di eccezionale.

XXII. *So.* Intanto è assai bene armonizzato, perciò che il dio è un musicista. Giacché, in primo luogo, la purificazione e le purgazioni, così secondo l'arte medica come secondo l'arte divinatoria, e le lustrazioni mediante i farmachi, suggeriti dalla medicina e dalla mantica, e i lavacri che vi si fanno e le aspersioni son tutte cose miranti ad un solo fine: quello di render puro l'uomo e nel corpo e nell'anima. O non credi?

Er. Senza dubbio.

So. Sicché questi sarebbe il dio che purifica, « che lava », ἀπολούων, e « che scioglie », ἀπολύων, da siffatti mali?

Er. Senza dubbio.

So. Per questo suo potere dunque di sciogliere e lavare, da quel medico ch'egli è di codesti mali, dovrebbe giustamente chiamarsi Ἀπολούων, il dio « che lava ». Però, avuto riguardo alla facoltà divinatrice e al vero e al « semplice », all'ἁπλοῦν — che col vero è tutt'uno — il nome, che gli danno i Tessali, sarebbe quello che a questo iddio si converrebbe meglio d'ogni altro, giacché i Tessali tutti non lo chiamano che Ἄπλουν. Inoltre, per esser egli ἀεὶ βολῶν ἐγκρατής, cioè « sempre padrone dei colpi », data la sua maestria nell'arte di saettare, egli è Ἀειβάλλων, colui « che sempre colpisce ». Per ciò poi che riguarda l'arte musicale, bisogna tener presente che l'α in molti casi equivale ad ὁμοῦ, « insieme »; e in questo nostro l'ὁμοῦ πόλησις, il « moto insieme », cioè concorde, può intendersi tanto del cielo, che chiamano poli, quanto dell'armonia nel canto, che chiamano sinfonia, poiché queste cose <i cieli ed i suoni>, come dicono gli intendenti di musica e d'astronomia, πολουσιν, ossia « si muovono » tutte ad un tempo armonicamente. Ora, questo nume presiede all'armonia ὁμοπολῶν, « movendo insieme » tutte codeste cose e presso gli dei e presso gli uomini. Come dunque il « compagno di via », l'ὁμοκέλευθος, l'abbiamo chiamato ἀκόλουθος, « seguace », e a « chi divide il letto », all'ὁμόκοιτις, abbiamo dato il nome di ἄκοιτις, « compagna di letto », « coniuge », sostituendo l'α all'ὁμο-; così pure abbiamo chiamato Ἀπόλλων quegli che era Ὁμοπολῶν, « movente insieme » il tutto, con l'inserire nel nome un secondo λ, perché si confondeva con quel tristo vocabolo <ἀπολῶν, che vuol dire colui « che ucciderà »>. Ed è questo appunto ciò di cui ora taluni stando in sospetto, dacché non riescono ad intendere dirittamente il valore del nome, hanno paura, quasi che significhi eccidio. Invece esso, come testé dicevo, gli sta a capello, perché riassume tutti i poteri <già enumerati> del dio che è veritiero, arciere infallibile, purificatore e fattore dell'armonia universale. Le Μοῦσαι poi e l'arte musicale in genere <il legislatore> le chiamò così, come pare, da μῶσθαι, « investigare », e dall'indagine e dalla filosofia; e Λητώ dalla bontà d'animo di questa dea, per esser ella ἐθελήμων, « benevola » a chi la preghi di qualche favore. Ed è forse come la chiamano i forestieri, di cui molti la chiamano Ληθώ; sicché è verosimile che per riguardo alla nessuna asperità, anzi alla mitezza e « levigatezza », al λεῖον, del suo « carattere », dell'ἦθος, fosse chiamata Ληθώ <la dea « dall'animo dolce »> da quelli che così la chiamano. Ad Ἄρτεμις, da ultimo, sembra che il nome fosse posto dall'essere ἀρτεμής, « intatta » e pudica per il suo desiderio di verginità. E fors'anche chi le diè nome, la volle chiamare ἀρετῆς ἵστωρ, « di virtù esperta », o designarla come τὸν ἄροτον μισήσασα, colei, cioè, « che l'aratura detesta » del maschio nella donna. Insomma o per una di tali ragioni o per

tutte insieme questo nome pose alla dea colui che glielo pose.

XXIII. *Er.* E che puoi dirmi di Διόνυσος e di Ἀφροδίτη?

So. Gravi domande, o figliuol d'Ipponico, son queste che mi rivolgi. Poiché de' nomi dati a queste divinità la ragione viene esposta in due modi: sul serio o per ischerzo. Quella seria domandala ad altri; ma quella scherzosa nulla impedisce che si dica, perché anche gli dei amano lo scherzo. Così Διόνυσος nel suo nome giocoso sarebbe Διδοίνυσος, cioè ὁ διδοὺς τὸν οἶνον, « colui che dà il vino »; e il « vino », l'οἶνος, poiché alla più parte de' beoni fa «credere» οἴεσθαι, d'aver « mente », νοῦς, sebbene non l'abbiano, può a buon diritto essere detto οἰόνους, quello « che fa credere d'aver giudizio ». Quanto ad Ἀφροδίτη, non sta bene contradire ad Esiodo [30], ma bisogna consentire con lui che ella abbia avuto un tal nome per esser nata dell'ἀφρός, dalla « spuma » del mare.

Er. Ma non ti dimenticherai certo né di Ἀθηνᾶ tu, Socrate, che sei un Ateniese, né di Ἥφαιστος e d'Ἄρης.

So. E non converrebbe nemmeno.

Er. Certamente.

So. Intanto il secondo nome di quella non è difficile dire perché le sia stato attribuito.

Er. Quale?

So. Παλλάς; non la chiamiamo anche così?

Er. E come no?

So. E perciò, se questo nome riteniamo che le fosse posto dal danzare in armi, lo riterremmo, com'io credo, a ragione. Poiché il « sollevare » o se stesso o qualcos'altro o di terra o nelle mani, noi lo diciamo πάλλειν e πάλλεσθαι, come ὀρχεῖν ed ὀρχεῖσθαι il « far danzare » e il « danzare ».

Er. Preciso.

So. Per questo dunque Παλλάς.

Er. E giustamente, mi pare. Ma dell'altro nome che dici?

So. Di quello d'Ἀθηνᾶ?

So. Questo, amico mio, presenta maggiori difficoltà. Si direbbe che anche gli antichi si fossero fatti d'Ἀθηνᾶ quello stesso concetto che ne hanno gli odierni interpreti d'Omero. I più tra questi in effetti, esponendo il poeta, affermano che in Ἀθηνᾶ egli volle impersonare la mente e il pensiero; e chi foggiava i nomi dové probabilmente pensare di lei qualcosa di simile; anzi, dicendola anche più solennemente θεοῦ νόησις, « pensiero del dio », suppergiù dice ch'ella è ἀ θεονόα, « la mente divina », usando al modo forestiero l'α in cambio dell'η, e toltone via l'ι e il σ. Senonché forse neanche per tal motivo, ma come d'una « che pensa le cose divine », τὰ θεῖα νοοῦσα, a preferenza d'ogni altro oggetto, la chiamò Θεονόη, cioè « mente divina ». E nulla vieta di pensare ch'egli volesse chiamarla Ἡδονόη, come quella che ha ἐν τῷ ἤθει νόησις, il « pensiero nell'indole » <e, cioè, il pensiero che ne domina l'animo e le serve di guida>. Ma, alterandone il nome, o egli medesimo o altri in seguito per dargli una forma più leggiadra, la chiamarono Ἀθηνάα.

Er. E il nome Ἥφαιστος poi come l'intendi?

So. Tu mi chiedi di quel nobile φάεος ἵστωρ, « conoscitore di luce »?

Er. Appunto.

So. Ma non è chiaro ad ognuno che costui è il Φαῖστος, il « luminoso », che al proprio nome ha premesso un η?

Er. Così è forse, se pure a te, com'è probabile, non paia altrimenti.

So. Ma perché non mi paia, domandami di Ἄρης.

Er. Ebbene, te ne domando.

So. Ἄρης dunque, se vuoi, può essere stato chiamato così dall'esser egli « maschio » e « coraggioso », ἄρρην e ἀνδρεῖος; o anche dalla sua « durezza inflessibile », dall'ἄρρατον; e però a un dio bellicoso può ben convenire il nome di Ἄρης.

Er. Senza dubbio.

So. Ma ora, in nome degli dei, separiamoci dagli dei, perché temo di parlarne; e mettimi dinanzi altri nomi, se ce n'è che t'interessino, affinché tu veda quali sieno i cavalli d'Eutifrone [31].

Er. Ma certo così farò, dopo d'averti, beninteso, domandato d'Ἑρμῆς, poiché Cratilo dice ch'io non sono Ermogene.

Proviamoci dunque ad indagare che cosa anche significhi questo nome di Ἑρμῆς, anche per vedere se costui dica qualche cosa.

So. In verità si direbbe che questo nome debba avere una qualche affinità col discorrere; e l'essere il dio ἑρμηνεύς, « interprete » e messaggero e ladro e ingannevole ne' discorsi e rotto agli affari è tutta una pratica che s'aggira intorno al potere della parola. Come dunque anche testé dicevamo, l'εἴρειν è uso di « discorrere »; e l'altra parte del nome, il verbo μήδεσθαι, di cui Omero in più luoghi adopera la forma ἐμήσατο, « macchinò », in sostanza vale « escogitare ». Servendosi dunque di questi due elementi, il legislatore ci raffigura quest'iddio come ὁ μησάμενος, come « colui che escogitò » il discorrere e il discorso — ché « discorrere » è appunto εἴρειν — e quasi c'impone: « O uomini, 'colui che escogitò il discorso', ὃς τὸ εἴρειν ἐμήσατο, giustamente da voi merita d'esser chiamato Εἰρέμης ». Senonché ora noi, dando al nome, come presumiamo, una forma più bella, lo chiamiamo Ἑρμῆς. [Ed anche Ἶρις, perché messaggera degli dei, fu così chiamata dalla medesima voce εἴρειν].

Er. Ah! per Zeus, dunque mi pare che Cratilo abbia ben ragione di dire ch'io non sono Ermogene, perché non ho alcuna facilità di parola.

XXIV. *So.* Che però Πάν sia il figliuolo a doppia natura di Ἑρμῆς, questo, amico mio, è verosimile.

Er. O come?

So. Sai bene che la parola esprime « ogni cosa », πᾶν; e gira e si muove sempre, ed è duplice: verace e bugiarda.

Er. Certo.

So. Sicché la parte vera di essa è liscia e divina ed abita su tra gli dei; la bugiarda giù tra la folla degli uomini, ed è aspra e caprina. E infatti i miti e le menzogne abbondano qui, nella vita della drammatica <che prese nome appunto dal capro>[32].

Er. Senza dubbio.

So. A buon diritto perciò chi esprime « ogni cosa », πᾶν, ed è « sempre moventesi », ἀεὶ πολῶν, può essere Πὰν αἰπόλος[33], figlio a doppia natura di Ἑρμῆς, nella parte superiore liscio, nell'inferiore aspro e capriforme. E quindi Πάν o è il discorso o il fratello del discorso, se davvero è figlio d'Ἑρμῆς; e che il fratello rassomigli al fratello non c'è punto da meravigliarsene. Ma, come dicevo, benedetto uomo, separiamoci dagli dei.

Er. Da codesti iddii, se vuoi, Socrate, separiamoci pure; ma di questi altri, quali il sole, la luna, gli astri, la terra, l'etere, l'aere, il fuoco, l'acqua, le stagioni, l'anno, che cosa ti vieta di spiegarne i nomi?

So. Quante cose, amico mio! Pure, se ti fa piacere, voglio contentarti.

Er. Sì, sì; fammi questo piacere.

So. Dunque, che vuoi per prima cosa? Vuoi, come hai detto, che spieghiamo il nome del « sole », di ἥλιος?

Er. Appunto.

So. Ebbene, io credo che riuscirebbe più chiaro, se uno si valesse della forma dorica, perché i Doriesi lo chiamano ἅλιος. Ora, ἅλιος può essere detto o dall'ἁλίζειν, dall'« adunare » insieme le genti, non appena sorga, o anche dal suo ἀεὶ εἰλεῖν ἰών, dal « sempre girare andando » intorno alla terra, o anche, chi sa?, da ciò che esso nel suo corso ποικίλλει, « variopinge » quanto spunta di terra, poiché αἰολεῖν <a cui il suo nome è pur ravvicinabile> ha lo stesso significato di ποικίλλειν, « variopingere ».

Er. E della luna, di σελήνη, che cosa puoi dire?

So. Questo nome mi par che sia un colpo grave per Anassagora.

Er. E perché mai?

So. Perché, se non m'inganno, ci mostra chiaro come ciò ch'egli ci gabellava per una novità: che la luna ha la luce dal sole, sia una verità ben più antica.

Er. O come?

So. Σέλας e φῶς, cioè « splendore » e « luce », sono suppergiù lo stesso.

Er. Sì.

So. Ora, codesto φῶς, che circonda la luna, se gli Anassagorei dicono il vero, è sempre νέον, « nuovo », ed ἕνον, « vecchio », perché il sole, girandole in cerchio d'attorno, le gitta su sempre una

luce nuova, mentre già vecchia è quella del mese precedente.

Er. Certo.

So. E del resto la luna molti la chiamano Σελαναία.

Er. Vero.

So. Però, poiché ha σέλας νέον καὶ ἕνον αἰ, cioè « splendore nuovo e vecchio sempre », il nome che meglio le si addice sarebbe Σελαενονεοάεια; ma s'è contratto ed è divenuto Σελαναία.

Er. Oh, Socrate, che nome da ditirambo codesto! Ma e di μήν o μείς, « mese », e d'ἄστρα, « astri », che cosa mi dici?

So. Μείς da μειοῦσθαι, « diminuire », rettamente dovrebbe esser detto μείης <« quello che decresce »>, laddove gli astri prendono nome da ἀστραπή, « fulgore ». Ed ἀστραπή, in quanto ἀναστρέφει τὰ ὦπα, « fa volger gli occhi », dovrebbe essere ἀναστρωπή, ma ora, abbellito, s'è mutato in ἀστραπή.

Er. E il « fuoco », πῦρ, e l'« acqua », ὕδωρ?

So. Quanto al primo mi ci confondo, e temo che o la musa d'Eutifrone m'abbia abbandonato, o l'argomento sia difficilissimo. E sta' attento a che mezzo ricorro in tutti questi casi in cui non so cavarmela.

Er. E qual è?

So. Ecco. Rispondimi: sapresti dirmi perché mai il « fuoco » si chiami πῦρ?

Er. Io no davvero, per Zeus.

XXV. *So.* Ebbene, considera che cosa io ne sospetti. Io penso che molti nomi gli Elleni, e in particolare quelli che vivono soggetti ai barbari, li abbiano presi dai barbari.

Er. E poi?

So. Se quindi si cerca la ragione di questi nomi secondo la lingua ellenica e non quella onde derivano, tu intendi come non sia possibile cavarsela.

Er. Naturalmente.

So. Guarda perciò se anche questo nome πῦρ non sia barbarico. Giacché, in primo luogo, non è facile adattarlo alla lingua ellenica; e poi è evidente che, salvo una lieve modificazione, è il nome che gli danno i Frigi. Ed altrettanto si dica di ὕδωρ, « acqua », di κύνες, « cani », e d'altri molti.

Er. Difatti.

So. Non bisogna dunque far loro violenza, quando anche se ne potesse dire qualcosa. E così, con questo espediente, io mi libero di πῦρ e di ὕδωρ. Ma l'« aere », ἀήρ, Ermogene, è stato così chiamato perché αἴρει « solleva » gli oggetti di terra? o perché ἀεὶ ῥεῖ, « sempre fluisce »? o perché dal suo « fluire », ῥεῖν, si genera il vento? E in effetti da' poeti i « venti » son chiamati ἀῆται; sicché forse ἀήρ equivale ad ἀητόρρουν, « che fluisce in forma di venti »[34]. Dell'αἰθήρ poi, cioè dell'« etere », io sospetto che il nome giusto fosse ἀειθεήρ, perché, fluendo, ἀεὶ θεῖ, « sempre corre » intorno all'aere. Di γῆ, « terra », si riconosce meglio il significato, quando si guardi all'altra forma γαῖα dello stesso nome. Poiché γαῖα può giustamente esser chiamata γεννήτειρα, « genitrice », come dice Omero, nel quale difatti troviamo γεγάασιν, « sono nati », in luogo di γεγέννηνται. E sta bene. Ma, dopo, di che si doveva parlare?

Er. Delle ὧραι, delle « stagioni », Socrate, e del doppio nome ἐνιαυτός ed ἔτος che diamo ad « anno ».

So. Quanto al nome ὧραι bisogna pronunciarlo ὅραι, alla maniera attica antica, se vuoi saperne il significato probabile. E si capisce che son dette così da ὁρίζειν, dal « determinare » le stagioni invernale ed estiva e i venti e i frutti della terra. E poiché ὁρίζουσιν, « determinano », giustamente si può dirle ὅραι. Ἐνιαυτός poi ed ἔτος rischiano d'esser lo stesso. Giacché quello che porta alla luce i prodotti della natura, ciascuno a sua volta, e ciascun d'essi ἐν αὑτῷ ἐξετάζει, « in se stesso ricerca », come si notò del nome Ζεύς, donde in certi casi abbiamo Ζῆνα, in altri Δία; così anche qui alcuni, perché ἐν ἑαυτῷ, lo dicono ἐνιαυτός, e altri, perché ἑτάζει, ἔτος. Però l'intera locuzione τὸ ἐν ἑαυτῷ ἑτάζον, « il ricercante in se stesso », significa che questo, pure essendo un solo, vien chiamato in due modi, sicché da un'unica locuzione sieno venuti fuori due nomi, ἐνιαυτός ed ἔτος.

Er. Ma davvero, Socrate, tu fai di gran progressi in codesta dottrina.

So. Pare anche a me d'andare a gran passi sulla via della sapienza.

Er. Ma senza dubbio.

So. E lo dirai anche più tra poco.

XXVI. *Er.* Senonché, dopo questi, io, per me, contemplerei volentieri se e con quanta giustezza sieno stati attribuiti que' bei nomi che si riferiscono alla virtù, come, ad esempio, φρόνησις, « intelligenza », σύνεσις, « comprensione », δικαιοσύνη, « giustizia », e tutti gli altri dello stesso genere.

So. Tu desti, amico mio, tutta una genia di nomi non di poco momento. Tuttavia, poiché mi son rivestito della pelle del leone[35], non devo perdermi d'animo, ma investigare, com'è naturale, non solo quelli accennati da te, ma anche γνώμη, « opinione » o « sentenza », ἐπιστήμη, « conoscenza » o « scienza », e tutti quegli altri che tu dici bei nomi.

Er. Certo, non dobbiamo smettere prima d'averne fatto l'esame.

So. In verità, giuralcane, credo di non essere stato cattivo indovino nel supporre, com'anche or ora avevo in mente, che a quegli antichissimi uomini, che imposero i nomi, fosse capitato proprio quello che ai più tra' sapienti d'oggidì, i quali per effetto del continuo volgersi di qua e di là cercando come stieno realmente le cose, finiscono per averne le vertigini; e quindi per credere che sieno le cose quelle che girano e si muovono in ogni senso. E di questa loro opinione accagionano non già l'intima disposizione del loro animo, bensì la natura delle cose in sé, di cui nessuna, a parer loro, è stabile e ferma, ma tutte fluiscono e si muovono e son piene d'ogni sorta di moto e di generazione sempre; e dico ciò, riflettendo a tutti codesti nomi or ora accennati.

Er. O come sarebbe a dire, Socrate?

So. Forse non hai posto mente a ciò che s'è detto: che, cioè, i nomi sono stati attribuiti alle cose addirittura come se queste si movessero e fluissero e divenissero tutte.

Er. È vero; non ci avevo fatto riflessione.

So. Eppure, il nome che abbiamo enunciato per il primo suppone che le cose stieno addirittura così.

Er. E quale?

So. Φρόνησις, « intelligenza », equivale a φορᾶς καὶ ροῦ νόησις, « intendimento di moto e di flusso ». E ci si può anche vedere una ὄνησις φορᾶς, una « utilità di moto ». Comunque, è sempre in relazione con φέρεσθαι, « esser portato » o « moversi ». E, se vuoi, la γνώμη, « opinione » o « sentenza », vuol dire in sostanza γονῆς νώμησις, ossia « indagine di generazione », giacché νωμᾶν significa « studiare » o « indagare ». Anzi, se vuoi, la stessa νόησις è νέου ἕσις, ossia « desiderio di novità »; e l'esser νέα, cioè « nuove », le cose, importa che si generino sempre. Chi dunque pose questo nome di νεόεσις volle significare che l'anima aspira sempre a qualcosa di nuovo; e difatti anticamente non si diceva νόησις, ma νοέεσις, con due ε invece di η. Σωφροσύνη, poi, « saggezza », è σωτηρία, è « salvezza », « salvaguardia » di quella che or ora abbiamo presa in esame, cioè della φρόνησις, dell'« intelligenza ». E l'ἐπιστήμη, la « conoscenza » o la « scienza », indica che l'anima, quando abbia valore, ἕπεται, « segue » dappresso le cose che sono in continuo moto, e né se ne lascia precorrere, né se le lascia dietro; e però, inserendovi un ε, bisogna darle nome ἐπεϊστήμη. Σύνεσις, « comprensione », a sua volta parrebbe così, ad occhio e croce, equivalente a συλλογισμός, « conclusione »; e quindi, allorché uno dica συνιέναι, gli è come se dicesse proprio lo stesso che ἐπίστασθαι, « comprendere », giacché συνιέναι vuol dire l'anima « procedere insieme » con le cose. Quanto a σοφία, « sapienza », questo nome implica ἐφάπτεσθαι φορᾶς, « attingere il moto »; ma è alquanto oscuro e strano. Senonché bisogna ricordarsi che i poeti, in più luoghi, di qualcuna di quelle cose che si mettono in moto rapidamente, dicono ἐσύθη, « balzò di colpo ». E un Lacone di grande rinomanza, <un re>, aveva nome Σοῦς,

che è il vocabolo con cui i Lacedemoni designano il movimento rapido. Σοφία dunque significa σοῦ ἐπαφή, « attingimento di moto », nel presupposto che le cose si muovano. Ἀγαθόν, poi, « bene » o « buono », è il nome che vuol essere attribuito a ciò che d'ἀγαστόν, d'« ammirabile », esiste in tutta la natura, perché in realtà tutti gli enti camminano, ma alcuni velocemente, altri lentamente. Però non tutto il veloce è ἀγαστόν, ma solo una parte di esso. Orbene, a questa parte del θοόν, del « veloce » che è ἀγαστόν, si dà questo nome τἀγαθόν.

XXVII. Il nome δικαιοσύνη, « giustizia », com'è facile capire, importa δικαίου σύνεσις, cioè « intendimento del giusto »; difficile invece è concepire che cosa sia « il giusto », τὸ δίκαιον, in sé. Giacché pare che fino ad un certo punto si consenta da molti, ma più in là sorgano de' dissensi. E in effetti, quanti ritengono che il tutto sia in moto, sono d'opinione che il più ne sia tale da non consistere in altro che in un mutar posto; che però attraverso questo tutto ci sia qualcosa che scorra, mediante il quale si generi tutto ciò che si genera; e che questo sia velocissimo e sottilissimo, giacché non potrebbe, pensano, andare attraverso tutto l'ente, se non fosse sottilissimo tanto che nulla gli faccia ostacolo, e velocissimo tanto da valersi delle altre cose come se stessero ferme. Cosicché, dal momento che governa le altre cose tutte διαϊόν, « permeandole », fu giustamente chiamato con questo nome di δίκαιον, assuntosi l'appoggio d'un κ per comodità di pronuncia. E fin qui, come dianzi dicevo, da molti si consente che questo sia τὸ δίκαιον, il « giusto ». Ma io, Ermogene, a cui la giustizia sta molto a cuore, ho pur sentito dire in segreto, che questo giusto è anche la causa, giacché quello δι' ὅ, « per cui », tutto si genera, è appunto la causa; onde qualcuno diceva che perciò gli stesse bene di chiamarlo Dia o Zeus. Senonché io, udito ciò, non me ne contento, ma ridomando a mia volta con calma: Ebbene, mio ottimo uomo, se così è, che cosa mai è il giusto? E così ho l'aria di chiedere più che non convenga e d'eccedere i limiti, perché dicono che io ne ho già saputo abbastanza; ma, volendo addirittura saziarmi, chi aggiunge una cosa e chi un'altra; e allora non si trovano più d'accordo. Così l'uno mi dice che il giusto è il sole, perché questo soltanto διαϊών, « permeando », e κάων, « bruciando », governa gli esseri; e quando, lieto come d'avere udito qualcosa di bello, ripeto ad un altro questa sentenza, costui all'udirlo si ride di me, e mi domando s'io pensi che non esista più nulla di giusto nel mondo, dopo il tramonto del sole. E poiché io insisto perché lo dica lui, mi risponde che è il fuoco; e questo non è facile intenderlo. Un altro però afferma che non è già il fuoco in sé, ma il calore in sé che è nel fuoco. Ma un altro dichiara di ridersi di tutte queste ciance; e che il giusto è ciò che dice Anassagora: è, cioè, la mente, poiché questa, egli afferma, padrona assoluta di sé e non mescolata con nulla, da sé ordina tutte le cose, penetrandole tutte[36]. A questo punto, caro mio, io mi vedo in un impaccio ben più grande che non fossi prima d'aver tentato di apprendere del giusto ciò che mai sia. Ma in fin de' conti — ed era quello che ci proponevamo d'indagare — queste, pare, sono le ragioni per cui al giusto fu posto un tal nome.

Er. Però, s'io non m'inganno, Socrate, codeste cose devi averle sentite da un altro e non le improvvisi da te.

So. Ma e le altre?

Er. Oh! quelle no davvero.

XXVIII. *So.* Ebbene, sta' attento, ché forse anche le rimanenti potrei darti ad intendere che non le dico per averle sentite. Dopo la giustizia di che ci resta a parlare? Dell'ἀνδρεία, del « coraggio », credo, non ci siamo ancora occupati. L'ἀδικία, l'« ingiustizia », è evidentemente ἐμπόδισμα τοῦ διαϊόντος, « impedimento di ciò che penetra attraverso »; laddove l'ἀνδρεία, il « coraggio », accenna come se il nome l'avesse avuto in battaglia. Orbene, se davvero ogni cosa « fluisce », ῥεῖ, questa battaglia non può intendersi se non come una ἐναντία

ῥοή, un « flusso contrario ». Se dunque si elimini il δ dal nome ἀνδρεία, s'avrà ἀνρεία che indica precisamente questo. Nondimeno è chiaro che non il flusso contrario a qualsiasi flusso è coraggio, ma quello che si oppone al flusso contrario al giusto; altrimenti il coraggio non sarebbe cosa lodevole. Così del pari ἄρρεν, « virilità », e ἀνήρ, « uomo », accennano a qualcosa di simile, ad una ἄνω ῥοή, ad un « flusso verso l'alto ». Γυνή poi, « donna », pare a me che voglia significare, γονή, « generazione »; e θῆλυ, « femminile », è detto cosí, ritengo, da θηλή, « mammella »; e la θηλή, Ermogene, non credi tu che fosse chiamata con tal nome perché fa « esser fiorente », τεθηλέναι, come le piante che s'inaffiano?

Er. È verosimile, Socrate.

So. E questo medesimo θάλλειν, questo « fiorire », mi pare che raffiguri il crescere dei giovani in quanto è rapido e quasi improvviso. Ed è ciò che <il legislatore> volle imitare col nome componendolo di θεῖν, « correre », e ἅλλεσθαι, « saltare ». Ma ecco: tu non t'accorgi com'io mi lasci trasportare fuor della pista, non appena riesco a mettermi per una via facile [37]. Eppure c'è ancora molti punti che paiono meritevoli di studio.

Er. È vero.

So. E uno di questi è vedere ciò che mai anche τέχνη, « arte », voglia dire.

Er. Sicuro.

So. E τέχνη non significherà ἕξις νοῦ, « abito di mente », quando se ne elimini il τ, e s'inserisca un ο tra il χ e il ν e tra <il ν e> l'η?

Er. Che terreno sdrucciolevole, Socrate, <è quello su cui ti metti!>.

So. Benedetto uomo, e non sai che i primi nomi imposti alle cose sono stati ormai seppelliti da quelli che volevano dar loro un'aria solenne, aggiungendovi o eliminandone delle lettere per facilitarne la pronuncia, e rivoltandoli per ogni verso, e col proposito d'abbellirli e per l'azione del tempo? Poiché in κάτοπτρον, « specchio », non [ti] pare strana l'inserzione del ρ? Ora, mutamenti siffatti li introducono, a parer mio, quelli che della verità non si danno alcun pensiero, ma si rifanno la bocca; cosicché, inserendo parecchi elementi nella forma originaria de' nomi, finiscono per trasformarli a tal segno, che nessuno è più in grado di capire che cosa vogliano significare. Così, per esempio, anche la Sfinge, invece di Φίξ la chiamano Σφίγξ [38]; e lo stesso avviene in molti altri casi.

Er. Proprio così, Socrate.

So. Però, d'altra parte, se si lascerà che ognuno a piacer suo modifichi i nomi inserendovi o togliendone delle lettere, la facilità sarà grande, ed ognuno potrà adattare qualsiasi nome a qualsiasi cosa.

Er. È vero.

So. Sì, è vero. Però spetta a te, credo, da savio presidente, procurare che non si trasgredisca la misura e la verisimiglianza.

Er. Ben lo vorrei.

XXIX. *So.* E anch'io, Ermogene, lo voglio con te. Ma, divino amico, non guardar troppo per il sottile, perché non mi si fiacchi l'ardire [39]. Io, bada, toccherò la vetta del ragionamento soltanto allorché dopo τέχνη, « arte », avremo esaminato μηχανή, « mezzo », « espediente ». Giacché questa parola sembra a me che voglia dire ἄνειν ἐπὶ πολύ, « procedere un buon tratto ». E in effetti μῆκος, « lunghezza », accenna suppergiù a distanza; e da tutte e due queste voci: μῆκος e ἄνειν, deriva il nome di μηχανή. Senonché, come or ora dicevo, bisogna salire alla vetta del ragionamento, perché s'ha da indagare che cosa vogliano dire i nomi ἀρετή, « virtù », e κακία, « vizio ». Di questi l'uno non lo vedo ancora chiaro, l'altro a me pare evidente perché consuona con le cose già dette. Se difatti le cose sono in continuo moto, tutto il « malamente andante », il κακῶς ἰόν, dovrebbe esser κακία, cioè « vizio ». E allorché questo malamente andare verso le cose sia nell'anima, allora soprattutto, prendendo la denominazione dell'intero, si dice κακία. Orbene, ciò che sia questo malamente andare, a parer mio, si vede chiaro anche in δειλία,

« viltà », vocabolo che non s'è ancora esaminato, ma s'è saltato, mentre avremmo dovuto esaminarlo dopo ἀνδρεία, « coraggio ». E credo anzi che ne abbiamo saltati anche parecchi altri. Ora, la « viltà », la δειλία, significa « legame gagliardo », δεσμὸς ἰσχυρός, dell'anima, perché λίαν, « troppo », importa gagliardia, sicché, in fin de' conti, la δειλία sarebbe il δεσμὸς ὁ λίαν, cioè il legame più forte e il maggiore dell'anima; com'anche l'ἀπορία, la « difficoltà di progredire », è male; ed è, s'intende, tutto ciò che riesca d'impedimento all'andare e al progredire. Pare dunque che il κακῶς ἰέναι, il « malamente andare » innanzi, esprima appunto questo: il procedere in maniera rattenuta ed impacciata, che è ciò che, quando l'anima l'abbia, fa sì ch'ella diventi piena di vizio. Ma se κακία è il nome che spetta ad una siffatta condizione dell'anima, l'ἀρετή, la « virtù », dovrebbe esserne l'opposto, significando in primo luogo la εὐπορία, la « facilità di progredire » dell'anima buona, e poi che la sua « corrente », la ῥοή, non è rattenuta da ostacoli; cosicché ciò che ἀσχέτως ed ἀκολύτως ἀεὶ ῥεῖ, ciò che « senza impacci » e « remore sempre fluisce », ha preso questo nome d'ἀρετή, che più propriamente avrebbe dovuto suonare ἀειρείτη, « sempre fluente »; [e può darsi che valga αἱρετή, « eletta », com'abito, ch'essa è, da eleggere più d'ogni altro]; ma s'è contratto ed è divenuto ἀρετή. E forse tu dirai di nuovo ch'io arzigogolo; ma se ciò che dianzi ho detto di κακία sta bene, starà bene anche questo nome di ἀρετή.

Er. Ma e poi il nome κακόν, « cattivo », mediante il quale hai spiegato parecchi de' nomi precedenti, che cosa vuol dire?

So. Strano, per Zeus, e difficile ad intendere pare a me questo nome. Sicché anche per esso io ricorro a quel tale espediente.

Er. Cioè?

So. Di dire che anche questa è parola barbarica.

Er. E mi pare che tu abbia ragione. Ma se così pensi, lasciamolo pure; e proviamoci a vedere che buon fondamento abbiano il καλόν, il « bello », l'« onesto », e l'αἰσχρόν, il « brutto », il « turpe ».

So. Ebbene, che cosa voglia dire αἰσχρόν a me sembra chiarissimo; ché anch'esso concorda con ciò che prima s'è detto. Giacché pare a me evidente che chi pose i nomi considerò addirittura come biasimevole tutto quello che impedisce e rattiene gli enti dal fluire, e perciò τῷ ἀεὶ ἴσχοντι τὸν ῥοῦν, « a quel che sempre rattiene il corso » delle cose mise questo nome di ἀεισχοροῦν, che oggidì, avendolo contratto, dicono αἰσχρόν.

Er. E il καλόν poi, il « bello », che è mai?

So. Questo è più difficile ad intendere [40]. Eppure parla da sé; si è alterato solo per armonia e nella lunghezza dell'o.

Er. O come?

So. Pare che questo nome sia una designazione del pensiero.

Er. In che senso?

So. Orsù, quale credi tu che sia per ciascun ente la causa dell'« esser chiamato », κληθῆναι, in un certo modo? Non ciò che ha messo i nomi?

Er. Senza dubbio.

So. E questo sarebbe o il pensiero degli dei o il pensiero degli uomini, o d'entrambi insieme?

Er. Sì.

So. Dunque, ciò che ha dato nome alle cose, « ciò », insomma, « che le ha chiamate », τὸ καλέσαν, e « ciò che le chiama », τὸ καλοῦν, sono la stessa cosa, cioè il pensiero?

Er. Pare.

So. Dunque, anche tutte le cose prodotte dalla mente e dal pensiero, queste sono le lodevoli; quelle che no, biasimevoli?

Er. Certamente.

So. Sicché ciò che è atto a sanare produce cose atte a sanare, e ciò che è atto a costruire cose atte a costruire? O come dici? [41].

Er. Per me, dico proprio così.

So. E «ciò che denomina», τὸ καλοῦν, fa cose « degne d'esser denominate », cioè « belle », καλά?

Er. Necessariamente.

So. Ed è, come affermiamo, il pensiero?

Er. Appunto.

So. Giustamente dunque il καλόν è la denominazione propria dell'intelligenza, che produce cose siffatte che siamo lieti di chiamar belle.

Er. Pare.

XXX. *So.* E così, di quali altri nomi dello stesso genere ci rimane a dire?

Er. Di quelli che pur si riferiscono al bene ed al bello, come συμφέρον, « conferente », λυσιτελοῦν, « utile », ὠφέλιμον, « vantaggioso », κερδαλέον, « lucroso », e i loro contrari.

So. Ebbene, quanto a συμφέρον, «conferente », lo troveresti da te, riflettendoci, dopo quello che s'è detto dianzi, perché sembra in certo qual modo fratello della conoscenza. Poiché non significa altro che l'ἅμα φορά, il « simultaneo moto » dell'anima con le cose; ed è verosimile che le cose da ciò prodotte sieno chiamate συμφέροντα e σύμφορα, cioè, ripeto, « conferenti », « confacenti », appunto da questo loro συμπεριφέρεσθαι, da questo loro « muoversi in giro insieme ». Κερδαλέον poi, « lucroso », è da κέρδος, « lucro »; e κέρδος a sua volta manifesta ciò che vuol dire a chi gli renda un ν in cambio del δ, giacché sotto altra forma denota il bene. Poiché infatti questo « si mescola », κεράννυται, a tutte le cose compenetrandole, <il legislatore> gli pose un nome che denota principalmente questo suo potere. Senonché, introdottovi un δ in luogo del ν, lo pronunciò κέρδος.

Er. E λυσιτελοῦν, « utile », che vorrebbe dire?

So. È naturale, Ermogene, che λυσιτελοῦν, « utile », non sia già da intendere come l'usa il bottegaio, quando rilascia la quietanza della spesa; bensì che il bene, essendo ciò che v'ha di più veloce nell'essere, non lascia che le cose si fermino, né che il moto si arresti e cessi per aver conseguito il τέλος, il « termine » del muoversi; ma, perché ne lo λύει, ne lo « scioglie » sempre, allorché un termine qualsiasi cominci a produrvisi, e lo rende incessante ed immortale; per questo motivo come un augurio, mi pare, egli, il legislatore, il bene lo disse λυσιτελοῦν, « utile »; perché, insomma, λύει τὸ τέλος, « scioglie il termine » del moto, lo denominò, credo, λυσιτελοῦν. Ὠφέλιμον, invece, « vantaggioso », è nome forestiero; e ad esso Omero accenna più volte, però col verbo ὀφέλλειν, che è designazione del « crescere » e « vantaggiarsi »[42].

XXXI. *Er.* E i nomi contrari a questi come ce li spiegheremo?

So. Tutti quelli, che ne sono la negazione, pare a me che non occorra spiegarli.

Er. E quali sono?

So. Ἀσύμφορον, « non conferente », ἀνωφελές, « non vantaggioso », ἀλυσιτελές, « non utile », ἀκερδές, « non lucroso ».

Er. È vero.

So. Ma βλαβερόν, « nocivo », e ζημιῶδες, « dannoso », sì.

Er. Appunto.

So. Quanto a βλαβερόν, esso vuol dire βλάπτον τὸν ῥοῦν, « che nuoce al flusso » delle cose, e βλάπτον a sua volta significa βουλόμενον ἅπτειν, « che vuole annodare », dacché ἅπτειν « annodare » e δεῖν, « legare », sono lo stesso; e questo è ciò che <il legislatore> in ogni caso biasima. Τὸ βουλόμενον ἅπτειν ῥοῦν, « quello », cioè, « che vuole arrestare il flusso », nella forma più giusta dovrebb'essere βουλαπτεροῦν; ma, rabbellito, secondo me, s'è detto βλαβερόν.

Er. I nomi, Socrate, t'escono variamente modulati dalla bocca, e m'è parso di sentire come il suono del flauto nel preludio al νόμος d'Atena[43], quando hai pronunciato il vocabolo βουλαπτεροῦν.

So. Il merito non è mio, Ermogene, ma di quelli che posero i nomi.

Er. È vero. Ma ζημιῶδες, poi, « dannoso », come si può spiegare?

So. Come si può spiegare ζημιῶδες? Osserva, Ermogene, come io dica la verità, dicendo che con l'aggiunger lettere o levarne, gli uomini alterano grandemente il significato de' vocaboli, talché, anche modificandoli appena, fanno sì

che talvolta dicano addirittura il contrario, come ad esempio per τὸ δέον, « il necessario », « il dovere ». A questo pensiero, che avevo già in mente, sono stato dianzi richiamato da ciò che ero per dirti: che questa nostra lingua moderna, senza dubbio bella, ha pur volto in senso contrario il significato di δέον e di ζημιῶδες, facendone scomparire il concetto, mentre l'antica manifesta ciò che così l'uno come l'altro nome vuol dire.

Er. A che accenni?

So. Ecco: tu sai che i nostri antichi facevano un uso largo dell'ι e del δ, massime le donne, che più di tutti serbano l'antica parlata. I moderni invece mutano l'ι in ε ovvero in η, e il δ in ζ, come suoni più magnifici.

Er. Ma come?

So. Per esempio, i più antichi il « giorno », lo dicevano chi ἱμέρα, e chi poi ἐμέρα, mentre i moderni dicono ἡμέρα [44].

Er. Così è.

So. Ebbene, sai tu che soltanto quella forma arcaica del nome, manifesta il pensiero di chi lo pose? Difatti, perciò che agli uomini lieti e « desideranti », ἱμείροντες, dalla tenebra spuntò la luce, per questo essi il « giorno » lo chiamarono ἱμέρα.

Er. È chiaro.

So. Ora invece, travestito alla tragica, non puoi nemmeno indovinare che cosa importi ἡμέρα. Tuttavia alcuni pensano che, poiché il giorno rende « mansueti », ἥμερα, gli esseri, per questo fu detto ἡμέρα.

Er. Mi pare.

So. E anche di ζυγόν, « giogo », sai che gli antichi lo chiamavano δυογόν, « doppio tiro »?

Er. Sicuro.

So. Ora, il vocabolo ζυγόν non significa nulla, mentre in δυογόν, derivante da δύο, « due » e ἀγωγή, « tiro », si vede chiara la ragione per cui gli fu posto un tal nome. Oggidì però il δυογόν s'è alterato in ζυγόν; e così è avvenuto di tante altre voci.

Er. Pare.

So. Dunque, allo stesso modo, il δέον, profferito così, a prima vista ha un significato contrario a tutte quelle parole che accennano a bene, giacché il δέον, pure essendo idea di bene, par che sia δεσμός, « legame » e impedimento di moto, quasi fratello di βλαβερόν, « nocivo ».

Er. È vero, Socrate; pare proprio così.

So. Non però, se si usi il nome antico, che è probabile sia molto meglio appropriato che non quello d'ora, anzi s'accorderà perfettamente coi nomi di prima indicanti il bene, quando in cambio dell'ε tu gli renda l'ι, come in antico, giacché così significa διϊόν, « ciò che va attraverso », ma non δέον, « ciò che lega »; significa insomma il bene, che è ciò che il legislatore loda. E a questo modo chi poneva i nomi non contradice a se stesso; ma δέον e ὠφέλιμον e λυσιτελοῦν e κερδαλέον e ἀγαθόν e συμφέρον ed εὔπορον appaiono la stessa cosa, la quale con nomi differenti significa che quello, che ordina il tutto e va dappertutto, è oggetto di lode; quello invece che rattiene e lega, di biasimo. E del pari anche ζημιῶδες, « dannoso », se conforme all'antica lingua tu gli renda il δ in cambio della ζ, ti parrà che il nome δημιῶδες gli fosse stato messo ad indicare τὸ δοῦν τὸ ἰόν, « ciò che lega quello che va ».

XXXII. *Er.* E che cosa voglion dire ἡδονή, « piacere », λύπη, « dolore », ἐπιθυμία, « desiderio », e altrettali nomi, Socrate?

So. Non mi paiono gran che difficili, Ermogene. In effetti quanto a ἡδονή, « piacere », è probabile che l'azione la quale tende all'ὄνησις, al « giovamento », abbia avuto questo nome, con l'inserzione, beninteso, del δ per cui ἡονή è divenuto ἡδονή. E λύπη « dolore », è credibile che abbia avuto nome dalla διάλυσις, dal « dissolvimento », che il corpo soffre in quella sua « passione », in quel suo πάθος. Ἀνία poi, « angoscia », è ciò che è impedimento dell'ἰέναι, dell'« andare » avanti; e ἀλγηδών, « tristezza », sembra a me qualcosa d'esotico, che prese nome dall'ἀλγεινόν, dal « doloroso ». Ὀδύνη, « sofferenza »,

« doglia », si direbbe così chiamata dall'ἔνδυσις, dalla « penetrazione » del dolore. Nel nome ἀχθηδών, « rincrescimento » <da ἄχθος, « peso »>, non si può non veder raffigurata la gravità del moto. Χαρά, « gioia », pare fosse stata detta così dalla διάχυσις, dalla « diffusione » e facilità d'espandersi della ῥοή, del « flusso » dell'anima. Τέρψις, « diletto », è dal τερπνόν, dal « dilettevole »; e il τερπνόν ebbe un tal nome dal « serpeggiamento », dall'ἕρψις attraverso l'anima, serpeggiamento rassomigliato ad una πνοή o « soffio »; sicché giustamente il nome doveva essere ἕρπνουν, che per effetto del tempo s'è trasformato in τερπνόν. Di εὐφροσύνη, « letizia », non c'è punto bisogno che se ne spieghi il perché; ognuno infatti deve riconoscere aver preso questo nome — che propriamente sarà stato εὐφεροσύνη — dall'εὖ συμφέρεσθαι, dal « ben muoversi insieme » dell'anima con le cose. Né ἐπιθυμία, « desiderio », è difficile ad intendere, poiché è chiaro che fu così chiamata la facoltà ἐπὶ τὸν θυμὸν ἰοῦσα, vale a dire la facoltà « che assale l'anima »; come θυμός, « animo », dev'essere stato denominato dalla θύσις, dal « fervore » e sobbollimento dell'anima. Ἵμερος, « desiderio amoroso » o « brama », prese invece nome da quel ῥοῦς o « flusso » che soprattutto trascina l'anima; e perché ἱέμενος ῥεῖ καὶ ἐφιέμενος, « impetuoso fluisce e bramoso » delle cose, e così trasporta violentemente l'anima attratta dall'ἕσις τῆς ῥοῆς, cioè dal « desiderio del moto »; da tutto questo suo potere appunto fu chiamato ἵμερος. Πόθος, a sua volta, che vale anch'esso « desiderio » o « brama », non è di qualcosa presente, ma di alcunché ἄλλοθί που ὄν καὶ ἀπόν, « altrove essente e lontano »; donde ha tratto nome di πόθος quel moto dell'anima il quale, allorché sia presente l'oggetto bramato, si dice ἵμερος; ma quando non sia, questo medesimo sentimento è chiamato πόθος. Ἔρως poi è « amore » che εἰσρεῖ ἔξωθεν, « fluisce dentro dal di fuori » nell'anima; e perché questo flusso non è proprio di chi l'ha, ma introdottovisi attraverso gli occhi, perciò dall'ἐσρεῖν, « fluir dentro », in antico fu detto ἔσρος — usavano allora l'ο in cambio dell'ω — e si dice oggidì ἔρως per la sostituzione dell'ω all'ο... Ma quali nomi, a parer tuo, dobbiamo ancora esaminare?

Er. Che ti pare di δόξα, « opinione », e d'altre voci simili?

So. Δόξα, « opinione », fu così denominata o dalla δίωξις, dall'« inseguimento », in cui l'anima procede inseguendo il sapere come stieno le cose, o dal lancio del τόξον, dell'« arco »; parrebbe anzi più da questo che da quello; con esso almeno consuona οἴησις, « congettura », che accenna, pare, all'οἶσις, all'« andata », al « moto » dell'anima verso ogni cosa, per conoscere quale ciascuna sia; come del pari βουλή, « volontà », richiama βολή, « lancio », e βούλεσθαι, « volere », equivale ad ἐφίεσθαι, « desiderare », e così anche βουλεύεσθαι, « deliberare ». Tutti questi nomi, che fanno seguito a δόξα, paiono immagini di βολή, «lancio»; mentre, al contrario, l'ἀβουλία, « il difetto di volontà e di consiglio », sembra essere ἀτυχία, « infortunio », anzi propriamente « difetto di successo », come d'uno che non ἔτυχεν, « colse » quello a cui mirava e che desiderava e di cui si consigliava e si struggeva.

Er. Di queste voci, Socrate, mi pare che tu ti sbrighi più alla lesta.

So. Gli è che corro verso la fine. Voglio però venir prima a capo d'ἀνάγκη, « necessità », che va di conserva co' precedenti; e di ἑκούσιον, ossia « volontario ». L'ἑκούσιον dunque può esprimere col suo nome τὸ εἶκον, « ciò che cede », e non è riluttante, ma, come dico, εἶκον τῷ ἰόντι, « cedente a ciò che va »; sicché indicherebbe ciò che avviene secondo il volere. L'ἀναγκαῖον, il « necessario », invece, e riluttante, contrastando al volere, sarebbe qualcosa d'assai prossimo all'errore e all'ignoranza; ed è assomigliato ad un camminare attraverso gli ἄγκη, le « valli selvose », perciò che queste, difficili e aspre e impervie, rattengono dall'andare innanzi. E di qui forse fu detto ἀναγκαῖον, dalla somiglianza al camminare attraverso una di codeste valli... Ma su, finché la forza ci

assiste, profittiamone. E tu pure non smettere, ma in[illegible]ga.

XXXIII. *Er.* [illegible]orto, ti domanderò de' nomi più importanti e più belli di tutti: dell'ἀλήθεια, « verità », dello ψεῦδος, « menzogna », dell'ὄν, « ente », e di questa medesima parola « nome », ὄνομα, di cui stiamo ragionando, perché mai sia stato detto così.

So. Di' su: μαίεσθαι non vuol dire per te qualche cosa?

Er. Sì, il « cercare ».

So. Ebbene, codesto ὄνομα m'ha l'aria d'un vocabolo contratto da una proposizione, la quale esprima che ὄνομα è ὄν οὗ μάσμα ἐστίν, cioè « ente di cui si fa ricerca ». E puoi intenderlo meglio in ciò che diciamo l'ὀνομαστόν, il « nominato », perché in questa parola la traccia, lasciatavi da μάσμα, risulta anche più evidente[45]. L'ἀλήθεια poi, la « verità », è pure un nome somigliante agli altri [nell'essere una locuzione contratta], poiché pare che con questo vocabolo ἀλήθεια sia indicato il divino moto dell'essere come un'ἄλη θεία, come una « agitazione divina ». Lo ψεῦδος, la « menzogna », è il contrario del moto, perché daccapo si torna a vituperare ciò che è rattenuto e costretto a starsene fermo, ed è assomigliato a' « dormienti », a' καθεύδοντες; senonché lo ψ, che vi s'è appiccicato come iniziale, nasconde il significato del nome. Quanto ad ὄν, « ente », e οὐσία, « essenza », s'accordano col concetto di verità quando riprendano l'ι perduto. Giacché l'ὄν, significa l'ἰόν, « quello che va », e a sua volta l'οὐκ ὄν, il « non ente », l'οὐκ ἰόν — come anche alcuni lo dicono[46] — « ciò che », viceversa, « non va ».

Er. Codesti nomi, Socrate, tu li hai, mi pare, analizzati con molta bravura. Però, se uno ti chiedesse: « Questo ἰόν, 'che va', e ῥέον, 'che fluisce', e δοῦν, 'che lega', che giustezza hanno questi nomi... ».

So. Che cosa gli risponderemmo, vuoi dire? Non è così?

Er. Precisamente.

So. Ebbene, una risposta ce la siamo già preparata poc'anzi così da darci l'aria nel rispondere di dire pur qualche cosa.

Er. E qual è codesta risposta?

So. Affermare che ciò che non conosciamo è alcunché di barbarico. E può darsi che qualcuno di codesti vocaboli sia in realtà tale, come può darsi che per l'antichità i primi tra' nomi sieno imperscrutabili; giacché, per essere stati i nomi voltati e rivoltati in ogni senso, nessuna meraviglia se la vecchia voce non differisce oramai più in nulla da quella oggidì adoperata da' barbari.

Er. Non è assurdo quello che dici.

So. Dico dunque cose verosimili. Però questa non mi sembra una gara da ammetter pretesti, bensì da porcisi d'impegno per vederci chiaro. Riflettiamo un po': se uno ci domanderà sempre da quali parole sia derivato un nome, e di nuovo poi vorrà sapere da quali altre siano derivate quelle, e non cesserà mai dall'insistere; non è giuocoforza che a un certo momento chi risponde finisca per non poterne più?

Er. A me così pare.

So. Orbene, quand'è che colui il quale si rifiuta di rispondere perché non ne può più, avrebbe ragione di smettere? Non forse quando giunga a que' nomi che sono come elementi degli altri, sieno nomi o sieno proposizioni? Giacché, credo, non è più giusto che questi, quando sieno elementi, ci si rivelino composti da altri nomi. Per esempio, poco fa dicevamo che l'ἀγαθόν, il « bene » o il « buono », consta dell'ἀγαστόν, « ammirabile » e del θοόν, « veloce »; e del θοόν forse potremmo dire che sia composto da altre parole, e queste ancora da altre. Ma quando ci avvenga di porre la mano su un nome che non sia un composto di altri, possiamo a buon diritto asserire d'essere in possesso d'un elemento e di non dover più risalire da questo ad altri vocaboli.

Er. Mi pare che tu dica benissimo.

So. Ebbene, anche ora, i nomi di cui mi domandi son essi per caso elementi, e dobbiamo noi indagare in qualche altro modo in che consista la loro giustezza?

Er. È probabile.

So. Sì, è probabile, Ermogene, perché tutti forse i nomi esaminati fin qui risal-

gono a questi. Ma se è così, come a me pare che sia, su, Ermogene, esamina insieme con me, ch'io non farnetichi dicendo quale debba essere la giustezza de' primi nomi.

Er. Parla dunque, perché nella misura delle mie forze io possa fare un tale esame insieme con te.

XXXIV. *So.* Ora, che la giustezza d'ogni nome, del primo come dell'ultimo, sia una sola, e che nell'esser nome nessuno di loro differisca, è cosa nella quale anche tu, credo, sarai d'accordo con me.

Er. Pienamente.

So. Ma la giustezza di quei nomi, che or ora appunto abbiamo disaminati, voleva esser tale da chiarire quale è mai ciascuno degli enti.

Er. Come no?

So. E questa condizione devono adempierla così i primi nomi come gli ultimi, se è vero che son nomi.

Er. Senza dubbio.

So. Ma, come s'è visto, i più recenti potevano riuscirvi solo mediante i più antichi.

Er. È chiaro.

So. Sta bene. Però i primi nomi, da cui ancora non ne dipendono altri, in che modo riusciranno, il più ed il meglio, se nomi devono pur essere, a renderci manifeste le cose? Rispondi a questa domanda: se non avessimo né voce né lingua e volessimo a vicenda manifestarci le cose, non cercheremmo, come ora i muti, di significarle con le mani, con la testa e con le altre membra del corpo?

Er. E come si potrebbe diversamente, Socrate?

So. Se, poniamo, volessimo indicare l'in su e il leggero, leveremmo, credo, le mani verso il cielo, cercando d'imitare la natura medesima dell'oggetto; e se, al contrario, l'in giù e il grave, le abbasseremmo verso la terra. E se volessimo indicare o un cavallo nell'atto di correre o un altro animale qualsiasi, sai bene che cercheremmo di raffigurarli il meglio possibile col nostro corpo e co' nostri gesti.

Er. Mi pare che debba esser proprio come dici.

So. Giacché io credo che soltanto così sarebbe possibile indicare un oggetto: quando, com'è naturale, il corpo riuscisse ad imitare quello che si voleva indicare.

Er. Sì.

So. Ora, poiché vogliamo indicare un qualsiasi oggetto e con la voce e con la lingua e con la bocca, non ci verrà fatto d'indicarlo con questi organi solo quando per mezzo di essi ci venga fatto d'imitarlo?

Er. Necessariamente, mi pare.

So. Nome dunque, si direbbe, è imitazione con la voce della cosa che si vuole imitare; e colui denomina che imita con la voce quello ch'egli si proponga d'imitare.

Er. A me così sembra.

So. Ma a me, per Zeus, non mi sembra ancora che si dica bene, amico mio.

Er. E perché?

So. Perché, in tal caso, di quelli che rifanno il verso delle pecore, de' galli e degli altri animali, saremmo obbligati a convenire che danno il nome a quelli di cui contraffanno la voce.

Er. È vero.

So. E ti par dunque che si dica bene?

Er. A me no. Ma allora, Socrate, che imitazione sarebbe il nome?

So. Prima di tutto, come pare a me, non quando imitiamo le cose così come le imitiamo con la musica, sebbene anche in questo caso noi le imitiamo con la voce; e poi non quando imitiamo quelle cose che imita anche la musica, noi, a parer mio, le denominiamo. Voglio dir questo: hanno gli oggetti ciascuno suono e figura, e molti anche colore?

Er. Niun dubbio.

So. Sicché pare che non quando uno imiti codeste cose, e neppure in codeste imitazioni, abbia luogo l'arte del nominare; ché siffatte arti sono o la musica o la pittura. Non credi?

Er. Sì.

So. E che poi? Non pare a te che ciascun oggetto abbia una sua essenza, come ha e colore e quelle altre proprietà a cui accennavamo? Anzi, in primo luo-

go, il colore stesso e la voce non hanno ciascuno un'essenza, non meno di tutte quante le altre cose che meritano quest'appellazione dell'essere?

Er. A me così pare.

So. Ebbene, se uno di ogni cosa potesse imitare proprio questo: l'essenza, per via di lettere e di sillabe, non esprimerebbe forse ciò che ciascuna cosa è? O no?

Er. Sicuro.

So. E che nome daresti a chi potesse far ciò, come quei primi li hai chiamati l'uno musicista e l'altro pittore? Che nome daresti a costui?

Er. Ecco, Socrate, mi par che questo sia ciò che si cerca da un pezzo: l'uomo atto ad attribuire i nomi.

XXXV. *So.* E però, se questo è vero, io penso che senz'altro s'abbia da esaminare riguardo a' nomi di cui mi chiedevi, riguardo, cioè, a ῥοή, « flusso », e ἰέναι, « andare », e σχέσις, « abito » o « rattenimento », se l'autore di essi coglie con le lettere e con le sillabe l'esser loro in guisa da imitarne l'essenza, o no?

Er. Certamente.

So. Orsù, vediamo se de' primi nomi non ci sieno che questi soltanto, o anche molti altri.

Er. Per me penso che ce ne sieno anche altri.

So. Ed è infatti probabile. Ma quale può essere il modo di distinguere i mezzi con cui chi imita comincia ad imitare? Poiché l'imitazione dell'essenza accade che si faccia con sillabe e con lettere, la via più diritta non è forse di distinguer dapprima gli elementi, come quelli che prendono a studiare i ritmi sogliono dapprima distinguere il valore degli elementi e, dopo, quello de' nessi; e con questa preparazione procedono allo studio dei ritmi, non prima?

Er. Sì.

So. E non dobbiamo dunque anche noi allo stesso modo dapprima distinguere nelle lettere le vocali, poi, tra le altre, secondo le specie, le consonanti e le mute da una parte — così difatti le chiamano i competenti — e dall'altra quelle che non sono vocali, ma non sono neanche mute? e ancora tra le stesse vocali quante hanno specie diverse l'una dall'altra? E dopo aver distinto gli elementi, distinguer bene daccapo tutte le cose alle quali conviene dar un nome, se ce n'è di quelle a cui, come gli elementi, si riferiscano tutte, dalle quali sia possibile e vederle in se stesse e se in esse ci sieno specie così appunto come negli elementi; e dopo d'averle bene esaminate a fondo tutte, saper applicare ciascun elemento o lettera secondo la somiglianza, sia che si debba riferirne uno solo ad un solo oggetto, o molti mescolati insieme [ad uno solo], come i pittori, quando vogliono ritrarre, talvolta sogliono adoperare il solo color porpora, talvolta un altro qualunque, e c'è casi in cui ne mescolano insieme parecchi, come allorché vogliano imitare il colorito della carne umana o qualcos'altro dello stesso genere, secondo che, ritengo, questa o quella immagine richieda questo o quel colore; e così anche noi applicheremo gli elementi agli oggetti, un solo ad un solo, dove paia che così convenga, e molti insieme, formando quelle che chiamano sillabe, e aggruppando a lor volta più sillabe, donde constano e i nomi e i verbi; e daccapo da' nomi e da' verbi costruiremo senz'altro qualcosa di grande, di bello e d'intero, siccome lì la figura con l'arte pittorica, qui la proposizione con l'arte del denominare o del dire o comunque si voglia chiamare. O piuttosto non già noi; ma io mi son lasciato trascinare nel discorrere. Giacché furono gli antichi quelli che composero i nomi così come sono composti; quanto a noi, se sapremo esaminarli tutti a regola d'arte, fatte codeste distinzioni, dovremo considerare se tanto i primi nomi quanto i posteriori si trovino posti a modo, o no. E bada, caro Ermogene, che il connettere diversamente <gli elementi della voce con quelli delle cose> non sia un procedere sbagliato e non per via buona.

Er. Forse, per Zeus, hai ragione, Socrate.

XXXVI. *So.* Oh! che, dunque? Confidi tu in te stesso di poterli distinguere a codesto modo? Io no, davvero.

Er. Ma io sono lontanissimo dall'avere questa fiducia.

So. Dunque ci rinunzieremo, o vuoi che così come possiamo, anche se non in grado di vederci che ben poco addentro, ci mettiamo a tentarne l'esame, premessa, come poco fa a proposito degli dei, la dichiarazione che noi, pur non sapendo nulla del vero, cercavamo di congetturare le opinioni degli uomini intorno ad essi; e così, anche ora, si vada avanti dopo d'aver dichiarato a noi stessi che se in qualche modo o altri o noi medesimi dovessimo distinguerli, così dovremmo distinguerli, ma che per ora dobbiamo contentarci di trattarne il meglio che si può, come si suol dire? Approvi, o no?

Er. Per me, approvo col maggior calore.

So. Ridicole, io penso, Ermogene, ci parranno le cose, quando le avremo dinanzi agli occhi imitate con lettere e sillabe. Pure è necessario. Difatti non abbiamo nulla di meglio a cui riferirci circa la verità de' primi nomi, a meno che tu, come i tragici quando non trovano una via d'uscita ricorrono alle macchine facendo apparire gli dei; tu non voglia che anche noi ci si cavi d'impaccio così, affermando che i primi nomi li posero gli dei, e perciò stanno bene. E sarà questa dunque per noi pure la migliore delle soluzioni? o quell'altra: che li abbiamo appresi da taluni barbari, e i barbari sono più vecchi di noi? o che, data l'antichità loro, è impossibile sottoporli a disamina, com'è anche delle voci barbariche? Ché tutti questi sarebbero de' sotterfugi, e molto abili, per chi non voglia render ragione de' primi nomi come s'attaglino bene. Eppure, chi in qualche modo non intende la giustezza de' primi nomi, non può intendere quella de' più recenti che per necessità traggono luce da quelli che nessuno intende. Anzi è evidente che chi afferma di possedere codesta arte debba mostrare d'averla soprattutto e chiarissima dei primi nomi, o persuadersi che su' più recenti non dirà che chiacchiere. O a te pare altrimenti?

Er. Oh, non altrimenti, Socrate.

So. Orbene, il mio sentimento sui primi nomi mi pare addirittura impertinente e ridicolo. Comunque, te lo comunicherò, se può farti piacere. E tu, se hai di meglio dondechessia, ingegnati di comunicarlo a me pure.

Er. Lo farò. Coraggio, parla!

XXXVII. *So.* Innanzi tutto, a me almeno, pare che il ρ sia come strumento di tutto il « moto », di quella κίνησις, cioè, della quale non abbiamo ancora spiegato per qual ragione abbia questo nome; ma è chiaro che vuol essere ἔσις, « moto » verso qualche cosa o « desiderio », tenuto conto che anticamente non usavamo l'η, ma l'ε. Il principio di κίνησις è da κίειν, voce forestiera che significa « andare »; cosicché, se uno volesse trovarne l'antico nome, rispondente alla nostra parlata, dovrebbe chiamarla <non κίνησις, ma> ἔσις. Ora invece, per via di quel vocabolo forestiero κίειν, della sostituzione dell'η, della inserzione del ν, s'è chiamata κίνησις, mentre si sarebbe dovuta chiamare κιείνησις [o εἴσις]. La στάσις poi, la « sosta », vuol esser negazione dell'andare <e avrebbe dovuto suonare ἄεσις>, ma per illeggiadrirla di più s'è detta στάσις. La lettera ρ dunque, come dico, a chi poneva i nomi parve fosse un bell'istrumento del moto, quanto a render l'immagine della φορά, del « portare o esser portato »; certo e' l'usa in più casi a questo scopo. E prima di tutto nello stesso ῥεῖν, « fluire », e in ῥοή, « flusso », egli con questa lettera imita la φορά; e poi nel nome τρόμος, « tremore », e poi nel τρέχειν, « correre », e ancora, per esempio, nelle parole seguenti: κρούειν, « battere », θραύειν, « infrangere », ἐρείκειν, « fendere », θρύπτειν, « tritare », κερματίζειν, « sminuzzare », ῥυμβεῖν, « far girare », in tutte queste egli il moto lo raffigura soprattutto per mezzo del ρ. Egli infatti, s'io non erro, vedeva che nel pronunciare questa lettera la lingua sta ferma il meno possibile e vibra il più che può; e però mi pare l'avesse usata a ciò; laddove si valse dell'ι, ad indicare tutto quello che è sottile e meglio d'ogni altra cosa ἴοι ἄν, « può andare » dappertutto. Per tali ragioni l'ἰέναι, l'« anda-

re », e l'ἱέσθαι, l'« affrettarsi », lo imita per mezzo dell'ι; come per mezzo del φ, del ψ, del σ e dello ζ, dacché queste lettere sono spiranti, ha nel denominare imitato tutte le cose siffatte, quali lo ψυχρόν, il « freddo », lo ζέον, il « bollente », il σείεσθαι, l'« essere scosso », e in generale qualunque σεισμός, « scuotimento ». E quando imita ciò che implica soffio o fiato, in tal caso pressoché dappertutto l'inventore de' nomi impiega queste lettere. D'altronde il potere che al δ e al τ viene dalla pressione e dall'appoggio della lingua pare ch'egli lo stimasse utile ad imitare il δεσμός, il « legame », e la στάσις, la « sosta ». E avvistosi che la lingua ὀλισθάνει, « scivola », soprattutto nel λ, per assimilazione si servì di questa lettera nel denominare le cose λεῖα, « lisce », e questo stesso ὀλισθάνειν, « scivolare », e il λιπαρόν, l'« oleoso », il κολλῶδες, il « glutinoso », e tutte le altre cose simili. E poiché, mentre la lingua scivola, il potere del γ la rattiene, imitò in questo modo il γλίσχρον, il « vischioso », il γλυκύ, il « dolce », e il γλοιῶδες, l'« attaccaticcio ». E nel ν sentendo l'interiorità del suono, ne profittò per dar nome all'ἔνδον, « internamente », e all'ἐντός, « dentro », come a raffigurare con le lettere le cose. E d'altronde assegnò l'α al μέγα, al « grande », e l'η al μῆκος, alla « lunghezza », perché sono lettere magniloque. E avendo bisogno d'un segno per indicare il « tondo », il γογγύλον, prese l'ο, e lo mescolò largamente a questo vocabolo. E così sembra ch'egli, il legislatore, proceda con gli altri, creando per via di lettere e di sillabe un segno ed un nome per ciascun oggetto, e da questi con essi stessi componga i rimanenti, imitando. Questa, Ermogene, pare a me voglia essere la giustezza de' nomi... purché Cratilo qui non dica diversamente.

XXXVIII. *Er.* Appunto, Socrate, come da principio dicevo, Cratilo spesso mi mette in grave imbarazzo con l'asserire che c'è, sì, una giustezza de' nomi, ma non dice punto chiaro quale sia, sicché io non riesco a intendere se apposta o suo malgrado egli ne parli ogni volta con così poca chiarezza. Ebbene, Cratilo, dimmi ora in presenza di Socrate, se approvi quel che dice Socrate de' nomi, o hai da opporre qualcosa di meglio; e se l'hai, dillo, affinché o tu impari da Socrate o c'insegni a tutti e due noi.

Cra. Oh che! Ermogene? E credi tu che sia facile imparare e insegnare alla lesta una cosa qualunque, non che questa di tanto peso da sembrar gravissima tra le più gravi?

Er. Per Zeus, ma io non lo penso davvero. Però ritengo giusto il detto d'Esiodo: che anche il metter poco su poco[47] è un guadagno. Se quindi puoi fare anche un po' di più, non perderti d'animo, ma rendi questo servigio e a Socrate qui — ché ne hai il dovere — e a me.

So. Certamente, Cratilo, io stesso non mi ostinerei punto in nessuna delle cose che ho dette; ma come a me pareva, le ho indagate insieme con Ermogene; sicché in vista di ciò fatti animo e di' se hai qualcosa di meglio, ch'io son qui per accoglierlo. Né, se tu hai di meglio, io me ne maraviglierei. Giacché penso che queste cose tu debba averle e studiate da te e imparate da altri. Ove dunque tu ci dica alcunché di più bello, prendi nota anche di me come d'uno de' tuoi discepoli sulla giustezza de' nomi.

Cra. Ma senza dubbio, Socrate, come tu dici, son cose su cui ho meditato, e ben ti prenderei per discepolo. Pure temo non sia proprio il contrario; ché mi viene ora, non so come, in mente di dire a te le parole d'Achille, quelle che egli nelle « Preghiere » rivolge ad Aiace. E' dice:

> Rettor di popoli, Aiace Telamonio, prole divina,
> ben hai saputo in tutto secondo il mio cuore
> [parlarmi[48];

ed a me pare, Socrate, che tu vaticini proprio secondo il mio cuore, sia che t'abbia ispirato Eutifrone, sia anche che qualche altra Musa s'annidi in te da un pezzo senza che tu te ne sia avvisto.

So. Mio buon Cratilo, io stesso da un pezzo mi sorprendo della mia sapienza e ne diffido. Anche a me dunque par ne-

cessario un nuovo esame per vedere che cosa mai sto dicendo. Difatti l'ingannarsi da se medesimo è il peggio che possa capitarci; poiché, quando l'ingannatore non si scosta da noi neppur d'un tantino e ci sta sempre alle costole, come non sarebbe questo un male gravissimo? Bisogna perciò, credo, tornare più volte sulle cose già dette e provarsi, per dirla col poeta, a guardare nello stesso tempo avanti e indietro[49]. Ed ecco: anche ora, noi dobbiamo vedere che cosa s'è detto. Giustezza del nome, affermiamo, è quella che mostri quale l'oggetto sia. Affermeremo che questo basta?

Cra. Per me basta e soverchia, Socrate.

So. Sicché i nomi son dati a scopo d'ammaestramento?

Cra. Senza dubbio.

So. Diremo dunque che questa è un'arte e che ce ne sono degli artefici?

Cra. Senza dubbio.

So. E chi?

Cra. Quelli a cui alludevi da principio, i legislatori.

So. Sicché affermeremo che anche quest'arte s'ingeneri negli uomini così come anche le altre; o no? E voglio dir questo: di pittori ce n'è sempre, peggiori e migliori?

Cra. Certo.

So. E i migliori rappresentano meglio i loro soggetti, le figure; gli altri, men bene? Allo stesso modo, degli architetti alcuni le case le costruiscono più belle, altri più brutte.

Cra. Sì.

So. Cosicché anche i legislatori le opere loro le faranno gli uni più belle, gli altri più brutte?

Cra. Su questo non sono più d'accordo.

So. Sicché le leggi non ti paiono le une migliori, le altre peggiori?

Cra. No, certo.

So. E così neanche i nomi a parer tuo, s'io non erro, stanno l'uno peggio, l'altro meglio?

Cra. No, certo.

So. Tutti i nomi stanno dunque a capello?

Cra. Sì, quanti almeno son nomi.

So. E che? Come si diceva anche poc'anzi, al nostro Ermogene qui dobbiamo dichiarare che questo nome non sia neppure il suo, s'e' non ha nulla di comune con l'Ἑρμοῦ γένεσις, con la « generazione di Ermes »; o che sia il suo, ma non sia giusto?

Cra. Che non sia neppure il suo, pare a me, Socrate, ma sembri tale; e sia questo in realtà il nome di un altro, di colui a cui si conviene quella natura [che il nome indica].

So. E uno non mentisce neppure, quando asserisca che questi è Ermogene? Anzi questo non potrebbe forse neppure accadere: che uno asserisca che costui sia Ermogene, se non è.

Cra. Come dici?

So. Che dire il falso non è addirittura possibile, è questo forse il senso del tuo ragionamento? Perché c'è molti che lo sostengono, mio caro Cratilo, così oggidì[50] come nel passato.

Cra. E difatti, Socrate, come può esser possibile che uno, dicendo quello che dice, non dica quello che è? O il dir falso non è questo: il dire quello che non è?

So. Codesto, amico mio, è ragionamento troppo squisito per me e per la mia età. Pure rispondi solo a questa domanda: pensi tu che dire il falso non si dia, ma l'esprimerlo sì?

Cra. Io penso che non si dia nemmeno l'esprimerlo.

So. E nemmeno né enunciare il falso né rivolger la parola falsamente? Per esempio, se uno, incontrandoti in un paese forestiero, ti stringesse la mano e ti dicesse: « Salve, forestiero Ateniese, figliuolo di Smicrione Ermogene », costui questa cosa la direbbe o l'esprimerebbe o l'enuncerebbe o si rivolgerebbe non a te, ma a questo Ermogene qui? o a nessuno?

Cra. A me pare, Socrate, che costui emetterebbe de' suoni a caso.

So. Ma mi contento anche di questo. Chi emettesse codesti suoni, ne emetterebbe di veri, o di falsi? o in parte di veri, in parte di falsi? Ché basterebbe anche questo.

Cra. Quanto a me direi che costui fa del rumore, agitando inutilmente se stesso, come uno che agiti un vaso di bronzo picchiandovi su.

XXXIX. *So.* Coraggio, amico! vediamo se ci si può intendere. Non diresti che altro è il nome, altro quello di cui è il nome?

Cra. Sicuro.

So. E non ammetti altresì che il nome sia imitazione dell'oggetto?

Cra. Indiscutibilmente.

So. E così tu dici che anche le pitture, in un altro senso, sono imitazione di certi oggetti?

Cra. Sì.

So. Avanti, dunque! Forse io non capisco ciò che tu vuoi dire, e può darsi che tu dica benissimo. Entrambe queste imitazioni: le pitture e quei nomi, è possibile distribuirle ed assegnarle agli oggetti de' quali sono imitazioni, o no?

Cra. Possibile.

So. Ora, anzitutto, considera questo punto: si può l'immagine d'un uomo riferirla ad un uomo, e quella d'una donna ad una donna; e così via dicendo?

Cra. Senza dubbio.

So. Ma si può anche al contrario riferire ad una donna l'immagine d'un uomo, e ad un uomo quella d'una donna?

Cra. Possibile anche questo.

So. Ora, queste attribuzioni sono giuste entrambe, o solamente l'una delle due?

Cra. L'una delle due.

So. Quella, credo, che a ciascun oggetto attribuisca ciò che gli conviene e gli somiglia.

Cra. Così direi anch'io.

So. Affinché dunque non si contenda a parole tra me e te che siamo amici, ammettimi ciò che sto per dire. Codesta, amico, per mio conto, in tutte e due queste imitazioni, nelle figure e ne' nomi, io la chiamo un'attribuzione giusta, e ne' nomi, oltreché giusta, anche vera; l'altra invece, l'assegnazione e l'applicazione del dissimile, non giusta, e per di più falsa, quando accada ne' nomi.

Cra. Però bada, Socrate, che questo, il non attribuir giusto, accada, sì, ne' dipinti, ma non già ne' nomi, dove anzi necessariamente l'attribuzione è giusta sempre.

So. Come, come? In che l'una cosa differisce dall'altra? Non è forse possibile che uno, avvicinatosi ad un altro uomo, gli dica: « Ecco il tuo ritratto », e gli mostri, se gli piace, l'immagine di lui, e, se gli piace, quella d'una donna? E per m o s t r a r e intendo sottoporre alla sensazione degli occhi.

Cra. Certamente.

So. Ma e poi, non è anche possibile che costui, avvicinatosi allo stesso uomo, gli dica: « Ecco il tuo nome »; ed anche il nome è, credo, imitazione come il dipinto. Ora, io voglio dir questo: non potrebbe costui dirgli: « Ecco il tuo nome », e dopo ciò, sottoporgli alla sensazione dell'udito, se gli piace, l'imitazione di lui, dicendogli che è uomo; o, se gli piace, quella della parte femminile del genere umano, dicendogli che è donna? Non credi che ciò sia possibile ed avvenga talvolta?

Cra. Te lo voglio concedere, Socrate; e sia così.

So. E fai bene, amico mio, se è così, giacché non è davvero ora il caso di leticarne. Però, se anche qui un'attribuzione cosiffatta è possibile, noi chiameremo l'uno di questi due atti d i r e i l v e r o, e l'altro d i r e i l f a l s o. E se è così, ed è possibile attribuire non giustamente i nomi e non rendere a ciascun oggetto i nomi che gli s'addicono, ma a volte quelli che non gli s'addicono; sarà possibile che il caso si ripeta anche ne' verbi; e, se è possibile applicare a questo modo verbi e nomi, anche per le proposizioni si verificherà necessariamente lo stesso, poiché le proposizioni non sono, s'io non m'inganno, che una combinazione di quelli. O come dici tu, Cratilo?

Cra. Proprio così; mi pare che tu dica bene.

So. Cosicché, se daccapo assomigliamo i primi nomi a dipinti, può darsi che, come nei dipinti, talvolta s'impieghino tutti i colori e i tratti che s'addicono ad essi, talvolta non tutti, ma se ne tralascino alcuni, e anche se ne ag-

giungano altri, e più numerosi e maggiori; o non è possibile?

Cra. Può darsi.

So. Orbene, colui che impieghi a dovere tutti codesti mezzi crea dipinti ed immagini belle; colui invece che v'aggiunga o ne tolga, crea, sì, anche lui dipinti ed immagini, ma li crea cattivi.

Cra. Sì.

So. Ma che diremo di chi per via di sillabe e di lettere cerca d'imitare l'essenza delle cose? Non forse, attenendoci allo stesso ragionamento, che se renda loro tutto ciò che loro s'addice, l'immagine, cioè il nome, sarà bella; se invece talvolta tralasci o v'aggiunga qualcosa anche d'insignificante, ne verrà fuori certo un'immagine, ma non bella? Sicché de' nomi ce ne saranno taluni creati bene, ma altri male?

Cra. Probabilmente.

So. E probabilmente quindi l'uno sarà buon artefice di nomi, l'altro cattivo?

Cra. Sì.

So. Ora questo artefice non aveva nome legislatore?

Cra. Sì.

So. Sicché, per Zeus, probabilmente, come nelle altre arti, ci sarà il legislatore buono e il legislatore cattivo, se ci si trova d'accordo nelle cose dette finora.

Cra. Così è. Però tu vedi, Socrate, che quando queste lettere, l'α e il β e ciascuno degli elementi noi lo assegniamo a' nomi secondo grammatica, ove mai ne togliamo via o v'aggiungiamo o ne mutiamo qualcuno, non solo non abbiamo scritto il nome e non l'abbiamo scritto giusto, ma non l'abbiamo neanche scritto addirittura; bensì gli è subito un'altra cosa, quando soffra una di queste alterazioni.

So. Bada che forse, ad intenderla così, non l'intendiamo come si deve, Cratilo.

Cra. E perché?

So. Perché forse in tutte le cose, che necessariamente constano d'un numero, o non sono, può verificarsi quel che tu dici, come, poniamo, nel dieci o in qual altro numero ti piaccia, a cui se tu togli o aggiungi, eccolo divenuto subito un altro. Bada però che la giustezza di ciò che ha qualità e di tutta una immagine non sia proprio questa; che anzi, al contrario, essa non debba riprodurre in tutto e per tutto qual è l'oggetto che imita, se vuol essere immagine. E osserva se dico nulla. Forse che, per esempio, Cratilo e l'immagine di Cratilo sarebbero, queste, due cose distinte, se un dio non solo riproducesse, come fanno i pittori, il tuo colorito e la figura, ma anche tutto il tuo interno proprio com'è, e gli desse le stesse morbidezze e gli stessi calori tuoi; e moto e anima e intelligenza vi ponesse dentro come sono in te, e in una parola ponesse accanto a te il duplicato preciso in tutto di ciò che tu sei? Sarebbero questi in tal caso Cratilo e l'immagine di Cratilo, o addirittura due Cratili?

Cra. Due Cratili secondo me, Socrate.

XL. *So.* Tu vedi dunque, caro mio, come nell'immagine s'abbia da cercare una giustezza diversa, e non già volere per forza che, ove un qualcosa le manchi o vi sia aggiunto, essa non sia più immagine? O non avverti quanto le immagini stesse sieno lontane dal riprodurre in tutto e per tutto gli oggetti di cui sono immagini?

Cra. Lo riconosco.

So. Anzi, Cratilo, agli oggetti, di cui i nomi son nomi, toccherebbe per opera de' nomi un caso ridicolo, se ad essi i nomi fossero simili in tutto e per tutto, giacché si genererebbero altrettanti duplicati, e nessuno sarebbe in grado di dire di ciascun de' due qual è l'oggetto e quale il nome.

Cra. Hai ragione.

So. Animo dunque, generoso uomo! permetti che de' nomi qualcuno s'attagli a capello, qualche altro no; e non volere per forza che abbiano tutte le lettere affinché ciascuno sia addirittura tale qual è l'oggetto di cui è nome; ma permetti che gli si aggiunga anche la lettera che non gli si addice; e se una lettera, anche un nome in una proposizione; e se un nome, anche una proposizione nel discorso, la quale non s'addica alle cose; e niente meno si nomini e si esprima l'oggetto fino a che vi rimanga

il tipo dell'oggetto di cui si ragiona, come nei nomi delle lettere, se ti ricordi ciò che dianzi io ed Ermogene dicevamo <a proposito del βῆτα>.

Cra. Ma me ne ricordo.

So. Benissimo dunque. Difatti, fino a che esso tipo vi rimane, quand'anche il nome non abbia tutti gli elementi che gli si addicono, l'oggetto sarà espresso, bene, ove li abbia tutti; male, ove pochi. Lasciamo dunque, benedetto uomo, che sia espresso, per non incorrere in una pena come quelli in Egina che girano per via a notte inoltrata, e non aver noi da parte nostra l'apparenza di giungere in verità alle cose suppergiù allo stesso modo, più tardi del dovere [51]; ovvero cerca un'altra giustezza del nome e non ammettere che n o m e sia manifestazione d'un oggetto per via di sillabe e di lettere. Che, se queste cose tu le sosterrai tutte e due, non potrai mai essere d'accordo con te stesso.

Cra. Ma io trovo, Socrate, che hai ragione, e lo ammetto.

So. Ebbene, poiché su questo punto siamo dello stesso avviso, passiamo ad esaminare ciò che segue. Se, noi affermiamo, il nome deve adattarsi bene, è necessario che abbia le lettere che gli s'addicono?

Cra. Sì.

So. E gli si addicono quelle che son simili agli oggetti?

Cra. Appunto.

So. E perciò i nomi posti bene sono posti così. Ma se qualcuno non fu posto bene, il più d'esso forse ad ogni modo consterà di lettere che gli s'addicono e son simili ad esso, dato che debba essere un'immagine; ma avrà pure qualche elemento che non gli s'addice, per il quale il nome può non esser buono né formato bene. Diremo così, o altrimenti?

Cra. Io non credo, Socrate, che se ne debba fare una questione. Pure a me non piace affermare che sia nome e ciò nonostante non sia posto bene.

So. Forse non ti piace questo: che il nome sia manifestazione dell'oggetto?

Cra. Di questo consento.

So. Ma che de' nomi taluni sieno composti da nomi anteriori, altri sieno primi, è forse questo che a parer tuo non fu detto bene?

Cra. Oh! no; consento anche di questo.

So. Ma i primi nomi, se devono essere manifestazioni di certe cose, sai tu indicare un modo migliore, per cui diventino manifestazioni, altro che il farli quanto più è possibile tali quali sono le cose che devono manifestare? O ti piace meglio quel modo che dice Ermogene e altri molti: che i nomi son convenzioni ed hanno un significato per quelli che ne son convenuti e già sanno le cose; e che in questo, nella convenzione, consiste la giustezza del nome, e non importa punto se uno convenga com'è stabilito ora, ovvero nel contrario, di chiamar grande quel che oggi chiamiamo piccolo, o piccolo quel che chiamiamo grande? Quale de' due modi ti piace?

Cra. Oh! Socrate, c'è di mezzo un abisso tra il manifestare per via di somiglianza ciò che si vuol manifestare e il farlo come capita.

So. E dici benissimo. Cosicché, se il nome dovrà esser simile all'oggetto, è necessario che sieno di lor natura simili agli oggetti gli elementi coi quali uno dovrà comporre i primi nomi? E voglio dir questo: avrebbe mai qualcuno composto, ciò che dianzi dicevamo, un dipinto somigliante a qualcuna delle cose esistenti, se in natura non fossero de' colori, coi quali comporre ciò che si vuol dipingere, simili a quelli che la pittura imita? O sarebbe impossibile?

Cra. Impossibile.

So. Sicché, parimenti, non si potrebbero aver mai neanche nomi simili a nulla, se prima non ci fossero, forniti d'una certa loro somiglianza con le cose di cui i nomi sono imitazioni, quegli elementi de' quali appunto si compongono i nomi? E questi elementi di cui s'hanno a comporre sono lettere?

Cra. Sì.

XLI. *So.* Cosicché oramai seguimi anche tu nella ricerca a cui poc'anzi attendevo con Ermogene. Ebbene, ti pare

che sia ben detto che il ρ somiglia alla φορά, alla « tendenza a portare o esser portato », alla κίνησις, al « moto », e alla σκληρότης, alla «durezza »; o non ti par bene?

Cra. A me pare di sì.

So. E il λ al λεῖον, al « liscio », al μαλακόν, al « molle », e a quelle altre qualità a cui or ora accennavamo?

Cra. Sì.

So. E sai tu che quella stessa cosa, che noi diciamo σκληρότης, gli Eretriesi la dicono σκληροτήρ?

Cra. Lo so.

So. Ora, il ρ e il σ somigliano tutteddue alla stessa cosa ed esprimono lo stesso, sebbene per gli Eretriesi il vocabolo termini col ρ e per noi col σ? o per gli uni tra noi due non esprimono nulla?

Cra. Esprimono certo lo stesso per quelli e per noi.

So. In quanto son simili il ρ ed il σ, o in quanto non sono?

Cra. In quanto son simili.

So. Ma simili in ogni caso?

Cra. Probabilmente almeno nell'esprimere la φορά.

So. Ed anche il λ che c'è inserito? Non esprime questo il contrario di σκληρότης?

Cra. Forse non c'è inserito giustamente, Socrate; come in quei casi che citavi ad Ermogene eliminando e aggiungendo lettere dove convenisse e, mi pareva, con ragione. Sicché forse in luogo di λ bisogna sostituir ρ.

So. Dici bene. Però, bada: così come ora diciamo, non c'intendiamo punto tra noi, quando si dica σκληρόν, « duro »; né tu capisci che cosa io ora voglia dire?

Cra. Io, sì, lo capisco, ma per l'abitudine, carissimo Socrate.

So. Ma dicendo abitudine credi tu di dire cosa diversa da convenzione? O per abitudine tu intendi altro da questo: che, quando pronuncio quella parola, io ho in mente quella tal cosa e tu capisci ch'io ho in mente appunto quella tal cosa? Non vuoi dir questo?

Cra. Sì.

So. Dunque, se quando parlo, tu mi capisci, è segno che ciò che dico ti riesce chiaro?

Cra. Sì.

So. Però la mia parola t'è chiara per via del dissimile da ciò che pensando pronuncio, se è vero che il λ è dissimile da quella che tu dici σκληρότης; e se è così, che altro vuol dire, se non che ne sei convenuto con te stesso, e la giustezza del nome è divenuta per te un patto, poiché esprimono chiaramente del pari così le lettere simili come le dissimili, quando riescano ad essere abitudine e patto? E se al massimo l'abitudine non è patto, sarebbe più esatto dire che non la somiglianza è significazione, ma l'abitudine, giacché è questa, pare, che esprime così per mezzo del simile come del dissimile. E poiché consentiamo entrambi in queste conclusioni — giacché, Cratilo, io riterrò il tuo silenzio come un assenso — è necessario che patto ed abitudine contribuiscano in qualche modo alla espressione di ciò che vogliamo significare pensando. Poiché, eccellente uomo, se vuoi prendere ad esame il numero, donde credi che potresti avere de' nomi simiglianti da attribuire a ciascuno de' numeri, ove tu non permetta che il tuo consenso e il patto abbiano potere di decidere sulla giustezza de' nomi? Anche a me, certo, piace che, quanto è possibile, i nomi sieno simiglianti alle cose; ma bada che davvero, per dirla con Ermogene, questa attrazione della somiglianza non ci porti su un terreno sdrucciolevole, e sia necessario servirci per giunta di questo mezzo un po' grossolano, del patto, per renderci conto della giustezza de' nomi. Poiché, io ne convengo, si parlerebbe nel miglior modo possibile quando si parlasse con elementi o tutti o nella massima parte simili, cioè appropriati; e nel modo peggiore, se al contrario... Però, dopo ciò, dimmi ancora questo: che valore hanno per noi i nomi, e quale è mai il buon frutto che producono?

XLII. *Cra.* Quello d'insegnare, sembra a me, Socrate; e che questo principio non patisca eccezioni: che chi ha

la scienza de' nomi, ha anche la scienza delle cose.

So. Forse, Cratilo, tu vuoi dir questo: che quando uno sappia il nome qual è — ed è quale per avventura l'oggetto — saprà anche l'oggetto, poiché questo è simile al nome; ed è unica e sola l'arte di tutte le cose tra loro simili. In conformità di ciò mi pare che tu dica che chi sappia i nomi saprà anche le cose.

Cra. È verissimo quello che tici.

So. E allora, un momento: vediamo quale sarebbe codesto modo d'insegnare le cose a cui ora alludi; e se ce ne sia anche qualche altro, ma questo sia il migliore; o se non ce ne sia nessun altro fuori di questo. Quale di codeste ipotesi preferisci?

Cra. Io penso così: che non ce n'è alcun altro, ma questo è il solo e il migliore.

So. Ed anche forse che sia proprio questa la miglior via di scoprire il vero: che chi scopre i nomi ha scoperto anche le cose di cui sono i nomi; o che altra sia la via d'indagare e scoprire, ma questa quella d'imparare?

Cra. No; io ritengo che la via d'indagare e scoprire sia la stessa e precisamente questa.

So. Suvvia, Cratilo, cerchiamo d'intendere. Se uno, ricercando le cose, corre dietro ai nomi indagando quale ciascun d'essi vuol essere, non intendi tu ch'e' s'espone al rischio non piccolo di rimanere ingannato?

Cra. O come?

So. Evidentemente chi pel primo pose i nomi, quali opinava che le cose fossero, tali appunto, come affermiamo, poneva anche i nomi; non ti pare?

Cra. Sì.

So. Cosicché se colui non opinava giusto, e li poneva quali opinava; che sorte pensi sia per toccare a noi che lo seguiamo su questa via? altra forse che esser tratti in inganno?

Cra. Ma non è così, Socrate; anzi necessariamente chi poneva i nomi li poneva da quel sapiente ch'egli era; se no, come sto dicendo da un pezzo, non sarebbero neppur nomi. E la maggior prova che chi pose i nomi non ha fallito il vero, abbila in questo: che certo non gli sarebbero mai riusciti tutti così consoni tra loro. O tu stesso non l'intendevi così, dicendo che tutti i nomi eran fatti allo stesso modo e con lo stesso intento?

So. Ma questa, mio buon Cratilo, non è punto una difesa. Se colui che poneva i nomi, sbagliatone il primo, faceva, mirando a questo, violenza agli altri e li costringeva ad andar d'accordo con sé, non è da stupirne, come non è talvolta delle figure geometriche se, dopo che la prima sia stata costruita piccola e inavvedutamente falsa, le altre seguenti, per molte che sieno, s'accordino tutte tra loro. Certo bisogna che sul principio fondamentale d'ogni cosa ognuno ragioni a lungo e mediti a lungo se sia stato, o no, giustamente posto; e quando sia stato scrutato a fondo, tutto il resto deve pure apparir consentaneo con esso. Con tutto ciò io mi stupirei se anche i nomi consuonano con se stessi. E in effetti esaminiamo di nuovo quelli di cui prima abbiamo trattato. Noi affermiamo che i nomi significano l'essenza come se il tutto vada e si muova e fluisca. Non pare forse a te che la manifestino così?

Cra. Proprio così; e la significano giustamente.

So. Orbene, di quei nomi riprendiamo innanzi tutto ed esaminiamo questo: l'ἐπιστήμη, la « conoscenza » o « scienza », quant'è ambiguo e come ha l'aria di significare piuttosto che ἵστησιν, « ferma » la nostra anima ἐπί, « su » gli oggetti piuttosto che ella venga tratta in giro insieme con essi; ed è più giusto pronunciare l'inizio della parola, come facciamo ora, anziché, cacciandovi dentro una ε, <vedervi> un'ἐπεϊστήμη. E in secondo luogo il vocabolario βέβαιον, « fermo », par che sia imitazione di βάσις, « sostegno », e accenni a stabilità, non a moto. E ancora il nome ἱστορία, « indagine », significa, pare, che ἵστησι τὸν ῥοῦν, che « arresta il corso ». E il πιστόν, « credibile », equivale del tutto ad ἱστάν, « che ferma ». E poi la μνήμη, la « memoria », indica

ad ognuno che essa è μονή, cioè « permanenza » nell'anima, e non φορά, «moto ». E, se ti piace, l'ἁμαρτία, lo « sbaglio », e la συμφορά, la « disgrazia », se si terrà dietro al nome, appariranno esser la stessa cosa con la σύνεσις, « comprensione », con l'ἐπιστήμη, « conoscenza » e con tutti gli altri nomi che accennano a cose lodevoli. Ed inoltre affini a questi sembrano l'ἀμαθία, l'« ignoranza » e l'ἀκολασία, l'« incontinenza », delle quali l'una, l'ἀμαθία, sembra essere il cammino dell'ἅμα θεῷ ἰόντος, cioè di « chi insieme con dio procede »; e l'altra, l'ἀκολασία equivalere in tutto ad ἀκολουθία τοῖς πράγμασιν, ovvero a « seguitamento » e adesione al « moto delle cose ». E così quelli che reputiamo nomi delle peggiori cose apparirebbero similissimi a quelli delle migliori. E credo che chi ci si mettesse d'impegno ne troverebbe tanti altri da' quali, al contrario, dovrebbe essere indotto a ritenere che colui che pose i nomi non volle significare le cose né come andanti né come moventisi, ma come immobili.

Cra. Però, Socrate, tu vedi che la più parte accenna a moto.

So. Ebbene, che vuol dire questo? Conteremo i nomi come se fossero de' voti, e in questo consisterà la loro giustezza? Quello che la maggioranza de' nomi sembri significare, questo sarà il vero?

Cra. Non sarebbe ragionevole.

XLIII. *So.* In nessun modo, amico mio. Questo dunque lasciamolo da parte [52], e torniamo daccapo là donde siamo giunti qui. Poc'anzi, nelle tue risposte precedenti, se te ne rammenti, dicesti che l'autore de' nomi necessariamente doveva sapere le cose a cui poneva il nome. Sei tuttora della stessa opinione, o no?

Cra. Certamente.

So. E tu affermi che siffatta scienza l'avesse anche chi poneva i primi nomi?

Cra. Senza dubbio.

So. Ora, da quali nomi aveva imparato o scoperto le cose, se i primi non c'erano ancora, e noi d'altronde affermiamo che è impossibile imparare e scoprire gli oggetti altrimenti che o per avere imparato i nomi o per averli da noi stessi scoperti quali sono?

Cra. Mi pare, Socrate, che qualche cosa tu la dica.

So. Come dunque possiamo dire che essi, sapendo, avessero messo i nomi o fossero legislatori, prima ancora che qualsiasi nome esistesse, e quelli ne avessero cognizione, se non è possibile imparare le cose altrimenti che da' nomi?

Cra. Ebbene, io credo che ciò che si può dire di più vero a questo proposito sia che un potere più alto dell'umano abbia messo i primi nomi alle cose, talché essi debbano essere necessariamente giusti.

So. E credi tu poi che chi mise quei nomi li mettesse contraddicendo a se stesso, foss'egli un demone o un dio? O pare a te che poc'anzi noi non dicessimo nulla?

Cra. Ma bada: probabilmente gli altri non sono nomi.

So. Quali, ottimo uomo? quelli che menano alla quiete, o quelli che al moto? Giacché, come si diceva or ora, non si dovrà giudicarne a maggioranza.

Cra. No, non sarebbe giusto, Socrate.

So. Ma poiché c'è sedizione ne' nomi, e gli uni affermano d'esser essi i simili al vero, e gli altri d'essere invece essi; con quale criterio giudicheremo, o ricorrendo a che cosa? Non certo ad altri nomi diversi da questi, ché non ve ne sono; ma evidentemente bisogna cercare qualcos'altro al difuori dei nomi, che ci chiarisca, senza il concorso di questi, quali tra' nomi sono veri, mostrandoci in modo sicuro la verità delle cose.

Cra. Così mi pare.

So. Sicché, Cratilo, è possibile imparar gli enti senza il concorso de' nomi, se è così come dico.

Cra. Pare.

So. Ora, per qual altra via puoi sperare d'impararli? Forse per qualche altra al difuori di questa, plausibile e giustissima: esaminando e gli uni mediante gli altri, se mai sono congeneri, ed

essi in sé mediante se stessi? Poiché ciò che è altro e diverso da quelli può significare qualcosa d'altro e di diverso, ma non quelli.

Cra. Mi pare che tu dica il vero.

So. Fermo qui, in nome di Zeus. Non abbiamo forse ammesso parecchie volte che de' nomi quanti stieno bene sono simiglianti agli oggetti de' quali son nomi ed anche immagini degli oggetti medesimi?

Cra. Sì.

So. Se dunque è possibile soprattutto per mezzo de' nomi conoscer le cose ed è possibile anche per loro stesse, quale sarebbe de' due l'apprendimento più bello e più sicuro? apprendere dall'immagine ed essa stessa se sia riuscita perfettamente somigliante, e la verità di cui è l'immagine, o apprendere dalla verità e la verità stessa e l'immagine di essa se fu convenientemente eseguita?

Cra. Dalla verità, mi par necessario.

So. In che modo convenga apprendere o scoprire gli enti, è forse, a conoscerla, cosa ben superiore alle mie ed alle tue forze. Pure dobbiamo esser contenti d'aver convenuto almeno di questo: che le cose non da' nomi, ma ben più da se stesse bisogna apprenderle e indagarle, ben più, ritengo, che da' nomi.

Cra. Così pare, Socrate.

XLIV. *So.* Ora poi, affinché questi molti nomi, che tendono allo stesso, non c'ingannino, ci rimane da indagar questo: se in realtà quelli che li han posti li posero convinti che tutte le cose si movessero sempre e fluissero — ed anche a me almeno pare che davvero ne fossero convinti — e se ciò per caso non sia così, ma che costoro medesimi, incappati come in un vortice, ne sieno travolti e, tirandosi dietro noi, vi gittino dentro anche noi altri. Considera difatti, meraviglioso Cratilo, ciò che spesso io sogno. Diremo noi che c'è un bello in sé, un buono in sé, e così del pari ciascuno degli enti; o no?

Cra. A me par bene [che ci sia], Socrate.

So. E allora, consideriamo codesto bello in sé, non già se un volto è bello, o qualche altro oggetto dello stesso genere, tutte cose che paiono fluire; bensì, diciamo, il bello per se stesso non è tale sempre qual è?

Cra. Necessariamente.

So. Ma sarebbe possibile dirlo giustamente per sé, se sfugge sempre, anzitutto quanto all'essere, e poi quanto all'esser così o così; o è necessità che nel momento stesso in cui lo enunciamo, esso diventi un altro e si sottragga e non stia più a quel modo?

Cra. Necessità, certo.

So. Come dunque potrebbe mai essere qualcosa quello che non sta mai allo stesso modo? Perché, se anche per un attimo rimane al modo stesso, evidentemente in quest'attimo non trapassa. E se sta sempre allo stesso modo ed è lo stesso, come potrebbe tramutarsi o muoversi, non uscendo punto dalla sua propria idea?

Cra. Non potrebbe in nessun modo.

So. Non solo, ma non potrebbe neanche esser conosciuto da nessuno. Giacché nel momento stesso che uno gli si avvicinasse per conoscerlo, esso diverrebbe altro e diverso, sicché più non potrebbe esser conosciuto qual è o come si trovi d'essere. Nessuna conoscenza difatti conosce quello che conosce, se questo non sta fermo in alcun modo.

Cra. È come tu dici.

So. Anzi, Cratilo, ci converrà pur dire che conoscenza non esiste, se ogni cosa muta e niente riman fermo. Poiché, se questa medesima cosa: la conoscenza, non si tramuta dall'esser conoscenza, la conoscenza può sempre rimaner ferma ed essere conoscenza; ma se la specie stessa della conoscenza si tramuta, si tramuterebbe in una specie diversa dalla conoscenza e non sarebbe conoscenza. E se sempre si tramuta, sempre non sarebbe conoscenza; e, se questo ragionamento è giusto, non potrebbe esserci né conoscente né conosciuto Ma se c'è sempre il conoscente e c'è il conosciuto e c'è il bello e c'è il buono e c'è, insomma, ciascuno degli enti; non mi pare che tutte queste cose, a cui ora accennia-

mo, sieno punto simili a flusso o a moto. Ora, se tali cose stieno a questo modo o a quell'altro che dicono Eraclito coi suoi seguaci e molti altri, forse non è facile giudicarlo; ma non è neanche da uomo di molto senno dare in cura a' nomi se stesso e la propria anima; e, pieno di fede in essi e ne' loro autori, ostinarsi come chi qualcosa sappia, e contro sé e gli enti sentenziare che non c'è nulla in nulla di sano, ma che tutte le cose, a guisa di vasi di creta, fluiscono; e credere che, proprio come gli uomini malati di catarro, nella identica condizione stieno anche le cose, che sieno tutte prese dal flusso e dal catarro. Concludendo dunque, Cratilo, può darsi che sia così e può darsi che non sia. Ad ogni modo, bisogna indagare bravamente e bene, e non ammettere facilmente, ché sei ancora giovane ed in età; e quando ci abbia meditato, ove ti riesca di trovare, farne partecipe me pure.

Cra. Ma lo farò. Tuttavia sappi, Socrate, che anche ora non sono senza averci meditato; però quando ci medito e me ne occupo, mi pare assai più credibile che le cose stieno come dice Eraclito.

So. Sta bene; me lo insegnerai un'altra volta, al tuo ritorno, amico mio. Per ora, come eri sulle mosse di fare, vattene in villa; e t'accompagnerà anche il nostro Ermogene.

Cra. Sarà fatto, Socrate; ma anche tu ingegnati ancora di comprenderla, questa dottrina.

TEETETO

ARGOMENTO

Socrate, incontratosi in un ginnasio d'Atene, forse nel Liceo, col matematico Teodoro gli domanda quale tra' giovani concittadini, che frequentavano le sue lezioni, gli desse affidamento di poter divenire un valentuomo; e Teodoro gli tesse un caldo elogio del giovanetto Teeteto, non bello di aspetto perché somigliava a Socrate, ma dotato di tutte quelle qualità intellettuali e morali, che permettevano di concepire di lui le più liete speranze. Socrate è ben contento d'udirlo; e poiché in quel momento il giovanetto con altri compagni s'avviava alla loro volta, Socrate prega Teodoro di presentarglielo e farlo sedere accanto a lui. E comincia ad interrogarlo. Teodoro aveva detto che Teeteto somigliava a lui, Socrate. Se Teodoro fosse un disegnatore, il suo giudizio non avrebbe bisogno di riprova; ma poiché è uomo di scienza, Socrate è curioso di vedere fino a che punto Teeteto meriti le lodi del maestro. Teeteto impara; e imparare vuol dire divenir sapiente; e divenir sapiente a sua volta significa acquistare delle conoscenze. Ma che è conoscenza? (II-III).

Il giovanetto esita prima di rispondere; poi si risolve a dire che conoscenze sono tutte quelle che si possono acquistare in qualsiasi ramo d'istruzione. Ma Socrate gli osserva che questo è enumerare, non definire. La conoscenza è un'unica cosa. Bisogna coglierne brevemente il concetto in modo che in esso rientrino e si spieghino tutte le conoscenze per molte e varie che sieno; e gli adduce un esempio di ciò ch'egli intende per definizione. E Teeteto, che ora ha capito ciò che si desidera da lui, glielo prova esponendogli com'egli con un suo compagno, movendo da un esempio proposto da Teodoro, fosse riuscito a definire il concetto geometrico di potenza. Senonché teme di non poter rispondere egualmente alla domanda di Socrate, che pure non gli riesce nuova, per quanto ci abbia pensato e ci pensi; né sa che altri v'abbia risposto in modo sodisfacente. Questo — ripiglia Socrate — vuol dire che sei gravido e hai le doglie. Occorre dunque che tu ti metta nelle mie mani; giacché — cosa che forse ignori — io pratico la stessa professione di mia madre: sono al pari di lei un ostetrico. La mia arte però si esercita non sulle donne, ma sugli uomini. E gli spiega che, come le levatrici devono essere in età da non aver più figli, perché tale è il volere della vergine Artemide, loro protettrice; così egli, Socrate, per volere d'Apollo, a cui serve, non ha per suo conto pensieri originali da esporre, ma adempie la missione d'aiutare a produrne quei giovani che ne hanno l'attitudine; e può solo verificare se i loro parti sieno vitali o vani; onde la gente che ignora questa sua missione lo crede l'uomo più strano del mondo. Teeteto dunque si faccia coraggio, e risponda; né s'abbia a male ov'e' gli sottragga il suo primo nato come indegno che si allevi, perché egli, ciò facendo, obbedisce al dio, il quale non desidera che il bene degli uomini (IV-VII).

Incuorato da queste parole, Teeteto s'arrischia a rispondere che chi sa qualche

cosa, sente quello che sa; e, a quanto gli pare in quel momento, conoscenza non è che sensazione. Socrate, lodando la definizione, osserva che essa è in sostanza quella che ne dava Protagora, il quale però la espresse altrimenti. Protagora aveva detto che l'uomo è misura di ciò che è, e quest'è tutt'uno col dire che quali le cose appaiono a ciascuno, tali in realtà sono a ciascuno. Ora, Protagora non era certo uomo di scarso valore, e non può aver detto cosa destituita di senso. Difatti l'impressione o sensazione, per esempio, di freddo o di caldo, varia secondo l'individuo che la prova. Essa, in casi simili, s'identifica con l'apparenza; e poiché è sempre di cosa che è ed ha quindi per oggetto l'essere; la sensazione, in quanto è conoscenza, non è mai bugiarda. Ma come s'abbia da concepir l'essere perché la sensazione ne sia la conoscenza, è quello che Protagora insegnava segretamente ai suoi discepoli, affermando che nulla è, ma tutto diviene; che l'essere in sostanza non è che mutazione. E questa dottrina, nella quale consentono poeti e pensatori sommi, ha per sé prove non insignificanti. « Traslazione e sfregamento sono l'unico fondo del divenire e dell'essere apparente. Generazione del fuoco e del calore, che sono fonte e focolare di vita; sanità del corpo e progresso intellettuale; equilibrio vitale e moto eterno della natura, simboleggiati nell'aurea catena d'Omero, svelano sotto l'essere apparente la continuità di questo divenire mobile »[1]. Donde segue che la sensazione è sempre relativa. Colore, calore, perfino grandezza e numero non sono per sé, ma solo rispetto ad altro; e perché non si pon mente a ciò, si cade nelle maggiori contradizioni. Teeteto è pieno di meraviglia di fronte a siffatte contradizioni, ma questa meraviglia appunto è per Socrate la miglior prova della sua natura filosofica (VIII-XI).

Per superare tutte le difficoltà Socrate s'avvia ad esporre più largamente la dottrina dell'essere secondo Protagora. Bisogna però — soggiunge — non farsi sentire da' non iniziati, da que' materialisti, cioè, rozzi e cocciuti che, credendo soltanto a ciò che vedono con gli occhi o toccano con le mani, negano l'essere agli atti ed alle generazioni, a tutto quello, insomma, che è invisibile ed immateriale. Gl'iniziati invece, di cui Socrate si propone di svelare i misteri, sono gente di ben altra cultura. Il loro principio fondamentale è che tutto è moto. Ora, il moto è di due specie, attivo e passivo; e ciascuna specie si risolve in infiniti atti. Questi moti, incontrandosi, generano ad un tempo coppie infinite di numero: sensazioni da una parte, sensibili dall'altra. Le sensazioni si dicono visioni, udizioni, impressioni olfattive, impressioni di freddo, di caldo, ecc., ed anche piaceri, dolori, desidèri, paure; e ce n'è molte altre a cui non si dà un nome. I sensibili si chiamano colori, suoni e via dicendo. Tutte queste cose si muovono, ma talune velocemente, altre lentamente. Quando, per esempio, l'occhio ed un oggetto, attivo rispetto ad esso, vengono a contatto, la visione si stacca dall'occhio ed il colore dall'oggetto; onde l'occhio diviene veggente e l'oggetto diviene colorato. Né diversamente deve dirsi delle sensazioni tattili come di tutte le altre. In breve, noi non possiamo parlare né del soggetto senziente né dell'oggetto sentito come di cose che stieno da sé e per sé, ma sempre in relazione tra loro. E questo principio s'applica così ai singoli oggetti come a quei fasci di cose, che si chiamano specie o nature. E qui Socrate chiede a Teeteto che gli sembri di questa dottrina; ma il giovanetto risponde di non intender nemmeno se il filosofo dica ciò che pensa o parli per metterlo a prova. E l'altro gli ricorda d'essere per suo conto sterile di pensieri e non vuole che aiutar lui ad esporre ciò che ha in mente. Si faccia dunque animo e risponda (XII).

E ripiglia domandando se a Teeteto non paia che di tutto s'abbia a dire lo stesso, anche del buono e del bello: che nulla è, ma tutto diviene. E poiché

Teeteto assente, Socrate gli domanda ancora che opinione si faccia dei sogni, delle malattie, della follia, vale a dire di quelle condizioni individuali o morbose, permanenti o transitorie, nelle quali le cose appaiono diverse della realtà, e se si debba riconoscere che anche qui sia vera la sentenza di Protagora: che tutto quello, che a ciascuno appare, è vero a ciascuno; e se inoltre s'abbia qualche valida prova da addurre a chi in un dato momento chiedesse se siamo desti o sogniamo. In tutti questi casi dunque sembra che ci manchi il mezzo per discernere il vero. Senonché quelli, i quali pensano come Protagora, rispondono che questi stati d'animo o di corpo son cose diverse, e le cose diverse necessariamente dissimili. Chi dorme o è malato prova una sensazione diversa e dissimile da chi è sano e sveglio; ma non per questo la sua sensazione è men vera per lui nel momento in cui la prova. Sicché, come pare, Teeteto non avrebbe errato nel concludere che conoscenza è sensazione. E siccome questa definizione è la conseguenza diretta della massima protagorea che l'uomo è misura di tutto, così questa a sua volta si fonda sul principio eracliteo del perpetuo fluire di tutte le cose. In questo modo il parto di Teeteto è pur venuto in luce; rimane a vedere se è vitale o vano; né Socrate è in grado di sodisfare sul momento la curiosità di Teodoro, il quale vorrebbe sentirlo, e subito, da lui; ma ha bisogno di richiamare l'attenzione dello stesso Teeteto sulle cose dette, giacché egli, quanto a sé, non può se non saggiare ciò che il giovane sarà per dirgli (XIII-XV).

E, intanto, si rivolge a Teodoro osservando che, se può consentire con Protagora nella massima che ciò che appare a ciascuno, quello anche è; non può non meravigliarsi ch'egli non avesse addirittura asserito che persino un animale qualunque è misura delle cose. Giacché il suo principio, che senza dubbio si estende a tutte le creature, anche le più umili, dotate di senso, elimina ogni superiorità d'intelligenza e di sapere, compresa quella di Protagora, e distrugge dalle radici la possibilità di qualsiasi discussione proficua. Quest'esordio però non piace a Teodoro. Amico di Protagora, non vorrebbe partecipare ad un'eventuale demolizione di lui; né d'altra parte opporsi a Socrate contro coscienza; e perciò lo invita a riprendere il colloquio con Teeteto (XVI).

Socrate dunque riprende la conversazione con costui, e gli domanda se non si meravigli anche lui d'essere, secondo la dottrina di Protagora, sapiente non solo al pari di qualsiasi uomo, ma anche di un dio. E Teeteto confessa che, mentre prima era rimasto convinto della verità della sentenza: che quello che a ciascuno appare, quello anche sia a colui cui appare; ora è scosso dall'obiezione di Socrate. Ma questi gli fa notare che l'improvvisa sfiducia non è che l'effetto della sua giovanile inesperienza; giacché Protagora, o chi per lui, potrebbe rispondere che ad un ragionamento bisogna contrapporre un ragionamento, non obiezioni fondate su probabilità e verosimiglianze. Occorre quindi mettersi per un'altra via, ed esaminar meglio se sensazione e cognizione sieno lo stesso. Orbene, di chi oda un linguaggio che ignora o veda caratteri esotici per lui; di chi una volta abbia imparato una cosa perché l'ha vista e la ricorda, e chiuda poi gli occhi; si potrà dire che conosca e non conosca ad un tempo? Sarebbe assurdo. Dunque sensazione non è conoscenza. Però anche una simile conclusione è prematura. Contro queste e altrettali domande capziose Protagora potrebbe ancora difendersi; ma poiché — dice Socrate — egli è morto, e i tutori, che ha lasciati delle proprie idee, tra cui Teodoro, si rifiutano di prenderne le parti, ci si proverà lui. E parlando a nome del sofista, afferma che questi anzitutto comincerebbe dal protestare contro coloro che credono di confutarlo non esponendone lealmente la dottrina e mettendogli sulla bocca delle risposte, che non sono certo quelle che avrebbe date lui. Insisterebbe poi sulla differenza d'intensità tra memoria e sensazione; e, mentre

non temerebbe di ammettere che si può conoscere e non conoscere la stessa cosa, non mancherebbe di osservare che l'uomo il quale conosce è diverso dall'uomo che non conosce, giacché ogni uomo, tramutandosi incessantemente, diventa tanti uomini quante sono le sensazioni a cui va soggetto. Sfiderebbe gli avversari a provare con argomenti seri che o le sensazioni non sono proprie a ciascuno di noi, o che, se son proprie, quello che a ciascuno appare, non sia, o meglio non diventi, vero per lui. Ed affermerebbe ch'egli è lontanissimo dal negare l'esistenza della sapienza e dei sapienti; ma che per sapienza egli intende il potere di condurre gli uomini, non già da false a vere cognizioni — il che è impossibile perché tutte le sensazioni-cognizioni son vere per chi le prova — bensì da uno stato fisico, intellettuale, morale peggiore ad uno migliore; e sapiente in ogni campo è per l'appunto chi può operare un simile cangiamento. Finché dunque la sua dottrina non sia discussa e confutata con più solide ragioni, ognuno dovrà rassegnarsi, lo voglia o no, ad esser misura di tutte le cose. Egli, Protagora, non si rifiuterebbe a discorrerne a fondo, ma chiederebbe solo d'esser trattato con benevolenza, con sincerità, con animo filosofico, non col proposito di battagliare, ma con quello di capir bene che cosa si voglia dire quando si asserisce che tutto si muove, e ciò che a ciascuno appare, quello a ciascuno è; e, movendo da questo principio, esaminare se sensazione e conoscenza sieno lo stesso o alcunché di diverso, senza giocare sulle parole che ognuno può tirare ad un senso o ad un altro nel proprio interesse (XVII-XX).

Di questo discorso in difesa dell'amico, Teodoro si compiace vivamente, e Socrate subito ne profitta per fargli notare che, se, come il sofista ha detto, la sua dottrina dev'essere esaminata sul serio, da uomini e non da ragazzi, Teodoro non può esimersi dall'intervenire nella disputa, almeno fino a che non si veda se in fatto di geometria un ignorante qualunque possa al pari di lui, Teodoro, essere la misura del vero. E Teodoro, dopo di aver tentato invano di schermirsi, è costretto a cedere, pur dichiarando che non andrà oltre il punto indicato da Socrate; e frattanto si dispone a rispondergli come può meglio (XXI).

Socrate vuole innanzi tutto riesaminare se si è avuto ragione o torto di censurare il ragionamento che faceva ognuno bastevole a se stesso; e se nel giudicare del meglio e del peggio ci sia chi vale di più e chi meno. Questo se l'erano essi concesso da sé a nome di Protagora; ma avevano poi il diritto di farlo? Si cerchi dunque di appurarlo da lui medesimo. Ora, egli afferma che ciò che pare a ciascuno, questo anche è; ma a tutti gli uomini pare che nel mondo ci sia chi sappia di più e chi meno, e che chi sa, ha opinioni vere; chi ignora, opinioni false; sicché, anche ammettendo con Protagora che tutti abbiano opinioni vere, si dovrà ammettere — e dovrà ammetterlo lo stesso Protagora — che opinino con verità anche quelli i quali opinano che non tutti hanno opinioni vere. « E allora, se è vero che tutti hanno opinioni vere, anche quelli i quali pensano che taluni o molti non hanno opinioni vere; necessariamente questi taluni o molti non potranno avere opinioni vere »[2]. Inoltre l'esperienza d'ogni giorno c'insegna che gli uomini si giudicano a vicenda; che la maggioranza condanna la sentenza di Protagora; che quindi, se la sua opinione è vera per lui, sarà falsa per altri, e tanto più falsa quanto maggiore è il numero di quelli che la stimano tale. Che più? Lo stesso Protagora, credendo che tutti opinino vero, dà ragione anche a chi crede che egli opini falso; e così questa unanimità di dissenso da lui, non è rotta nemmeno da Protagora stesso. Senonché forse — osserva da ultimo Socrate — tutto ciò non è che vaniloquio; e se Protagora, che certo ne sa più di noi, potesse metter fuori la testa dal sepolcro, ce lo proverebbe facilmente. Ma noi non possiamo che servirci de' nostri mezzi e dire quello che pensiamo. E quello che pensiamo è che nel mondo, per consenso di tutti, ci sono sapienti ed insipienti.

Ma non basta. Concediamo che nelle cose sensibili quello che appare a ciascuno, in realtà sia; concediamo che le cose calde, fredde, aspre, ecc. sieno a ciascuno tali, quali gli paiono; concediamo altresì che perfino negli affari pubblici sia onesto o turpe, giusto o ingiusto quello che tale pare a ciascuna città; siamo perciò forse autorizzati ad ammettere che altrettanto accada anche di quelle cose, che implicano un giudizio circa i loro effetti? che le cose che ciascuno, per esempio, giudica salubri, sieno in realtà tali? che le leggi, che una città reputa a sé utili, debbano poi col fatto riuscirle tali? E quanti pur non dividono in tutto le idee di Protagora, non negano che a questo proposito, tra le cose del primo genere e quelle del secondo, si debba fare una distinzione, ed anzi esplicano la loro sapienza a un dipresso così... Ma ecco che da un discorso ne scoppia un altro, anche più grave (XXII-XXIII 172 b).

Qui l'osservazione di Teodoro: che essi sono ben padroni del loro tempo, dà modo a Socrate d'abbandonarsi alla lunga digressione sulla libertà e sulla superiorità di quelli che vivono la vita interiore del pensiero di fronte a quanti, schiavi delle loro passioni e delle loro ambizioni, logorano le proprie forze nelle beghe e nelle lotte di una esistenza tormentata e malvagia (XXIII 172 c-XXV).

Ripigliando quindi il discorso dal punto in cui l'aveva interrotto, Socrate ricorda come anche quelli, i quali ammettono che l'essere s'identifichi col divenire e ciò che via via pare giusto a ciascuno, tale anche sia per colui a cui pare; non osino applicare codesto principio a ciò che può produrre del bene e riuscire utile, a ciò, per dirla altrimenti, che implica una valutazione dell'avvenire. E ne adduce esempi. Uno Stato può darsi delle leggi che stima benefiche; un uomo può credere che il calore di cui soffre sia indizio di febbre; un altro può pensare che un discorso da recitare in tribunale sia destinato a suscitare una grande commozione; eppure in tutti questi casi è possibile che le previsioni non si verifichino. E perché? Perché, anche ad ammettere che ogni uomo sia buon giudice delle impressioni, sensazioni e cognizioni presenti; non si può disconvenire che solo chi sa è miglior giudice delle conseguenze future. E tralasciando altre prove, che — dice — si potrebbero addurre, è chiaro che, almeno sotto questo riguardo, non ogni opinione nascente da una sensazione è conoscenza (XXVI-XXVI 179 c).

Più difficile invece è dimostrare che la sensazione o percezione presente di ciascuno non sia sempre vera, non sia, cioè, conoscenza. Comunque, sarà bene affrontare la posizione più da vicino, per vedere se il principio sui cui si fonda, della mobilità dell'essere, resista davvero a tutti gli attacchi. Su questo punto — lo conferma a sua volta Teodoro — la lotta è oltremodo ardente, giacché i numerosi amici d'Eraclito difendono la dottrina del moto con grande vigore. Ma poiché anch'essi, in moto continuamente come la teoria che professano, non ci offrono presa; occorre che ci proviamo a mettercela davanti come un problema da esaminare da noi. Orbene, questa teoria è antichissima; ma i primi sapienti la velarono di forme poetiche; i moderni la spiattellano per accaparrarsi l'adesione di tutti, perfino dei più incompetenti. E mi scordavo — aggiunge Socrate — di notare che sono appena pochi quelli che, come Parmenide e i suoi, vi si oppongono, affermando l'immobilità dell'essere. Noi dunque ci troviamo di mezzo ai due campi, e dobbiamo deciderci per gli uni o per gli altri. Ma, dacché abbiamo cominciato da questi partigiani del moto, seguitiamo a scrutinarne la dottrina. Il moto, dicono, è principio di tutto; e sta bene. Ma il moto è di due specie, di traslazione e d'alterazione; ed essi stessi non possono negare che tutte le cose si muovano in entrambi questi modi; altrimenti dovrebbero per necessità concedere che, se le cose si movessero in uno solo dei due, nell'altro starebbero ferme. Ed ora richiamiamoci al pensiero la dottrina delle sensazioni e delle qualità che si muovono tra il soggetto e l'oggetto. Se queste qualità si trasferissero senza alterarsi, noi potremmo asse-

gnar loro dei nomi; ma dacché, mentre si muovono, si alterano, non è possibile nemmeno denominarle come si dovrebbe. Altrettanto si verifica d'ogni sensazione: non si può dire piuttosto vedere che non vedere, udire che non udire, conoscere che non conoscere. La definizione dunque che conoscenza è sensazione si converte nell'altra che conoscenza è non conoscenza. Così il principio del moto, assunto a base di questa definizione, ci si scopre fallace, giacché ogni risposta, affermativa o negativa, è o diventa vera, il che è quanto dire che è o diventa falsa; e bisognerebbe inventare un linguaggio nuovo per esprimersi in conformità di codesta dottrina. In questo modo — conclude Socrate — ci siamo liberati non solo di Protagora e della sua massima: che ogni uomo è misura d'ogni cosa, ma anche della definizione: che conoscenza è sensazione, fin dove per lo meno si fonda sul principio del perpetuo fluire (XXVI 179 c-XXVIII).

Esaurita questa parte, Teeteto manifesta il desiderio che sia discussa anche l'opinione opposta di Parmenide. Ma Socrate se ne schermisce; c'è ancora da dire intorno alla conoscenza e non bisogna rinunziarvi. A questo punto Teodoro, come s'era convenuto, è lasciato libero; e la conversazione è ripresa con Teeteto, a cui Socrate, nell'intento di confutare direttamente la definizione che conoscenza sia sensazione, chiede se gli sembri più esatto dire che noi vediamo con gli occhi o mediante gli occhi, che udiamo con gli orecchi o mediante gli orecchi; e il giovanetto si risolve per la seconda forma. Ora — continua Socrate — le sensazioni in noi non rimangono indipendenti l'una dall'altra; c'è qualche cosa verso cui convergono tutte, qualcosa con cui noi percepiamo ciò che vediamo mediante i nostri occhi o udiamo mediante i nostri orecchi; qualcosa insomma che ci permette di vedere e udire ad un tempo, e degli oggetti visti o uditi notare l'essere, l'unità, la pluralità, la somiglianza, la diversità, ecc. Quale è dunque quest'organo o potere centrale col quale ci rendiamo conto delle singole percezioni? Teeteto risponde che è l'anima; e la risposta desta la gioiosa ammirazione di Socrate. Ci sono dunque — egli conferma — cose che l'anima, la mente, percepisce da sé senz'aiuto del corpo, per via di comparazioni e giudizi; e se le sensazioni appartengono a tutti gli esseri viventi fin dalla nascita; la facoltà di comparare, di opinare, di giudicare non appartiene che agli uomini, e si acquista lentamente e non sempre da tutti. La sensazione, anche se presente, non raggiunge l'essere, manca di verità e non è conoscenza, che consiste non già nelle impressioni sensibili, ma nelle conclusioni che la mente ne trae. La sensazione dunque, anche se presente, non può esser conoscenza. E così noi, se non abbiamo trovato ciò che cercavamo, vale a dire che cosa sia conoscenza, abbiamo almeno trovato che non si debba cercarla nella percezione sensibile, sì bene in quella operazione dell'anima, qualunque nome le si dia, quando l'anima da sé s'occupi degli enti. Ma questa operazione — risponde Teeteto — si chiama opinare o giudicare. Verissimo — replica Socrate — e allora cancelliamo tutto e ricominciamo da capo. Che è conoscenza? (XXIX-XXX).

Asserire — risponde Teeteto — che ogni opinione sia conoscenza, non si può, perché c'è anche opinione falsa. Ma credo di poter dire che conoscenza è opinione vera. Tu dunque — osserva Socrate — distingui tra opinione vera e opinione falsa. Ma è poi indiscutibile che esista opinione falsa, e come? Se esaminiamo il problema dal punto di vista soggettivo della conoscenza, pare non ci sia, perché, posto che ciascuna cosa o si conosce o non si conosce; chi scambiasse, opinando, una cosa che conosce per un'altra che anche conosce, conoscerebbe ed ignorerebbe nel medesimo tempo, il che è assurdo; né si può scambiare ciò che si conosce con ciò che non si conosce, perché ciò che non si conosce non è presente alla mente, e non è quindi opinabile. Poiché per questa via non si spunta, esaminiamo il problema per un'altra

via, per quella oggettiva dell'essere. Chi opina ciò che non è, opina falso. Ma è mai possibile opinare ciò che addirittura non è né assolutamente né relativamente a qualche altra cosa? Si può, per esempio, vedere o udire, ma non vedere o non udir nulla? Anche questo è assurdo. Se si vede o si ode anche una cosa, si vede e si ode una cosa che è. Si potrebbe tuttavia opinare che una cosa che è, sia un'altra che egualmente è. Ma se i due concetti sono insieme presenti nella mente, cioè si conoscono entrambi, come si può scambiare una cosa che si conosce con un'altra che parimenti si conosce? Chi, avendo in mente il concetto del bello e del brutto, o del bue e del cavallo, ha mai detto anche a se stesso che il bello è brutto e che il bue è cavallo? E se per contro uno ha in mente una cosa sola, come mai potrebbe opinare che questa sia un'altra che non ha in mente e che perciò non opina in nessun modo? (XXXI-XXXII).

Non bisogna per altro rinunziare ancora alla ricerca. Giacché — nota Socrate — ove si dovesse concludere che opinione falsa non esista, s'andrebbe incontro a molte conseguenze assurde. E tenta un'altra spiegazione. Se l'errore è impossibile tra conoscenza e conoscenza e tra sensazione e sensazione presente, non è forse impossibile nell'incontro tra una conoscenza ed una sensazione presente. Uno, poniamo, vedendo di lontano e in modo poco distinto una persona che conosce o anche non conosce, può scambiarla per un'altra che conosce e cadere in errore. A spiegare simili casi, è introdotto il paragone del blocco di cera dove sono impressi ricordi e sensazioni e pensieri. Ma se è così, non dovrebbe mai verificarsi l'errore, quando la mente non opera che su semplici astrazioni. Eppure chi, sebbene sia un aritmetico provetto, sbaglia, per esempio, sommando due numeri astratti, commette appunto un errore di codesto genere. Donde si deve concludere che o non si dà opinione falsa o si può non conoscere ciò che si conosce, il che pareva e pare inammissibile (XXXIII-XXXV).

Poiché neppure questa spiegazione sodisfa, Socrate ne studia una quarta, proponendo che si definisca il conoscere non già, come si suole, aver conoscenza, ma posseder conoscenza; in altri termini distinguendo le conoscenze in potenziali ed attuali. E chiarisce il suo pensiero con una nuova immagine. La mente umana possiamo figurarcela come una gran gabbia, vuota dapprima, ma che l'uomo riempie via via di volatili d'ogni sorta, ossia di tutte quelle cognizioni di cui successivamente s'arricchisce. Finché queste cognizioni rimangono nella gabbia, si può ben affermare che l'uomo le possieda (in potenza), ma non le abbia (in atto). Ma quando ha bisogno di richiamarsene qualcuna alla mente, quando, per così dire, stende la mano per afferrare qualcuno di codesti volatili che possiede, egli può per isbaglio prenderne uno in cambio d'un altro, e così trovarsi dinanzi alla mente una conoscenza che non gli serviva in cambio di quella che cercava. Anche il provetto aritmetico, a cui s'accennava, pur conoscendo tutti i numeri, nel momento di calcolare, non si sottrae ad un tal rischio. In questo modo, è vero, si evita l'assurdo di concludere che si possa non possedere quello che si possiede, cioè non sapere quello che si sa; ma si evita poi un'obiezione anche più grave? Se è conoscenza quella che l'uomo ha nelle mani, ossia dinanzi al pensiero, come può averla presa per isbaglio? Per dirla altrimenti, come può la conoscenza esser causa d'errore? Tanto varrebbe dire che l'ignoranza può farci sapere o la cecità vedere. Che se, come suggerisce Teeteto, s'immagini che ci sieno anche delle ignoranze svolazzanti tra le conoscenze, come potremmo, avendo in atto, presente al pensiero, un'ignoranza, confonderla con una cognizione? O si dovrà ricorrere ad un'altra gabbia o ad un altro blocco di cera, in cui sieno contenute o impresse cognizioni di conoscenze e d'ignoranze? Ma in questo modo non si finirebbe più, e non si riuscirebbe che a rendersi ridicoli con paragoni che non chiariscono nulla. Dopo tutto — conclude Socrate — forse il nostro torto è d'aver voluto indagare che

cosa sia opinione falsa prima d'aver appurato che cosa è conoscenza. E allora rifacciamoci da capo. Com'altro potremmo definirla? Quanto a me — risponde Teeteto — io non so che ripeterti la definizione che ne ho già data: conoscenza è opinione vera. Ma Socrate la scarta in poche parole, dimostrandone l'inconsistenza con l'esempio di ciò che si verifica ogni giorno ne' tribunali, dove *l'opinio ex auditu* si sostituisce, e con ragione, alla *scientia de visu* (XXXVI-XXXVIII 201 c).

Senonché qui Teeteto ricorda d'aver sentito da un tale definire la conoscenza come opinione vera accompagnata da ragione; giacché — — egli soggiunge — se sono inconoscibili le cose irrazionali, le razionali sono perciò stesso conoscibili. Socrate identifica questa dottrina con un'altra da lui udita, qualificandole entrambe per sogni: che, a differenza de' nessi, gli elementi di tutte le cose sono irrazionali ed inconoscibili, capaci d'essere nominati soltanto, non d'essere ragionati o definiti, perché la definizione, in quanto conclude un ragionamento, è combinazione di vocaboli, come le cose sono combinazioni di elementi. E la definizione, riferita ora da Teeteto, pare abbia per sé tutta l'apparenza del vero. Però rimane un punto su cui Socrate ha ancora qualche dubbio. È poi vero che i nessi sieno conoscibili, ma gli elementi no? E qui con un lungo ragionamento il filosofo induce Teeteto a convenire che l'elemento non è men conoscibile del nesso. Ciò per altro — egli osserva — non deve farci dimenticare il soggetto principale della indagine: l'esame dell'ultima definizione di conoscenza. In essa la parola ragione non può che avere uno di questi tre significati:

1° espressione d'un pensiero mediante parole. Ma questo lo fa chiunque parla e non implica conoscenza;

2° enumerazione delle varie parti d'un complesso. Ma anche questo si può far bene in certi casi, male in altri; e non ci dà la sicurezza della scienza;

3° indicazione della differenza caratteristica d'un oggetto. Ma anche così non si va oltre la vera opinione, giacché non può esserci vera opinione di nessuna cosa, se essa prescinde da ciò che costituisce la differenza caratteristica di quella tal cosa.

E il colloquio, sospeso a questo punto, ma per essere ancora ripreso, termina apparentemente senza una conclusione positiva. Senonché Teeteto ci avrà per lo meno guadagnato di modestia, perché in avvenire non crederà di sapere quello che ignora (XXXVIII 201 d-XLIV).

Questa conversazione di Socrate con Teeteto e Teodoro è preceduta da un proemio, assai notevole per più riguardi e sul quale avrò occasione di tornare. Intanto esso, oltre ad essere un omaggio reso da Platone ai suoi amici Euclide e Teeteto, e l'unico esempio d'un prologo in forma drammatica premesso ad un dialogo egualmente in forma drammatica, ci fornisce due date importanti: quella del tempo in cui sarebbe avvenuta questa conversazione di Socrate con Teeteto — tempo precisato anche meglio dalle ultime parole di Socrate — e l'altra del giorno in cui Euclide nella sua casa di Megara avrebbe fatto dar lettura all'amico Terpsione dei ragionamenti che egli aveva curato di riprodurre fedelmente per iscritto. La prima di queste date non solleva dubbi; non così però la seconda. Giacché di battaglie o combattimenti presso Corinto o sull'istmo, in cui furono impegnati opliti ateniesi, ne avvennero tanto all'inizio della guerra, detta appunto di Corinto, nel 394 (battaglia di Nemea) tra gli Ateniesi e gli Spartani, quanto più tardi, nel 368, tra i Tebani e gli Ateniesi sotto la guida di Cabria. Ora nel 399, anno della morte di Socrate, Teeteto, stanto al ritratto che ce n'ha lasciato Platone, era appena un giovanetto (μειράκιον), di non più forse che diciassette anni; sicché non par verosimile che nel 394, in età di ventidue anni all'incirca, potesse esser divenuto un matematico insigne così da giustificare pienamente e la previsione di Socrate e le lodi che i due Megaresi gli tributano a gara. Non è quindi meraviglia che la mag-

gioranza degl'interpreti propenda oggi per crederlo caduto in qualcuno dei combattimenti del 368 [3].

Naturalmente con questa data si connette anche quella della composizione del dialogo; e su questo punto i dotti si son divisi in due campi. I più antichi, fino allo Zeller [4], movendo soprattutto dal contenuto del dialogo, lo ritennero composto circa il 390 o poco dopo, mentre i più recenti, e per ragioni stilistiche e per qualche manifesta allusione a fatti posteriori (qual è soprattutto l'accenno all'elogio d'un tiranno in 174 d), lo ravvicinarono ai dialoghi dell'ultimo periodo e lo credettero di poco, o di non molto, anteriore al *Sofista*, al quale si collega per l'intervento di Teeteto, e che non è probabilmente anteriore al 366.

In così notevole divergenza d'opinioni il nostro A. Chiappelli in un suo acuto studio del 1904 [5] emise l'ipotesi che il *Teeteto* — e non esso solo tra' dialoghi platonici — potesse essere stato oggetto d'una doppia redazione da parte del filosofo-artista. Secondo il Chiappelli, la parte sostanziale del dialogo, vale a dire la critica così vivace della teoria di Protagora (morto nel 411) con gli attacchi contro Antistene (che nel 368 forse non era più vivo), difficilmente spiegabile in un tardo periodo della vita di Platone, s'intende assai bene quando si collochi la prima stesura del dialogo in un tempo nel quale l'autore doveva schiudersi una propria via in competizione coi suoi emuli e con le altre scuole contemporanee. S'aggiunga che a convalidare un tale sospetto concorrono altre circostanze messe egualmente in rilievo dal Chiappelli, quali, per esempio, l'indagine elementare sul concetto del sapere, il metodo prettamente socratico della disputa, la parte di protagonista, tuttora attribuita a Socrate, a differenza di ciò che si verifica negli ultimi dialoghi; l'insistenza di Socrate nell'affermare la propria sterilità intellettuale che, se è più conforme al carattere storico dell'uomo, è men conciliabile con l'evoluzione che esso carattere aveva subìto nel *Convito* (probabilmente del 367) e con l'intensa operosità didattica di Platone dopo la fondazione della sua scuola. Né sono senza importanza certi accenni del prologo, nel quale Platone, che certo parla per bocca di Euclide, par che si proponga di metterci egli stesso sulla via buona. Difatti le parole, con cui Euclide enumera le molte cure spese per giungere ad un'esatta e compiuta riproduzione del colloquio, sono oltremodo significative, non solo perché mirano a darci una garanzia della fedeltà con cui si studiò di raccogliere e fissare le parole del maestro; ma anche, e più, perché attestano la genesi del dialogo e le fasi successive della sua elaborazione. Da ultimo l'avvertenza di avere omesso quegl'incisi fastidiosi nel corso della conversazione, non è, si può credere, un accenno, abbastanza trasparente, alla trasformazione del dialogo da narrativo in drammatico? D'altra parte il meraviglioso brano, in cui alla vita dell'uomo rotto agli affari è contrapposta quella del filosofo che vive e si muove in un mondo ideale — brano che Platone, secondo il Chiappelli, avrebbe trovato modo di fonder meglio nell'economia del dialogo, se l'idea gliene fosse nata nel momento in cui lo componeva di getto [6] — dov'è ora, rivela — e Platone medesimo lo confessa — il suo carattere di digressione; e col suo tono di discorso d'un vecchio ad un vecchio, coi suoi accenti d'accorata mestizia ed in particolare con la sua allusione sicura ad un fatto storico di data ben più recente, non poté essere scritto se non quando Platone era già parecchio innanzi negli anni. Né le osservazioni di lingua e di stile, che hanno indotto gli studiosi più recenti ad attribuire il *Teeteto* all'ultimo periodo dell'attività letteraria del filosofo, possono, mi pare, valere come una prova decisiva, contro l'ipotesi d'una tarda revisione del dialogo. Giacché è ovvio che una mente così vigile e sempre in moto, ed uno stilista così incontentabile come Platone, tornando a distanza di più d'un ventennio sul proprio lavoro, avesse introdotto anche nella forma quelle modificazioni, che il gusto e la pratica dello scrivere gli avevano rese abituali.

Questa geniale congettura del Chiappelli che conciliava delle opinioni così discordanti, sostenute con ragioni suppergiù di egual peso da una parte e dall'altra, fu, in sostanza, confermata dalla testimonianza d'un commentario anonimo del *Teeteto* scoperto in un papiro egiziano e pubblicato nel 1905[7]. L'ignoto e tardo interprete, sul principio del suo scritto, ci dà una notizia della quale egli stesso non misurava l'importanza come indicazione del modo di comporre di Platone[8]. Ecco le sue parole: « Esiste < del dialogo > anche un altro proemio, alquanto freddo, suppergiù d'un egual numero di linee, che comincia: ' Ragazzo, porti tu il discorso intorno a Teeteto? '. Il < proemio > genuino invece è quello che comincia: < ' Torni > proprio ora, Terpsione? '. E pare che < Platone > avesse < dapprima > reso drammatica la conversazione di Socrate ragionante con Teodoro e Teeteto; e quindi, poiché presentava molte difficoltà, v'aggiunse il proemio in cui Euclide comunica a Terpsione la narrazione scritta delle cose che aveva udite da Socrate. Euclide era uno degl'illustri Socratici, e fu il fondatore della cosiddetta Scuola megarica, che più tardi assunse un indirizzo alquanto sofistico. Platone dunque dedicò l'importante dialogo a persona di valore. Non si < creda > perciò alla ragione ch'egli adduce: affinché non impacciassero quegl'incisi: ' Ed io dissi ', ' Ed io ripresi '; e di colui che rispondeva: ' Lo ammise ' e ' Non ne convenne '; giacché in molti casi egli si servì di questa forma d'esposizione e non vi trova alcun impaccio »[9]. — Ora in questo brano, se io non m'inganno, bisogna distinguere due parti di ben diverso valore: la prima, in cui lo scoliaste ci attesta l'esistenza d'un proemio diverso, ripudiato più tardi da Platone, e accenna ad un rifacimento del dialogo in forma drammatica, la seconda in cui afferma che non merita fede la dichiarazione del filosofo sul motivo, per il quale aveva stimato preferibile la forma drammatica alla narrativa; e se questa non ha che il valore d'una congettura, e d'una congettura arbitraria[10], assai più importante è la prima, nella quale lo scrittore, sia pure citando di seconda o di terza mano, enuncia fatti che evidentemente desumeva dalla tradizione letteraria. Riconosco che le parole del testo, in cui io vedo un accenno ad un rifacimento del dialogo, non sono chiarissime, e che la frase da me tradotta: « Sembra che < Platone > avesse < dapprima > reso drammatica la conversazione, ecc. » (Ἔοικε πεποιηκέναι μὲν δραματικὸν τὸν διάλογον — alla lettera: « Sembra < Platone > aver fatto drammatico il dialogo ») possa intendersi anche della originaria redazione del *Teeteto*, possa, cioè, intendersi nel senso che esso fin dall'origine avesse avuto forma drammatica; ma non credo che sia l'interpretazione più consona alle parole del testo. Se il dialogo non era stato oggetto d'alcuna modificazione, perché accennare alla forma di esso? Perché soprattutto mettere in così stretto rapporto questa proposizione con quella che segue, come dimostra non solo il μέν che s'accompagna al πεποιηκέναι, ma le particelle εἶτα ἐπεί « quindi poiché », con cui è introdotta la frase successiva? Ritengo perciò col Valgimigli[11] che il πεποιηκέναι non possa riferirsi che alla nuova redazione, e che le « molte difficoltà » o i « molti imbarazzi » (i πολλὰ ἄγκυλα del papiro) che determinarono la sostituzione d'un prologo all'altro, dovessero « essere venuti fuori appunto dalla redazione nuova in relazione col prologo antico ».

Io non m'illudo davvero di poter pronunciare una parola decisiva su una questione in cui dissentono i più insigni interpreti di Platone. Credo però — e mi sia consentito di dirlo — che, se si può discutere come e fino a che punto Platone avesse modificato il disegno e la trama del primo *Teeteto*, non si può negare che la tesi di quelli che vedono nel dialogo, quale noi lo leggiamo, una redazione rimaneggiata, e rimaneggiata a distanza di anni, dall'autore, sia la più plausibile e la meglio documentata[12].

Ora, che Platone, rifacendo il dialogo, ne rifacesse anche il prologo, è perfet-

tamente naturale. Ma da quale circostanza fu indotto a tornare sulla propria opera, ed in particolare ad infondere un maggior calore nel tono del proemio? Qui evidentemente non si può che lavorare di fantasia, non si può che proporre qualche congettura; e se questa, per la quale mi decido, non parrà abbastanza fondata, me ne conforterò col pensiero che non è la prima né sarà l'ultima.

Io dunque suppongo — dovrei dire: immagino? — che Platone, circa il 390 o non molto dipoi, avesse scritto il dialogo in forma narrativa, corredandolo del prologo che comincia: « Ragazzo, porti tu il discorso intorno a Teeteto? ». In questo prologo — nel quale non sappiamo con sicurezza se figurasse, o no, Euclide — è però ovvio che si parlasse con lode del giovanissimo interlocutore di Socrate, e s'accennasse alla predizione del filosofo, che ben poteva essersi, in parte almeno, realizzata, giacché a quel tempo Teeteto, se non era divenuto quel matematico illustre che divenne più tardi, poteva o doveva aver già dato tali prove delle sue attitudini nel campo della geometria da destare l'ammirazione di quanti lo avevano familiare, tra' quali era in primo luogo Platone.

Più tardi, anzi molto più tardi, questi, tornato dal suo secondo viaggio in Sicilia, apprese la grave notizia della scomparsa dell'amico; e profondamente addolorato, ne trasse occasione per ripigliare il dialogo, modificarne la forma, e sostituirvi il nuovo preambolo, dando com'era naturale, sotto la penosa impressione del momento, un maggior calore all'elogio d'un uomo che, giunto al vigore dell'età, aveva potuto pienamente giustificare la previsione di Socrate; e, morendo da valoroso per la patria, lasciava nella storia della scienza un'orma incancellabile. E ho detto: morendo per la patria, giacché, se Platone col suo squisito senso artistico, non lo dice espressamente, è senza dubbio questa l'impressione che le commosse parole del proemio suscitano nell'animo di chiunque lo legga senza preconcetti.

Il *Teeteto* è l'ultimo dialogo nel quale brillano le grandi qualità artistiche di Platone. Per qualche particolare esso si connette col *Menone*, mentre, soprattutto per la scena, ricorda il *Liside* e il *Carmide;* ma né l'uno né l'altro di questi giovanissimi interlocutori di Socrate, che pur ci sono dipinti in modo così attraente, riuniva in sé, al pari di Teeteto, tutte quelle doti di mente e d'animo da lasciar presagire l'uomo superiore e il vero filosofo, come l'intendevano gli antichi.

Teeteto, che fisicamente somigliava a Socrate, c'è ritratto anche intellettualmente e moralmente come il riflesso giovanile di lui. E noi possiamo figurarci che, a prescindere dai tratti del volto, quale in questo dialogo appare Teeteto a Socrate, tale dové sembrargli il giovane Platone, quando la prima volta entrò nel circolo dei suoi amici.

Teodoro godeva fama d'essere un matematico di valore. Era nativo di Cirene, dove Platone lo aveva conosciuto e ne aveva seguìto gl'insegnamenti. Di carattere buono e mite, amico ad un tempo di Protagora e di Socrate, non vuole sentire dir male del primo, ma non osa contradire il secondo. Non estraneo alle speculazioni filosofiche, ma non avvezzo alla dialettica socratica, mostra la « ripugnanza dell'uomo maturo e di scienza... a stare a sindacato di Socrate. E come spicca la sua voglia di mutar modo di discorso, quando Socrate entra in quella maravigliosa dipintura dell'uomo di studio contrapposto all'uomo d'affari! Vorrebbe che continuasse a quel modo, cioè non sottilizzando sulle risposte che gli si danno, e mostrandole l'una dopo l'altra vane, ma esponendo largamente concetti alti e suoi » [13]. E quanto è vivo e spontaneo il suo elogio di Teeteto! S'intravvede come egli abbia intuito — e se ne compiaccia — la genialità d'un alunno destinato a superare il maestro.

La figura morale di Socrate grandeggia in questo come negli altri dialoghi in cui ci è rappresentato nei momenti culminanti della sua esistenza. Egli è piena-

mente consapevole dell'azione che esercita sui giovani, è convinto di adempiere una missione divina, ed è perciò, checché gli costi, risoluto a continuare per la sua via. L'arte ostetricia, di cui a ragione si vanta, non è in fondo che il modo onde « un'indole filosofica ne sveglia un'altra »[14]. Così egli domina sempre la discussione, anche quando non ne ha l'aria; e attraverso le apparenti divagazioni la indirizza abilmente verso il fine che si propone di raggiungere. Ma il centro luminoso e « più specialmente umano »[15] del dialogo è costituito dalla digressione sulla superiorità della vita del pensiero come contrasto alla vita del senso. Il vecchio filosofo, che non ignora quante avversioni, e da lunghi anni, si sieno venute accumulando sul suo capo; che conosce le arti e la potenza dei suoi nemici; che sa quanto poca presa abbia sulla moltitudine il linguaggio della verità; nel giorno stesso del supremo cimento, non solo discorre con l'amabile serenità, che gli è abituale trattando coi giovani, d'un arduo problema filosofico, ma non trascura l'occasione d'esprimere il suo disprezzo per quella vita d'astuzie, di compromessi, di dedizioni che uomini, quali il Callicle del *Gorgia* consideravano come la più alta manifestazione di abilità e di sapere. Socrate prevede, e lo aveva previsto da tempo, quello che lo attende. Ma come nel *Gorgia,* ha detto che l'importante per l'uomo non è vivere, ma viver bene, così qui afferma che il dovere del saggio è fuggire al più presto da questa terra per assomigliarsi, quanto è possibile, all'esemplare divino.

Per un uomo d'una così profonda religiosità si capisce come la morte non sia che un incidente trascurabile, che non può punto influire né sulle sue convinzioni né sul corso della sua condotta nella vita.

EUCLIDE, TERPSIONE [1]

I. *Eu.* Torni ora di villa, Terpsione, o sei qui da un pezzo?

Ter. Da un bel pezzo. Anzi ti cercavo per la piazza, e mi meravigliavo di non riuscire a trovarti.

Eu. Difatti non ero in città.

Ter. O dove?

Eu. Scendevo per la via che mena al porto [2], quando mi sono imbattuto in Teeteto, che portavano da Corinto, dal campo, ad Atene.

Ter. Vivo, o morto?

Eu. Più morto che vivo. Sta purtroppo assai male; e non solo per le ferite, ma anche più perché colpito dal morbo che serpeggia nell'esercito.

Ter. Che! la dissenteria?

Eu. Appunto.

Ter. Oh, quale uomo dici in pericolo di vita!

Eu. Un valentuomo davvero, Terpsione; poiché anche ora udivo da taluni farne le maggiori lodi per la sua condotta nella battaglia.

Ter. E non è punto strano. Anzi, ben più mi meraviglierei se non fosse così. Ma come mai non s'è fermato qui, a Megara?

Eu. Aveva fretta di giungere a casa. E per quanto io ne lo avessi pregato e glielo avessi consigliato, non ha voluto. Sicché, dopo d'averlo accompagnato un tratto, nel ritornarmene, mi sono ricordato di Socrate, e sono stato preso da meraviglia come anche a proposito di costui, non meno che in altri casi, egli avesse divinato giusto. Difatti, poco prima della morte, credo, Socrate ebbe modo d'incontrarsi in Teeteto, ch'era un giovanetto; e, standoci insieme e ragionando con lui, rimase vivamente ammirato della sua natura; e allorché poi io mi recai ad Atene, mi riferì i discorsi che aveva avuti con lui, degnissimi d'essere uditi; e soggiunse che quel giovanetto sarebbe immancabilmente divenuto un uomo illustre, se fosse giunto ad età virile.

Ter. Ed aveva ragione, pare. Ma quali furono questi ragionamenti? Potresti riferirmeli?

Eu. No, per Zeus, non potrei, almeno così a mente. Ma ne presi allora, appena tornato a casa, certi appunti; e dopo, con comodo, a misura che me ne rammentavo, li venivo scrivendo; e poi, quante volte capitavo ad Atene, via via interrogavo Socrate su' punti che non ricordavo; e, tornato qui, correggevo. Sicché posso dire d'avere, riprodotto per iscritto, suppergiù tutto il ragionamento.

Ter. È vero: questo te l'ho sentito dire anche altre volte. E, appunto, volevo sempre chiederti di mostrarmelo, ma ho indugiato fin qui. Ebbene, che cosa c'impedisce di riandarlo ora? Quanto a me, ho pure un gran bisogno di riposarmi, giacché torno dalla campagna.

Eu. Ma sicuro, anch'io ho accompagnato Teeteto fino ad Erineo [3], sicché neppure a me non dispiace un po' di riposo. Andiamo dunque <a casa>: e mentre noi ci riposiamo, il servo ce ne darà lettura.

Ter. Benissimo [4].

Eu. Il libro, Terpsione, eccolo qui. Però il dialogo io lo scrissi, non come

Socrate me lo riferì quando me lo riferiva, ma come se egli ragionasse proprio con quelli con cui diceva d'aver ragionato. Ed erano, diceva, il geometra Teodoro e Teeteto. Affinché dunque nello scritto non creassero impacci quelle indicazioni tra un discorso e l'altro, sia quando di sé Socrate, per esempio, diceva: « Ed io dissi », ovvero: « Ed io ripresi »; sia quando dell'interlocutore diceva: « Lo ammise » o « Non ne convenne »; perciò, tolte via queste indicazioni, scrissi il ragionamento come se Socrate parlasse addirittura con quelle persone.

Ter. E non hai avuto torto, Euclide.

Eu. Ma su, ragazzo, prendi il libro e leggi.

SOCRATE, TEODORO, TEETETO.

II. *So.* Se, Teodoro, più a cuore mi stessero le cose di Cirene, io ti domanderei di esse e delle persone di colà, se ci sieno lì pure de' giovani che attendono con ardore allo studio della geometria o di qualsiasi altra scienza [5]. Senonché ora... quelli, in realtà, io li ho cari meno di questi nostri; e de' nostri giovani a preferenza mi preme di sapere quali ci lascino sperare di poter divenire un giorno insigni. Questo è ciò ch'io e cerco d'indagare, per quanto posso, da me stesso e su cui interrogo quegli altri, co' quali vedo che i giovani si trovino insieme volentieri. Ora, quelli che frequentano la tua compagnia non son pochi davvero, e giustamente, poiché tu sei uomo di gran merito, oltreché per il resto, soprattutto per le tue cognizioni geometriche. Se, dunque, ti sei imbattuto in qualche giovane di valore, avrei caro di saperlo.

Teo. Ma sì, Socrate, val bene la pena e ch'io ti dica e che tu sappia in qual giovanetto io mi sia imbattuto tra' vostri concittadini. Se fosse bello, avrei gran ritegno a parlarne, perché temerei che da qualcuno si potesse sospettare ch'io ne fossi invaghito; ma ora — e ti prego di non volermene — non è bello; e con quel suo naso rincagnato e gli occhi sporgenti — l'uno e gli altri, del resto, meno di te — ti somiglia; e posso parlarne con la coscienza tranquilla. Sappi dunque che di quanti giovani ho mai incontrati — e ne ho avvicinati tanti! — non ne ho mai conosciuto un altro di così meravigliosa natura. Perché uno che avesse tanta facilità d'apprendere, quanta è difficile trovarne in altri, e fosse insieme d'un carattere straordinariamente mite e per di più d'una fortezza d'animo a tutta prova; io, per me, non credevo che potesse esserci, né vedo che ci sia. Difatti quelli che, come lui, hanno ingegno acuto, animo alacre e memoria tenace, sono anche per lo più assai corrivi all'ira; e nella loro foga incomposta si lasciano trasportare in qua e in là come navi senza zavorra, e sono per natura più furiosi che coraggiosi, mentre d'altro lato quelli, che hanno carattere più posato, affrontano gli studi con una certa fiacchezza e dimenticano assai facilmente. Costui, al contrario, ne' suoi studi e nelle sue indagini procede in modo così liscio e franco e conclusivo con la maggiore placidezza, come un rivolo d'olio che scorre senza rumore; sicché non può non far meraviglia come un giovanetto della sua età possa ottenere dei risultati simili in codesta maniera [6].

So. Che bella nuova, Teodoro! E di chi anche tra' miei concittadini è figliuolo codesto giovanetto? [7].

Teo. Ne ho udito il nome, ma non lo ricordo. Però, appunto, eccolo qui, nel gruppo che viene a questa volta, quello di mezzo. Poco fa, nella pista di fuori, si stavano ungendo alcuni suoi compagni e lui stesso; e ora, dopo d'essersi unti, vengono, mi pare, verso di noi. Ma guarda se lo conosci.

So. Oh! lo conosco. È il figlio di Eu-

fronio, il Suniese[8], d'un uomo, caro mio, tal quale tu mi dipingi il figlio, d'ottima reputazione per molti rispetti e che lasciò anche una sostanza assai cospicua. Ma il nome del giovanetto non lo so.

Teo. Teeteto è il suo nome, Socrate. La sostanza gliel'hanno dilapidata, se non erro, certi suoi tutori; e nondimeno anche di fronte al danaro è d'una meravigliosa liberalità, Socrate.

So. Un nobile carattere, a quel che dici. Ebbene, pregamelo che venga a sedersi qui accanto.

Teo. Sarà fatto. Teeteto, vien qui accanto a Socrate.

So. Benissimo, Teeteto, affinché anch'io veda di me stesso che faccia ho, perché Teodoro afferma ch'io l'ho simile alla tua. Però se, avendo ciascun di noi due una lira, Teodoro affermasse che queste sono accordate all'unisono; gli crederemmo noi senz'altro, o vorremmo prima informarci se egli che lo dice s'intenda di musica?

Tee. Vorremmo prima informarci di questo.

So. E, trovatolo tale, gli presteremmo fede; ma se fosse ignaro di musica, non gli crederemmo?

Tee. È vero.

So. E ora, credo, se punto c'interessa questa somiglianza de' nostri volti, bisogna esaminare se egli, che lo afferma, è o no, un pittore.

Tee. Mi pare.

So. Ed è dunque pittore Teodoro?

Tee. No, ch'io sappia.

So. E così nemmeno geometra?

Tee. Oh! questo sì, di certo, Socrate.

So. Ed anche astronomo e matematico e musicista ed uomo, insomma, assai colto?

Tee. A parer mio, sì.

So. Se egli dunque afferma che noi ci assomigliamo fisicamente, nell'intento o di lodarci o di biasimarci, non mette proprio conto che gli si dia retta.

Tee. Probabilmente no.

So. Ma se, invece, d'uno di noi due lodasse l'anima per la sua disposizione alla virtù e alla sapienza?... Non metterebbe conto che chi ascolta si desse premura di esaminare la persona lodata, e questa, di rivelare premurosamente se stessa?

Tee. Ma senza dubbio, Socrate.

III. *So.* Ed allora, mio caro Teeteto, ecco il momento per te di rivelarti, per me di sottoporti ad esame. Giacché sappi che Teodoro, sebbene mi abbia parlato con lode di molti e forestieri e concittadini, di nessuno m'ha fatto tante lodi, quante di te proprio or ora.

Tee. Sarebbe una gran bella cosa, Socrate; ma guarda che non abbia detto per celia.

So. Non è nelle abitudini di Teodoro, codesto. Tu, piuttosto, non disdire quello che hai concesso, col pretesto che questi parli per celia, affinché egli non sia costretto anche ad attestarlo solennemente; giacché certo non ci sarà alcuno che oserà accusarlo di falso. Fatti dunque coraggio, e mantieni la tua parola.

Tee. Ebbene, si faccia pure così, se a te così pare.

So. Dimmi dunque: impari geometria da Teodoro?

Tee. Io sì.

So. Ed anche astronomia, armonia[10] e calcolo?

Tee. Ci metto, se non altro, tutta la mia buona volontà.

So. Anch'io, figliuolo mio, mi studio d'imparare e da costui e da chiunque altro io creda che s'intenda di tali materie. E quanto al resto, me la cavo discretamente; mi rimane tuttavia un piccolo dubbio su un punto che mi par necessario d'esaminare con te e con costoro. E tu rispondimi: apprendere non è forse divenir più sapiente in ciò che s'apprende?

Tee. E come no?

So. E per sapienza, credo, i sapienti son sapienti?

Tee. Sì.

So. E questo differisce forse punto da conoscenza?

Tee. Questo... che cosa?

So. La sapienza. O non è forse vero che in quelle cose, di cui gli uomini

sono conoscenti, in queste sono anche sapienti?

Tee. Ma certo.

So. Sicché conoscenza e sapienza sono lo stesso?

Tee. Sì.

So. Orbene, il punto su cui son perplesso e da me non riesco a farmi una idea abbastanza chiara, è proprio questo: ciò che mai sia conoscenza. Possiamo dunque definirla? Che ne dite? Chi di noi parlerà per il primo? Ma chi sbaglia, e chiunque altro a sua volta sbagli, come dicono i ragazzi che giocano a palla, si metterà a sedere asino; e chi non sbaglierà e vincerà la partita, sarà nostro re[11], e potrà domandare qualsiasi cosa a cui vuole che gli si risponda... Perché tacete? Ch'io mi renda forse, Teodoro, per questa mia smania di discutere, troppo indiscreto insistendo perché si ragioni tra noi e si diventi amici e si stringano relazioni[12] gli uni con gli altri?

Teo. No, no, Socrate, non vedo in ciò nulla d'indiscreto. Ma prega piuttosto qualcuno di questi giovani che ti risponda. Io, per me, non sono abituato a tal genere di discussione, né, d'altronde, son più in età d'abituarmici. A costoro invece codesto può convenire e potranno trarne un assai maggior profitto; ché in realtà la gioventù trae profitto da tutto. Come dunque hai cominciato, non lasciar da parte Teeteto, ma interrogalo.

So. Senti, Teeteto, quel che dice Teodoro? Disobbedirgli, com'io credo, né tu vorrai, né è bene che in cose simili uno più giovane disobbedisca al volere d'un sapiente. Su, dunque, da bravo, di' il tuo parere: che cosa è conoscenza, secondo te?

Tee. Non posso rifiutarmi, Socrate, poiché voi me l'ordinate. Ad ogni modo, se anche sbaglio, mi correggerete.

IV. *So.* Certamente, purché ne siamo capaci.

Tee. Ebbene, io credo che anche quelle cose, che s'imparano da Teodoro, sieno conoscenze: la geometria e le altre indicate or ora da te; e che così pure l'arte del calzolaio e quelle degli altri operai, tutte e ciascuna di queste, non sieno altro che conoscenza.

So. Un donatore generoso e splendido sei tu, caro mio; richiesto d'una sola cosa e semplice, ne dai molte e varie.

Tee. Che vuoi dire con ciò, Socrate?

So. Forse nulla; pure ti spiegherò quel che penso. Quando dici arte del calzolaio, vuoi tu significare altro che conoscenza del modo di confezionare calzature?

Tee. Non altro.

So. E poi, quando dici arte del falegname, vuoi forse significare altro che conoscenza del modo di lavorare il legno?

Tee. Nient'altro che questo.

So. Sicché in tutti e due i casi tu definisci soltanto quello di cui ciascuna delle due arti è conoscenza?

Tee. Sì.

So. Ma la domanda, Teeteto, non era questa: di quali cose si dia conoscenza e quante mai sieno le conoscenze[13]. Non ti rivolgevamo la domanda con l'intento che tu le enumerassi, ma per sapere che cosa è conoscenza in sé. Dico forse qualcosa che non ha senso?

Tee. Tutt'altro; dici anzi benissimo.

So. Ed ora osserva anche questo: se uno ci chiedesse di qualcuna delle materie più vili e più comuni, poniamo, della creta, ciò che è; ove gli rispondessimo che creta è quella de' vasai, creta quella de' fornaciai, creta quella de' mattonai, non faremmo ridere?

Tee. Probabilmente.

So. <E faremmo ridere> prima di tutto perché crediamo che chi interroga possa capire qualche cosa dalla nostra risposta, quando gli diciamo creta aggiungendovi o de' figurinai o di qualsiasi altro artefice. O pensi che ci sia chi possa intendere il nome d'una cosa della quale non conosce l'essenza?

Tee. Non è possibile.

So. E quindi non intenderà nemmeno che cosa significhi conoscenza di calzature chi non sappia che cosa è conoscenza.

Tee. No certo.

So. E non intenderà né arte di calzolaio né alcun'altra arte chi ignori ciò che è conoscenza.

Tee. Così è.

So. Sicché è risposta ridicola quella di chi, richiesto che cosa sia conoscenza, risponda facendo il nome d'un'arte. Perché risponde < nominando la > conoscenza d'una data cosa, mentre non gli si chiedeva questo.

Tee. Parrebbe.

So. E in secondo luogo perché, essendo possibile rispondere semplicemente e brevemente, batte una via interminabile. Così, anche nella domanda intorno alla creta, sarebbe facile e semplice dire che creta è terra impastata con acqua, lasciando stare < per uso > di chi.

V. *Tee.* Così ora, Socrate, mi par facile. Anzi la tua domanda mi richiama in qualche modo a quello che venne in mente poco fa anche a noi due, mentre ragionavamo, a me e a questo tuo omonimo, a questo Socrate qui [14].

So. E che, Teeteto?

Tee. Il nostro Teodoro ci disegnava certe figure concernenti le potenze, quella di tre piedi < quadrati > e quella di cinque, [dimostrando] che queste potenze rispetto alla lunghezza < del lato > non sono commensurabili con l'unità di piede; e così, trascegliendo via via ciascuna potenza, arrivò fino a quella di diciassette piedi; e a questa si fermò. E qui a noi venne in mente qualcosa di simile: poiché le potenze sono evidentemente infinite di numero, provarci ad aggrupparle insieme in un unico concetto con cui denominarle tutte, codeste potenze.

So. E avete anche trovato qualcosa di così fatto?

Tee. A me pare di sì; vedi anche tu.

So. Di' pure.

Tee. Dividemmo in due classi tutta la serie de' numeri; ogni numero, che può risolversi in due fattori eguali, lo rassomigliammo per la figura ad un quadrato, e lo chiamammo q u a d r a t o ed e q u i l a t e r o.

So. Sta bene.

Tee. I numeri intermedi a questi, come il tre, il cinque e in genere tutti quelli che non possono risolversi in un prodotto di due fattori eguali, ma si ottengono < sempre > dalla moltiplicazione o d'un fattore maggiore per uno minore o d'uno minore per uno maggiore, e però, < rappresentati come superficie > sono sempre limitati da un lato maggiore e da un altro minore; li rassomigliammo ad una figura oblunga e li chiamammo numeri o b l u n g h i.

So. Benissimo; ma dopo?

Tee. Tutte le linee che < rappresentate come quadrangoli equiangoli > danno il numero equilatero e piano, le definimmo l u n g h e z z e; tutte le altre che danno il numero oblungo, le definimmo p o t e n z e, come quelle che in misura lineare non sono commensurabili con quelle lunghezze, ma nel valore della superficie che potenziano, sì. E anche pe' solidi si disse qualche cosa di simile [15].

So. A meraviglia, figliuoli miei; sicché mi pare che Teodoro non possa essere incolpato di falsa testimonianza.

Tee. Eppure, Socrate, alla tua domanda intorno a ciò che è conoscenza io non sono in grado di rispondere, come intorno alla lunghezza ed alla potenza, sebbene mi sembri che tu cerchi qualcosa di simile. Sicché, daccapo, Teodoro ci risulta d'aver detto il falso.

So. E che? Se Teodoro ti avesse lodato per la tua valentia nella corsa, affermando di non aver mai incontrato tra' giovani un corridore altrettanto bravo, e tu poi, in una gara di corsa, fossi stato sorpassato da un altro nel vigore dell'età e velocissimo; credi tu ch'egli per questo sarebbe stato men veritiero nel lodarti?

Tee. Non lo direi.

So. Ma credi tu che trovare, com'io dicevo poc'anzi, ciò che è conoscenza sia cosa da poco, e non piuttosto da uomini di grande acume?

Tee. Anzi, per Zeus, secondo me, di grandissimo acume.

So. Abbi dunque fiducia in te stesso; credi pure che Teodoro non ha parlato

alla leggera, e mettici tutta la tua buona volontà per renderti conto così d'ogni altra cosa come anche di ciò che è in sé conoscenza.

Tee. Se dipende da buona volontà, Socrate, ne verremo a capo.

VI. *So.* Orsù, dunque, ché or ora tu stesso hai indicato la via buona. Prendendo ad esempio la risposta a proposito delle potenze, come queste, che son molte, le hai comprese in un'unica specie, così anche le molte conoscenze ingegnati a raccoglierle sotto un'unica definizione.

Tee. Ebbene, sappilo, Socrate: molte volte ho tentato di fermare la mia attenzione proprio su questo punto, nell'udire certe domande che si riferivano come proposte da te [16]. Senonché né io son riuscito a persuadere me stesso di potervi rispondere come si dovrebbe, né credo di avere udito che altri vi abbia risposto così come tu vuoi; eppure, d'altra parte, non so rinunziare ad occuparmene.

So. Tu hai le doglie, mio caro Teeteto, perché non sei vuoto, ma pregno.

Tee. Non so, Socrate; io ti dico solo quello che provo.

So. Oh, mio piacevole amico!, e non hai tu sentito dire ch'io son figlio d'una levatrice assai brava e prestante, di Fenarete?

Tee. Ma sì, questo l'ho sentito.

So. E ch'io esercito la medesima arte, l'hai tu anche sentito?

Tee. No, mai.

So. Ebbene, sappi che è così. Ma tu non andare ad accusarmene agli altri. Giacché, amico mio, nessuno sa ch'io possiedo quest'arte; e la gente, poiché non lo sa, non dice di me questo, bensì ch'io sono il più strano uomo del mondo, e non fo che gittare il dubbio nell'animo altrui. Avrai sentito forse anche questo?

Tee. Sicuro.

So. E vuoi ch'io te ne dica la ragione?

Tee. Certamente.

So. Rifletti bene a ciò che è tutto il ministero delle levatrici, e ti sarà più facile d'intendere quel che voglio dire. Tu saprai, penso, che nessuna donna, mentre è tuttora in grado di concepire e di generare, fa da levatrice ad altre, ma quelle soltanto che non possono più generare.

Tee. È vero.

So. E di ciò s'attribuisce la causa ad Artemide, che, quantunque vergine, ebbe in sorte di presiedere ai parti. Per altro, alle donne sterili la dea non concesse di fare da levatrici, giacché la natura umana è troppo debole per esercitare un'arte in cose di cui non abbia esperienza; ma assegnò quest'ufficio a quelle donne che per età non potessero più generare, onorando così la somiglianza che esse hanno con lei.

Tee. È naturale.

So. Ed è naturale, anzi necessario, anche questo: che le levatrici più delle altre donne sieno atte a riconoscere chi sia incinta e chi no?

Tee. Senza dubbio.

So. E sono anche le levatrici quelle che, somministrando de' farmachi e recitando delle formule magiche, possono, se vogliono, provocare le doglie e calmarle, e affrettare il parto a quelle che stentano; e quando paia bene sopprimere il feto novello, lo sopprimono [17].

Tee. Così è.

So. E di esse avrai sentito dire anche questo: che sono altresì le più abili nel combinar matrimoni, come quelle che sono le più sagge nel conoscere quale donna con quale uomo debba accoppiarsi per generare i migliori figliuoli?

Tee. Questo non lo sapevo davvero.

So. Orbene, sappi che di questa abilità esse menano maggior vanto che < della loro perizia > nel taglio dell'ombelico. E ripensaci: credi tu che s'appartenga alla stessa arte, o ad una diversa, il raccogliere con ogni cura i frutti della terra e, daccapo, il riconoscere in quale terreno quali piante vadano piantate e quali semi seminati?

Tee. Alla medesima arte, certamente.

So. E quanto alla donna, caro, credi tu che altra sia l'arte del seminare, altra quella del raccogliere?

Tee. Ritengo di no.

So. No difatti. Ma a causa di quell'accoppiare uomini e donne contro ogni legge ed ogni arte, a cui si dà nome di ruffianesimo, le levatrici, gelose della propria onorabilità, si astengono anche dal combinar matrimoni, giacché temono per questo d'incorrere in quell'accusa; sebbene, a parer mio almeno, soltanto alle levatrici per davvero si converrebbe di combinare dei matrimoni come si deve [18].

Tee. Pare.

So. Tale dunque il compito delle levatrici, grande senza dubbio, ma pure minore di quel che fo io. Difatti, se capita alle donne di concepire talvolta dei fantasmi, talvolta degli esseri reali, non avviene che ciò non sia facile a discernere; giacché, se così fosse, sarebbe per le levatrici un'opera oltremodo grande e bella il poter distinguere ciò che è vero da ciò che non è [19]. O non credi?

Tee. Io sì.

VII. *So.* Orbene, la mia arte d'ostetrico in tutto il resto somiglia a quella delle levatrici, ma ne differisce in questo: che si esercita non sulle donne, ma sugli uomini, e sopraintende non ai corpi, bensì alle anime partorienti. Ma ciò che costituisce il maggior vanto dell'arte mia è il poter mettere a prova in ogni modo se fantasma e menzogna partorisce la mente del giovane, o qualcosa di vitale e di vero. Poiché anch'io ho questo di comune con le levatrici: che sono sterile di sapienza; e ciò che molti da anni mi rimproverano: ch'io interrogo gli altri, ma non rispondo mai da me a nessuna domanda, perché non ho nessun sapiente pensiero da esporre, è rimprovero giusto. E di ciò la ragione è proprio questa: che il dio [20] mi costringe a fare da ostetrico, ma mi vietò di generare. Per conto mio dunque, io non sono punto sapiente, né di mio c'è nemmeno alcuna cosiffatta scoperta che sia generazione della mia anima; di quelli però che praticano con me, da principio alcuni appaiono anche affatto ignoranti, ma tutti poi, continuando a frequentare la mia compagnia, ne traggono — quelli a cui il dio lo conceda — un profitto straordinario, come ritengono essi stessi e gli altri. Ed è evidente che ciò avviene senza che abbiano imparato mai nulla da me, bensì perché da se medesimi hanno trovato e partorito molte cose e belle; ma dell'averli aiutati a partorire, di questo certo il merito risale al dio ed a me. Ed eccone la prova. Molti già che ignoravano questo segreto e ne attribuivano il merito a se stessi e mi trattarono con poco riguardo; o di loro iniziativa o perché sobillati da altri, s'allontanarono da me più presto che non dovessero; e, allontanatisi, non solo in seguito non ebbero che aborti a causa di cattivi accoppiamenti, ma quello, che mercé la mia opera d'ostetrico avevano partorito, lo sciuparono allevandolo male, per aver fatto maggior conto di menzogne e di fantasmi che del vero; e finirono per sembrare degl'ignoranti a se stessi ed agli altri. Uno di questi fu Aristide, il figlio di Lisimaco [21], e tanti altri. E allorché di costoro taluni tornano a me, pregandomi di riprenderli nella mia intimità e facendo l'impossibile per riuscirvi, con alcuni il mio abituale segno demonico mi vieta di riunirmi, con altri me lo permette; e questi daccapo ne traggono profitto. Orbene, quanti con me s'accompagnano, anch'essi patiscono quello stesso che sogliono le partorienti, giacché hanno le doglie, e notte e giorno son pieni d'inquietudine assai più di quelle. E queste doglie la mia arte ha il potere di destarle e di calmarle. Tale dunque è il caso di costoro. Qualche volta invece, Teeteto, ne incontro di quelli che non mi paiono gravidi; e poiché m'avvedo che di me non hanno punto bisogno, mi do la maggior premura di procurar loro un altro collocamento; e, grazie a Dio, ho la fortuna d'indovinare con chi possano accoppiarsi e giovarsene. Così molti li ho maritati con Prodico, molti con altri uomini sapienti e divini [22]. Ora, mio eccellente amico, la ragione per cui con te mi son tanto dilungato su questo punto, gli è perché sospetto, e lo credi tu pure, che tu abbia in te i dolori del

parto. Mettiti dunque nelle mie mani come d'un figliuolo di levatrice ed esperto egli stesso dell'arte; e a ciò che ti domando studiati di rispondere come puoi meglio. E se mai, esaminando qualcuna delle tue risposte, io stimi che sia fantasma e non verità, e quindi te la strappi e la butti via, non volermene, come sogliono pe' loro nati le primipare. Difatti molti già, mio caro, hanno assunto verso di me tale un contegno, da esser pronti addirittura a mordermi, quando m'accada di strappar loro qualche opinione inconsistente; e non credono punto ch'io faccia così per benevolenza, ben lontani come sono dal sapere che nessun dio è malevolo verso gli uomini, e che neanche io faccio nulla di simile per malevolenza, ma perché non mi par punto lecito di lasciar correre il falso e sopprimere il vero.

VIII. Daccapo dunque, Teeteto: che cosa è conoscenza? Ingegnati di dirmelo; e non ripetermi che non ne sei capace. Se Dio vuole e ti ci metti con coraggio, ne sarai capace.

Tee. Ebbene, Socrate, poiché tu così mi esorti, sarebbe vergognoso non adoperarsi in ogni modo a dire quello che si ha in mente. A me dunque pare che chi sa qualche cosa abbia la sensazione di ciò che sa; e, come ora almeno mi sembra, conoscenza altro non è che sensazione.

So. Bene, e da bravo, figliuolo mio! Bisogna dir sempre a codesto modo ciò che si pensa. Però esaminiamolo insieme, questo pensiero, se si trova d'esser vitale o vuoto. Conoscenza, tu dici, è sensazione?

Tee. Sì.

So. Mi pare che tu ne abbia dato una definizione da non disprezzare; è anzi quella che ne dava anche Protagora. Egli per altro lo stesso pensiero lo espresse in maniera alquanto diversa: « Di tutte le cose », dice, « misura è l'uomo, di quelle che sono, e di quelle che non sono »[23]. Lo avrai letto, non è vero?

Tee. L'ho letto, e più volte.

So. Egli dunque dice suppergiù questo: che quali a me appaiono le singole cose, tali sono a me; quali invece a te, tali a te; e uomo sei tu come son io?

Tee. Difatti egli così dice.

So. Ed è credibile che un sapiente non parli a vanvera. Seguiamo dunque il filo delle sue idee. Non capita a volte che, pur soffiando lo stesso vento, uno di noi senta freddo, l'altro no? e l'uno poco, l'altro molto?

Tee. Senza dubbio.

So. Ebbene, allora lo stesso vento in sé lo diremo noi freddo, o non freddo? O ammetteremo con Protagora che è freddo per chi ha freddo, e per chi no, no?

Tee. Parrebbe.

So. E che così quindi anche appare a ciascuno de' due?

Tee. Sì.

So. E questo appare equivale ad averne sensazione?

Tee. Appunto.

So. Riguardo al caldo dunque e ad altre cose dello stesso genere apparenza e sensazione s'equivalgono: quali ciascuno di noi queste cose le sente, tali, anche, esse risicano d'essere per ciascuno.

Tee. Parrebbe.

So. E perciò sensazione è sempre di cosa che è; e non è menzognera, in quanto è conoscenza.

Tee. È chiaro.

So. Oh! dunque, in nome delle Cariti, Protagora era pure un gran sapiente; ed è questo un enigma ch'egli propose a noi altri, folla raccogliticcia, mentre ai suoi discepoli in segreto esponeva la verità?[24].

Tee. Che vuoi tu dire, Socrate, con codeste parole?

So. Te lo spiego subito: si tratta di una dottrina tutt'altro che di poco momento: che, cioè, nessuna cosa è per se stessa una sola, e che, correttamente, non puoi neanche dare un nome a nessuna cosa e a nessuna qualità; ma se tu, poniamo, la chiami grande, essa potrà sembrare anche piccola, e se pesante leggera, e così tutto; poiché niente è uno, né sostanza né qualità; ma da un mutar posto, da un moversi, da un mescolarsi

vicendevole delle cose[25] tutto d i v i e n e ciò che noi, con una espressione impropria, affermiamo che è; giacché niente è mai, ma tutto sempre diviene. Su questo, ad eccezione di Parmenide, si trovan d'accordo l'uno dopo l'altro tutti i sapienti: Protagora, Eraclito, Empedocle; e dei poeti i sommi in ciascuno dei due generi di poesia, nella commedia Epicarmo, nella tragedia Omero[26]; < il quale >, dicendo:

Oceano padre de' Numi e Tethys lor madre,

ha voluto significare che tutte le cose sono generate dal flusso e dal moto. O non pare a te che questo egli volesse significare?

Tee. Per me, lo credo.

IX. *So.* E chi mai oserebbe ancora cimentarsi contro un esercito così potente e un generale come Omero, senza cadere nel ridicolo?

Tee. Non è facile, Socrate.

So. No, davvero, Teeteto; tanto più che a conforto della loro opinione ci sono anche queste prove abbastanza valide: che così ciò che sembra e s s e r e come il d i v e n i r e sono effetti del moto, laddove il non essere e il perire della quiete. E in realtà, il calore ed il fuoco, che genera e governa ogni cosa, è esso medesimo generato da spostamento e da sfregagione; e questi sono entrambi moti. O non sono tali appunto le vie onde si genera il fuoco?

Tee. Sì, tali appunto.

So. E, certo, anche gli animali devono la loro generazione agli stessi princìpi.

Tee. E come no?

So. E che poi? L'abito del nostro corpo non si corrompe forse per effetto di riposo e d'inazione, mentre si conserva a lungo per via d'esercizi e di moto?

Tee. Sì.

So. E quello, che nell'anima è abito, non acquista forse sapere per via d'istruzione e di studio, che son moti, e si conserva e diventa migliore, mentre per effetto di quiete, che è mancanza di studio e d'istruzione, non impara nulla, e ciò che impara dimentica?

Tee. Senza dubbio.

So. L'uno dunque, il moto, è un bene per l'anima e per il corpo; l'altra, il contrario[27].

Tee. Pare.

So. E occorre che io t'accenni ancora alle calme de' venti e alle bonacce e a tante altre cose simili, < perché tu veda > che la quiete corrompe e distrugge, e il suo contrario conserva? E dovrò io mettere il colmo a queste prove < ricordando > la famosa catena d'oro, con cui Omero non intende designare altro se non il sole, e vuol mettere in chiaro che fino a quando il moto di rotazione del cielo e del sole continua, tutto esiste e si conserva e tra gli dei e tra gli uomini; ma, ov'esso s'arrestasse come incatenato, tutte le cose perirebbero ed andrebbero, come si dice, sossopra?[28].

Tee. Ma sì, Socrate, mi pare che questo appunto che tu dici, Omero abbia voluto mettere in chiaro.

X. *So.* Intendila dunque, mio ottimo amico, a questo modo: che, prima di tutto, rispetto agli occhi ciò che chiami color bianco, non esiste di per se stesso, come alcunché di diverso, né fuori de' tuoi occhi né dentro gli occhi; anzi, non assegnargli nemmeno alcun luogo, perché così avrebbe già un suo posto determinato, vi rimarrebbe immoto e non si genererebbe per via di generazione.

Tee. Ma come?

So. Seguiamo il ragionamento di poc'anzi, ponendo che nulla esista d'assolutamente uno; e così il nero, il bianco e qualsiasi altro colore ci apparirà generato dall'incontro degli occhi con la traslazione corrispondente; e ciò che noi designiamo come questo o quel colore, non sarà né l'oggetto che vien incontro < all'occhio >, < né l'occhio che è > incontrato, ma un certo che generatosi frammezzo, individuale a ciascuno. O vorresti tu sostenere che, quale ciascun colore si presenta a te, tale si presenti anche ad un cane e a qualunque altro vivente?

Tee. Oh no, per Zeus!

So. E, inoltre, c'è una cosa qualsiasi che ad un altro uomo sembri proprio tale quale sembra a te? Sei tu sicuro di questo, o ben più che neanche a te stesso nessuna cosa appare la stessa, perciò che neppur tu sei mai identico a te stesso?

Tee. Mi persuade più questa che quella opinione.

So. Se dunque l'oggetto, a cui ci misuriamo o che tocchiamo, fosse in realtà o grande o bianco o caldo, quando venisse a contatto con un altro < senziente > qualunque, non potrebbe mai divenire altro da sé, nulla mutando esso in se stesso; mentre, viceversa, se il soggetto < senziente >, che si misura o che tocca, fosse di per sé qualcuna delle qualità predette, quando gli si avvicinasse un altro oggetto, o quel primo patisse qualche alterazione, non potrebbe mai divenir altro, non avendo sofferto esso stesso nessuna alterazione. Poiché, caro, noi siamo ora tratti per forza a dire alla leggera cose strane e ridicole, come potrebbe osservarci Protagora e chiunque si accinge a sostenere la sua dottrina[29].

Tee. Come mai, e che cosa vuoi dire?

So. Prendi un piccolo esempio, e capirai ciò che voglio dire. Se mai accanto a sei dadi tu ne metti quattro, noi diremo che i primi sono in numero maggiore e sorpassano i quattro della metà; se invece dodici, diremo che sono in numero minore, e precisamente la metà. Né si può neanche tollerare che si dica altrimenti; o tu lo tollereresti?

Tee. Io no.

So. Or dunque, se Protagora o qualche altro ti chiedesse: « È mai possibile, Teeteto, che alcunché diventi più grande o più numeroso in altro modo che per via d'aumento? », che cosa risponderesti?

Tee. Se devo rispondere, Socrate, ciò che penso, tenendo conto della domanda che mi rivolgi ora, dirò che non è possibile; ma se tengo conto della domanda precedente, badando a non cadere in contradizione, dirò che è possibile.

So. Benissimo, mio caro, per Era, anzi divinamente! Però, se non erro, ove tu risponda che è possibile, avverrà suppergiù quel che dice Euripide: che la nostra lingua sarà inconfutabile, ma non inconfutabile la mente[30].

Tee. È vero.

So. Sicché, se io e tu fossimo disputatori abili e dotti e avessimo esaurito l'esame di tutti i problemi del pensiero, potremmo ancora, per ingannare il tempo, mettere scambievolmente a prova le nostre forze; e, battagliando alla maniera dei sofisti, confutarci a vicenda opponendo discorsi a discorsi. Ma ora, poiché non siamo che gente molto alla buona, vorremo esaminare dapprima, confrontandoli gli uni con gli altri, i pensieri che ci stanno in mente, se ci consuonino tra loro oppur no.

Tee. Appunto; è proprio questo ciò ch'io desidero.

XI. *So.* Ed anche io, certo. Ebbene, poiché è così ed abbiamo a nostra disposizione tutto il tempo possibile, perché mai non riesaminare daccapo, tranquillamente, senza impazienze, ma scrutinando a fondo noi stessi, che cosa sieno queste apparenze che abbiamo in noi? Ed, esaminandole, per prima cosa diremo, com'io penso, che nulla può mai divenir maggiore o minore né di mole né di numero, finché rimanga eguale a se stesso. Non è così?

Tee. Certo.

So. E, in secondo luogo, che quello a cui non s'aggiunga né si tolga nulla, questo non aumenta né diminuisce mai, ma riman sempre eguale.

Tee. D'accordo.

So. E, in terzo luogo, non dovremo anche dire che ciò che prima non era, non può essere dopo senza < l'atto e il processo del > divenire?

Tee. Mi pare.

So. Ora, queste tre proposizioni, su cui siamo d'accordo, fanno, credo, a' pugni con se stesse nella nostra anima[31], quando diciamo quel che si diceva de' dadi, o quando affermiamo che io, alla mia età, senza esser cresciuto né aver patito il contrario, nello spazio d'un

anno, sono, ora, più grande di te che sei giovane, ma, dopo, più piccolo, non già perché sia stato sottratto nulla alla mole del mio corpo, ma perché è cresciuta la tua. Io sono, perciò, dopo, quello che prima non ero, senza per altro esser divenuto tale. Giacché senza il divenire non è possibile esser divenuto; e non perdendo punto di mole, non dovrei poter divenire più piccolo. E troveremo migliaia e migliaia di casi in cui si verifica lo stesso, se mai ci risolveremo ad ammettere questi. Tu probabilmente mi segui, Teeteto, perché non mi sembri nuovo a questi ragionamenti.

Tee. Per gli dei, Socrate, io sono oltremodo meravigliato di ciò che tutto questo possa essere; e quando talvolta mi fisso a considerarlo, la vista della mente in realtà mi si annebbia.

So. Teodoro, caro mio, non ha, mi pare, giudicato male della tua natura. Codesto sentimento, codesta meraviglia, è veramente da filosofo; né altro inizio ha il filosofare all'infuori di questo; e chi affermò che Iride è figliuola di Taumante non ne ha, secondo me, tracciato male la genealogia[32]. Ma intendi tu oramai perché queste cose sieno proprio così in conseguenza del principio sostenuto, come noi diciamo, da Protagora; o non ancora?

Tee. Non ancora mi è chiaro.

So. Sicché mi saprai grado, s'io cercherò di scoprire, insieme con te, nella sua realtà il pensiero recondito d'un uomo, anzi di uomini famosi?

Tee. E come non sapertene grado, e molto?

XII. *So.* Guardati ben bene attorno, che non ci senta qualcuno de' non iniziati. E questi sono coloro i quali credono che non esista altro se non ciò che possano afferrare e tenere stretto con le mani, e non ammettono che sieno parte dell'essere né gli atti dello spirito né le generazioni né, insomma, tutto ciò che è invisibile[33].

Tee. E veramente, Socrate, uomini duri ed ostinati son questi a cui alludi.

So. E sono difatti, figliuolo mio, assai rozzi, e come! Ma ce n'è altri ben più colti[34]; e di questi io voglio svelarti i misteri. Il principio, da cui anche dipende tutto ciò che dicevamo or ora, secondo loro, è questo: che tutto è moto, né fuori del moto c'è altro; e il moto è di due specie, ognuna infinita di numero, e avente l'una potere di agire, l'altra di patire. Dall'accoppiamento e sfregagione di queste due specie di moto tra loro si generano figliuoli infiniti di numero, ma < a coppie come > gemelli: da una parte il sensibile, dall'altra la sensazione, che sempre coincide e si genera insieme col sensibile. Ora, le sensazioni noi le chiamiamo suppergiù così: visioni, udizioni, impressioni olfattive, impressioni di freddo e di caldo, e ancora piaceri, dolori, desidèri, paure, per non accennare a tante altre, di cui un numero infinito non ha addirittura alcun nome, laddove moltissime altre lo hanno. Nella serie dei sensibili poi ciascuno si genera ad un tempo con la sensazione che gli corrisponde: a visioni, a udizioni d'ogni specie corrispondono colori e suoni d'ogni specie; e così alle altre sensazioni gli altri sensibili congeneri, nascenti < insieme con esse >. Orbene, Teeteto, che cosa mai vuol dire per noi questo mito[35] rispetto a ciò che s'è detto prima? Riesci ad intenderlo?

Tee. Non troppo, Socrate.

So. Ebbene, vedi se ci sia da cavarne qualche conclusione. Vuol dire che tutte queste cose, come dicevamo, si muovono; e nel loro moto c'è velocità e lentezza. Ora, tutto ciò che è lento contiene il suo moto nell'oggetto medesimo e in quelli che gli sono vicini, e così genera. Ma le cose generate così, sono più veloci, giacché mutano posto < nello spazio >; e in questo mutar posto consiste il loro naturale moto[36]. Quando dunque l'occhio e qualche altro degli oggetti commensurabili all'occhio[37], avvicinatoglisi, generino la bianchezza e la sensazione che per natura le corrisponde — cose che non si sarebbero generate mai, se ciascuno di quei due < l'occhio e l'oggetto > fosse an-

dato in direzione differente — allora, movendosi nello spazio intermedio da parte degli occhi la visione, da parte dell'oggetto, che insieme con la vista genera il colore, la bianchezza; ecco che allora l'occhio è divenuto pieno di vista e vede e diventa non visione, ma occhio che vede; e l'oggetto, che insieme con l'occhio genera il colore, s'è riempito tutt'intorno di bianchezza, ed è divenuto dal canto suo non bianchezza, ma cosa bianca, sia legno, sia pietra, sia qualunque altro oggetto a cui accada di colorarsi d'un siffatto colore. E così pure d'ogni altra qualità; del duro, del caldo e via dicendo, di tutte bisogna farsi un'idea allo stesso modo: che ciascuna di per sé non è nulla, come dicevamo anche poc'anzi, ma tutte si generano, e nelle forme più svariate, nell'accoppiarsi tra loro per effetto del moto; poiché, essi dicono, anche l'agente e il paziente è impossibile concepirli in modo saldo come esistenti ciascuno di per sé in una sola cosa. E in effetti nulla è agente prima che si unisca col paziente, né paziente prima che s'incontri con l'agente; e ciò che, unitosi con qualche cosa, è agente, ove s'imbatta in una diversa, ci appare invece paziente. Sicché da tutto ciò si deduce, come dicevamo da principio, che nessuna cosa di per sé è una, ma sempre diviene rispetto ad un'altra; e che perciò questo essere bisogna addirittura sopprimerlo, quantunque noi molte volte, ed anche or ora, ci fossimo visti costretti a servircene per abitudine e per ignoranza. Orbene, a detta de' sapienti, ciò non si deve; né di me o d'un altro, concedere alcuna cosa, né questo né quello, né <pronunciare> un qualsiasi altro vocabolo che significhi alcunché di stabile, ma dire secondo natura che le cose si generano, si fanno, periscono, si trasformano; giacché, quando uno nel parlare presenti qualche cosa come stabile, chi fa così si espone ad essere facilmente redarguito. E bisogna ragionare a questo modo sia di ciascuna cosa singolarmente, sia di molte collettivamente; ed è per l'appunto a queste collettività che si dà nome d'uomo, di pietra, di tale o tale animale, insomma di specie. Ebbene, mio caro, ti riescono gradevoli codeste argomentazioni e le trovi di tuo gusto?

Tee. Veramente non so cosa rispondere, Socrate, perché neanche di te non riesco a capire se ciò che dici lo pensi, o parli per mettermi a prova.

So. Tu non ricordi, caro, che io né so né mi attribuisco come propria nessuna di codeste idee, ma sono sterile di esse, e solo aiuto te a partorire; e perciò ti fo l'incantesimo e t'imbandisco l'una dopo l'altra codeste dottrine sapienti, acciò tu le gusti, fino a che non mi verrà fatto di trarre in luce l'opinione tua. E quando questa sia venuta fuori, allora la esaminerò se apparirà vuota o vitale. Coraggio, dunque; mostrati forte e rispondi bene e da bravo ciò che pensi circa le cose che ti domando.

Tee. E tu domanda.

XIII. *So.* Su dunque, di nuovo, dimmi se approvi questa sentenza: che nulla è, ma tutto sempre diviene e il buono e il bello[38] e ogni altra delle cose a cui abbiamo or ora accennato.

Tee. Ma in verità quando ti sento esporre codesta dottrina come tu l'esponi, il ragionamento mi pare davvero ammirabile, e trovo che le cose non possano essere se non come tu ne hai discorso.

So. Ebbene, non tralasciamo quanto ci rimane a dirne. E ci rimane a parlare de' sogni e delle malattie, e tra queste in particolare della follia, e, insomma, di tutto ciò che si dice traudire o travedere o, in generale, trasentire. Forse tu sai che tutto ciò si ritiene concordemente come una prova incontestabile contro il ragionamento che testé facevamo, in quanto le sensazioni, che proviamo in questi casi, ci riescono le più fallaci di tutte; e ben lungi dall'esser le cose come a ciascuno appaiono, sembra che, al contrario, nulla di ciò che appare, in realtà sia.

Tee. Ciò che dici, Socrate, è verissimo.

So. E così, quale argomento, figliuo-

lo mio, rimane a chi pone che la sensazione è conoscenza e che ciò che a ciascuno appare, questo anche è per colui a cui appare?

Tee. Io, Socrate, esito a confessare di non saper cosa dire, giacché proprio or ora m'hai dato sulla voce per aver risposto così. Poiché realmente non posso mettere in dubbio che quei che son pazzi o sognano non si formino delle opinioni false, quando taluni di loro s'illudono d'essere dei, ed altri s'immaginano d'avere ali e volare durante il sonno.

So. Sicché tu non hai in mente neanche quel dubbio che si mette innanzi in codesti casi, e massime a proposito del sonno e della veglia?

Tee. E quale?

So. Quello ch'io credo che tu abbia spesso udito da coloro i quali domandano che prova decisiva si potrebbe addurre in risposta a chi ora, così su due piedi, ci chiedesse se dormiamo e sieno sogni tutti i nostri pensieri, o siamo svegli e ragioniamo da svegli tra noi.

Tee. Senza dubbio, Socrate, una prova decisiva è ben difficile addurla, giacché impressioni identiche si corrispondono così nell'uno come nell'altro stato. E in effetti i ragionamenti tenuti ora, nulla vieta che si possano credere come tenuti da noi anche nel sonno; e allorché in sogno crediamo di raccontare de' sogni, la somiglianza delle impressioni nel sonno e nella veglia è addirittura sorprendente.

So. Tu vedi dunque che mettere innanzi de' dubbi non è difficile, quando si dubita perfino della realtà dello stato di veglia o di sonno; anzi, poiché il tempo in cui dormiamo è eguale a quello in cui siamo desti, in ciascuno dei due la nostra anima afferma risolutamente che soltanto quelle opinioni, che via via ella ha come presenti, sono vere; cosicché durante un eguale spazio di tempo noi diciamo che son vere ora le une, ora le altre; e queste e quelle noi le sosteniamo con lo stesso vigore.

Tee. Ne convengo pienamente.

So. E dunque anche pe' casi di malattia e di follia vale il medesimo ragionamento, salvo per il tempo che non è eguale?

Tee. È proprio così.

So. E che? Sarà forse la maggiore o minor durata di tempo che deciderà del vero?

Tee. Sarebbe oltremodo ridicolo.

So. Ma hai tu qualche altra prova sicura per dimostrare quali tra codeste opinioni sieno vere?

Tee. Non mi pare.

XIV. *So.* Ebbene, senti da me che cosa possono dire a questo proposito quelli i quali le cose, che via via appaiono a ciascuno, definiscono come vere per colui a cui appaiono. Essi dicono, come io penso, interrogando a questo modo: « È mai possibile, Teeteto, che una cosa, la quale sia affatto diversa, abbia qualche potere identico col diverso? E bada: non dobbiamo supporre che la cosa, di cui domandiamo, sia in parte identica, in parte diversa, ma affatto diversa ».

Tee. In tal caso è impossibile che abbia nulla di identico né in potere né in qualsiasi altro modo, quando sia affatto diversa.

So. E non è necessario convenire che una siffatta cosa è anche dissimile?

Tee. A me almeno così pare.

So. Se dunque accade che qualche cosa diventi simile a qualche cosa o dissimile, sia a se stessa sia ad un'altra, non diremo noi che, assomigliandosi, diventi identica; dissomigliandosi, diversa?

Tee. Necessariamente.

So. Orbene, poco fa non dicevamo che molti, anzi infiniti, sono gli elementi che agiscono, e del pari quelli che patiscono?

Tee. Sì.

So. E che appunto, mescolandosi talvolta con uno e talvolta con un altro, genereranno cose non identiche, ma diverse?

Tee. Certamente.

So. E così oramai dobbiamo analogamente dire e di me e di te e d'ogni al-

tra cosa; di Socrate sano, <per esempio>, e di Socrate invece malato. Diremo noi che questo è simile a quello, o dissimile?

Tee. Quando dici Socrate malato, intendi tu contrapporre tutto questo insieme a tutto quell'insieme, al Socrate sano?

So. Hai capito perfettamente: è proprio questo che intendo.

Tee. E allora certo è dissimile.

So. E così anche diverso, in quanto dissimile?

Tee. Necessariamente.

So. E dirai altrettanto <di Socrate> dormente, e <di lui> in tutte quelle condizioni a cui poc'anzi abbiamo accennato?

Tee. Io sì.

So. Ora, ciascuno di quegli elementi che per loro natura sono attivi, quando s'incontri in Socrate sano, non agirà su me come su un uomo diverso <dal Socrate malato>; e quando in Socrate malato, come su un uomo diverso <dal Socrate sano>?

Eee. È evidente.

So. E però cose diverse, in ciascuno de' due casi, genereremo, io, l'elemento passivo, e quello, l'elemento attivo?

Tee. Certo.

So. Ora, s'io bevo del vino, essendo sano, esso mi pare piacevole e dolce?

Tee. Sì.

So. Giacché, come se n'è convenuto, l'agente e il paziente generano insieme dolcezza e sensazione <di dolcezza>, che si muovono entrambe ad un tempo; e mentre la sensazione, che nasce dall'elemento paziente, rende senziente la lingua; la dolcezza, che proviene dal vino e si muove intorno ad esso, fa sì che il vino alla lingua, che è sana, e sia e paia dolce.

Tee. È proprio ciò di cui s'è convenuto dianzi.

So. Ma quando <il vino> invece coglie <Socrate> malato, non è forse vero in primo luogo, che non s'è incontrato nel medesimo uomo? S'è difatti imbattuto in uno dissimile.

Tee. Sì.

So. E in tal caso effetti diversi generano e questo Socrate malato e la bevuta del vino: sensazione, cioè, d'amarezza <che si genera e si muove> intorno alla lingua, e amarezza che si genera e si muove intorno al vino; e così l'uno non sarà amarezza, ma amaro, ed io non sarò sensazione, ma senziente?

Tee. Proprio così.

So. Io dunque non diverrò mai altro, fino a che sarò senziente a questo modo; perché sensazione di altra cosa è sensazione diversa e rende diverso e altro colui che la sente. Né può mai accadere che quel dato elemento che su me agisce <a quel modo>, ove s'incontri con altra persona, generando il medesimo effetto divenga tal quale, poiché da un altro, generando altro, diverrà esso stesso diverso.

Tee. Così è.

So. E, certo, neppur io diverrò tale <cioè senziente> a me stesso, né quella data cosa tale <cioè sentita> a se stessa.

Tee. No, di certo.

So. Ma è necessario che, qualora io divenga senziente, lo divenga di qualche cosa, giacché divenir senziente, ma senziente di nulla, è impossibile. <Ed è altresì necessario> che quella data cosa, qualora divenga o dolce o amara o altro simile, lo divenga per qualcuno, perché esser divenuto dolce, ma dolce per nessuno, è impossibile.

Tee. Non c'è dubbio.

So. Resta dunque, se non erro, che noi <soggetto senziente ed oggetto sentito>, o che si sia o che si diventi, siamo e diventiamo l'uno rispetto all'altro, poiché, se la necessità collega il nostro essere, non collega né questo con alcuno degli oggetti diversi, e nemmeno con noi stessi. Non ci resta dunque che d'esser collegati l'uno con l'altro. E però, sia che di qualche cosa uno asserisca che è o che diviene, dovrà pur dire che è o diviene o per qualche cosa o di qualche cosa o rispetto a qualche cosa; ma che una cosa o sia o divenga in sé e per sé, questo né dovrà dirlo lui, né consenti-

re ove altri lo dica, come risulta dal ragionamento che abbiamo fatto.

Tee. Perfettamente, Socrate.

So. Poiché, dunque, ciò che agisce su me < in un dato modo > è relativo a me e non ad un altro, sono io anche ad averne la sensazione, e non un altro?

Tee. Come no?

So. Per me quindi la mia sensazione è vera, perché è sempre un momento del mio essere; e così, secondo Protagora, io son giudice delle cose che a me sono che sono, e di quelle che non sono che non sono.

Tee. Così pare.

XV. *So.* Se dunque non m'inganno e non inciampo nel giudizio di ciò che è o diviene; come potrei non avere la conoscenza di quelle cose di cui ho la sensazione?

Tee. Sarebbe difatti impossibile.

So. E così tu hai detto benissimo che conoscenza altro non è che sensazione; e però, sia che si ammetta con Omero, con Eraclito e con tutta la genia de' loro partigiani che tutto si muove come un flusso perenne, ovvero col sapientissimo Protagora che l'uomo è misura di tutte le cose, o infine con Teeteto che, così essendo, sensazione è conoscenza; queste proposizioni coincidono e tornano allo stesso. Ebbene, Teeteto, affermeremo che questo è come un tuo figliuolo ora nato, mercé la mia opera d'ostetrico? O come dici?

Tee. È necessario dir così, Socrate.

So. Sicché questo figliuolo, come pare, a gran fatica siamo pur riusciti a generarlo, qualunque si trovi d'essere. Però, dopo il parto, bisogna che se ne celebrino davvero le anfidrómie[39], portandolo in giro di corsa col ragionamento, per constatare che questo prodotto non c'inganni e non meriti d'essere allevato, ma sia vano e fallace. O tu pensi che codesto tuo figliuolo si debba ad ogni costo allevarlo e non esporlo? O tollererai anche di vederlo sottoposto ad esame e non monterai in collera, se uno te lo porta via, di primo parto come sei?

Teo. No, Socrate, Teeteto lo tollererà; non è punto di carattere difficile. Ma tu, in nome degli dei, dimmi: che, daccapo, non sia così?

So. Tu devi essere un appassionato amante de' discorsi e un dabben uomo, Teodoro, se credi ch'io sia un sacco di ragionamenti, e possa, cavatone fuori qualcuno, dimostrarti facilmente che invece la cosa non è così[40]. Tu non rifletti a quel che accade: che nessun ragionamento vien fuori da me, ma sempre da chi discorre con me; ed io non so far altro, se non appena quel poco che consiste nel prendere un ragionamento da un'altra persona che sappia, e accoglierlo come merita. E ora mi proverò a farlo con costui, senza dir nulla di mio.

Teo. È meglio, Socrate; fa' come dici.

XVI. *So.* Ebbene, Teodoro, sai tu che cosa mi meraviglia del tuo collega Protagora?

Teo. Che cosa?

So. Quanto al resto trovo ch'egli ha detto con mio gran gusto che ciò che a ciascuno pare, questo anche è; ma del principio del suo ragionamento son rimasto sorpreso, com'egli, principiando il suo libro della *Verità*, non abbia detto che « Di tutte le cose misura è il porco » o « il cinocefalo » o qualsiasi altro essere più bizzarro tra quanti son capaci di sensazione, per mostrarci così, fin dalle prime battute, magnificamente e addirittura superbamente il suo disprezzo, facendoci intendere che, mentre noi lo ammiravamo come un dio per la sua sapienza, egli, se mai, per intelligenza non valesse punto più, non dico di qualsiasi altro uomo, ma neanche d'un girino di rana. O come dire, Teodoro? Se difatti per ciascuno sarà vera l'opinione che si forma per mezzo della sensazione, e ciò che un altro prova, nessun altro potrà giudicarlo meglio di chi lo prova, né alcuno sarà mai più autorevole nel valutare l'opinione altrui se vera o falsa; ma, come più volte s'è detto, ciascuno è il solo che possa opinare in ciò che direttamente lo riguardi, e queste sue opinioni son tutte giuste e vere; perché mai, amico mio, sarebbe

sapiente Protagora tanto da credersi in diritto d'insegnare anche ad altri, e a così alto prezzo, e noi saremmo più ignoranti e dovremmo andare a scuola da lui, dal momento che ognuno è misura della propria sapienza? Come non affermare che Protagora abbia detto così per piacere al pubblico? Di me poi e della mia arte d'ostetrico non oso dire fino a che punto ci prestiamo al ridicolo; e così, penso, anche tutta quanta la pratica del discutere. Giacché l'esaminare e l'ingegnarsi di dimostrar false, gli uni degli altri, parvenze ed opinioni che per ciascuno sono verità, non sarebbe un lungo, interminabile vaniloquio, se vera è la *Verità* di Protagora, e non ha per burla bandito il suo oracolo dall'inaccessibile sacrario del libro?

Teo. Socrate, Protagora fu mio amico, come tu hai detto or ora; e non saprei rassegnarmi a vederlo confutato col mio assenso; né d'altra parte vorrei oppormi a te contro coscienza. Riprendi perciò la discussione con Teeteto, tanto più che anche ora mi pareva ch'egli ti stesse a sentire con grande attenzione.

So. Eppure, Teodoro, se tu, andato a Lacedemone, frequentassi le palestre [41], ti crederesti forse in diritto di startene a contemplare gli altri ignudi, e certuni non belli neppure, senza spogliarti a tua volta e mettere in mostra la tua persona?

Teo. E perché no, se me lo volessero permettere e si lasciassero persuadere? Così ora io spero di persuadere voi altri a lasciar me tra gli spettatori, senza trascinare nell'arena un uomo già irrigidito dagli anni; e lottare invece con uno più giovane e più agile.

XVII. *So.* Ma, Teodoro, se così piace a te, non dispiace neanche a me, come suona l'adagio. E torniamo allora al sapiente [42] Teeteto. Dimmi dunque, Teeteto, prima di tutto in riguardo al discorso di poc'anzi, non ti meravigli tu al pari di me, se in punto di sapienza ti scopri a un tratto di non valer meno di nessun uomo, anzi di nessun dio? O pensi che la misura di Protagora non s'applichi agli dei come agli uomini?

Tee. No, per Zeus, questo io non lo penso. E, per rispondere alla tua domanda, ti dirò che me ne meraviglio molto. Difatti, quando esaminavamo in che senso dicessero che ciò che pare a ciascuno, questo anche è per colui a cui pare, mi sembrava detto assai bene. Ora poi la mia opinione s'è di colpo rovesciata addirittura.

So. Perché sei giovane, mio caro figliuolo, e ad un discorso abile, ma superficiale, presti avidamente ascolto e te ne lasci persuadere. Però a codeste obiezioni Protagora o chi per lui dirà: « O generosi <avversari>, ragazzi e vecchi, voi ve ne state qui seduti a concionare, e tirate in ballo gli dei, de' quali io, parlandone e scrivendone, escludo che si possa affermare se esistano o non esistano [43]; e quelle cose che piacciono agli orecchi del volgo, queste voi dite: che, per esempio, in fatto di sapienza sarebbe enorme se ogni uomo punto non differisse da una bestia qualunque. Senonché una dimostrazione e una prova decisiva, di nessun genere, voi non la date, ma vi servite d'una tal quale verosimiglianza. Eppure, se Teodoro o un altro geometra nella sua disciplina volesse servirsi di codesti argomenti, si mostrerebbe indegno d'esser preso sul serio. Considerate dunque, tu e Teodoro, se in discorsi di tanta importanza vi sentite disposti a contentarvi d'argomentazioni fondate su probabilità e verosimiglianze ».

Tee. Oh! Socrate, né tu né noi oseremmo dire che ciò sia giusto.

So. Bisogna quindi esaminare la cosa in un altro modo, a quanto pare, stando alle parole tue e di Teodoro.

Tee. Appunto, in un altro modo.

So. Ebbene, esaminiamo così, se conoscenza e sensazione sono la medesima cosa o cose diverse. Perché, insomma, a questo mirava tutto il nostro ragionamento, e in grazia di ciò abbiamo agitato tante strane questioni. Non è così?

Tee. Senza dubbio.

So. Converremo dunque che delle cose, di cui abbiamo sensazione mediante la vista o l'udito, di tutte queste noi abbiamo anche ad un tempo conoscenza? Per esempio, prima d'avere appreso la lingua dei barbari, diremo forse di non udire quando parlano ovvero d'udire e sapere quel che dicono? Ed ancora, se, non conoscendo le loro lettere, noi vi gittiamo sù l'occhio, sosterremo che non le vediamo, o che le conosciamo, soltanto perché le vediamo?

Tee. In questo caso, Socrate, noi diremo di conoscere solo quel tanto che ne vediamo o udiamo: delle lettere, cioè, diremo di vedere e conoscere la forma e il colore; de' suoni, invece, d'udire insieme e conoscere l'acutezza e la gravità; ma di quant'altro intorno ad essi c'insegnano maestri ed interpreti, di questo diremo che con la vista o con l'udito non ne abbiamo né sensazione né conoscenza.

So. Benone, Teeteto; né su ciò mette conto di moverti qualche dubbio, anche perché tu prenda coraggio.

XVIII. Però guarda anche a quest'altra obiezione che ci si fa incontro; e cerca di vedere come potremo respingerla.

Tee. E quale?

So. Questa: se, poniamo, ci si chiedesse: « È mai possibile che uno, il quale una volta sia divenuto sciente di qualche cosa, pure avendo ancora e serbando ricordo di questa cosa, nel momento stesso in cui si ricorda non sappia proprio quello di cui si ricorda? ». Ma io faccio, pare, un lungo giro di parole per domandarti, in fondo, soltanto questo: se uno che ha imparato qualche cosa e se ne ricordi, possa non saperla.

Tee. E come, Socrate? Sarebbe ciò che dici un vero prodigio.

So. O ch'io forse vaneggi? Pure sta' attento: non dici tu che il vedere è sentire, e la vista sensazione?

Tee. Io sì.

So. Dunque colui che vide alcunché, si trova perciò stesso d'esser divenuto sciente di ciò che vide, stando al ragionamento di poc'anzi?

Tee. Sì.

So. E poi, non c'è qualcosa che chiami memoria?

Tee. Sicuro.

So. E memoria di nulla, o di qualche cosa?

Tee. Di qualche cosa, certamente.

So. Memoria dunque di cose che uno apprese e di cui ebbe sensazione, di queste, io credo?

Tee. E come no?

So. E di ciò che vide, uno talvolta si ricorda?

Tee. Si ricorda, certo.

So. Anche ad occhi chiusi? O in tal caso se ne dimentica?

Tee. Ma è assurda, Socrate, un'affermazione simile.

So. Eppure è necessaria, se vogliamo salvare il ragionamento di prima; se no, ci sfugge.

Tee. Anch'io, per Zeus, lo sospetto; ma tuttavia non ci vedo chiaro. Dimmi tu come.

So. Così: chi vede si trova, diciamo, d'esser divenuto sciente di ciò che vede; giacché s'è convenuto che vista, sensazione e conoscenza sono lo stesso.

Tee. Perfettamente.

So. E chi vede ed è divenuto sciente di ciò che vedeva, quando chiuda gli occhi, se ne ricorda, sì, ma non lo vede; non ti pare?

Tee. Senza dubbio.

So. Ma questo non vede equivale a non sa, se è vero che vedere equivale a sapere.

Tee. È vero.

So. E così ne consegue che la cosa di cui uno sia divenuto sciente, pur ricordandola, non la sappia, dappoiché più non la vede; il che, se avvenisse, sarebbe appunto quel prodigio a cui accennavamo.

Tee. Hai pienamente ragione.

So. Ne consegue dunque, pare, qualcosa d'impossibile, ove s'affermi che sia lo stesso conoscenza e sensazione.

Tee. Parrebbe.

So. Sicché bisognerà dire che l'una è cosa diversa dall'altra.

Tee. Probabilmente.

So. E allora che è mai conoscenza? Bisogna, se non erro, definirla daccapo... Eppure, Teeteto, che cosa stiamo per fare?

Tee. Che vuoi dire?

So. Mi pare che noi, come un gallo imbelle, prima d'aver vinto, saltati giù... dal discorso, ci mettiamo a cantar vittoria [44].

Tee. E come?

So. Si direbbe che noi, alla maniera degli antilogici [45], messici d'accordo all'ingrosso sul significato delle parole, e per questa via superate le difficoltà del ragionamento <contrario>, ci teniamo sodisfatti del risultato; e mentre ci vantiamo d'essere non già de' disputatori di mestiere, ma de' filosofi, non ci avvediamo di condurci precisamente come quei terribili ragionatori.

Tee. Non vedo ancora dove vai a parare.

So. Ma allora m'ingegnerò di chiarir meglio ciò ch'io penso a questo proposito. Noi ci siamo chiesti se un uomo che abbia imparato e ricordi qualche cosa, non la conosca; e, avendo dimostrato che chi ha visto ricorda anche ad occhi chiusi, ma non vede, abbiamo dimostrato che questi, mentre non sa, ad un tempo ricorda; e ciò lo abbiamo dichiarato impossibile. Così sarebbe morto il mito di Protagora, e con esso insieme il tuo: che conoscenza e sensazione sono lo stesso.

Tee. Pare.

So. Eppure, caro mio, non sarebbe così, io credo, se fosse ancor vivo il padre del primo di questi due miti [46]; ed e' troverebbe molte ragioni in sua difesa. Ora, perché è orfano, noi lo maltrattiamo. E, purtroppo, neanche i tutori che Protagora lasciò, vogliono venirgli in aiuto; e uno di questi è qui il nostro Teodoro. Ebbene, ci arrischieremo di venirgli in aiuto proprio noi per amor di giustizia.

Teo. Veramente non io, Socrate, ma piuttosto Callia d'Ipponico è tutore delle cose di lui [47]. Noi invece da' nudi ragionamenti ci volgemmo abbastanza presto alla geometria. Ad ogni modo, ti saremo riconoscenti, ove tu gli venga in aiuto.

So. Dici bene, Teodoro. Osserva dunque com'io mi provi di venirgli in aiuto; perché si corre il rischio d'ammettere cose anche più assurde di quelle accennate or ora, quando non si ponga mente alle parole, al modo, cioè, come per lo più siamo soliti d'affermare e negare. E devo dir come a te, o a Teeteto?

Teo. A tutti e due, ma risponda il più giovane. Se sbaglia, avrà meno ragione d'arrossire.

XIX. *So.* Ti propongo il più spinoso de' quesiti che è, secondo me, questo: è mai possibile che la medesima persona la quale sa una data cosa, ciò che sa non lo sappia?

Teo. E così, che risponderemo, Teeteto?

Tee. Che è impossibile, penso io.

So. Niente affatto, se porrai che il vedere è conoscere. Come te la caveresti da una di quelle domande inestricabili, dove s'è presi, come dicono, in un pozzo, quando un imperterrito avversario, avendoti chiuso con una mano un occhio, ti domanda se con l'occhio coperto tu veda il suo mantello?

Tee. Gli dirò, credo, che con questo certamente no, ma con l'altro sì.

So. Sicché tu lo stesso oggetto lo vedi e non lo vedi nel medesimo tempo?

Tee. È vero, ma solo in un certo senso.

So. « Ma io », egli dirà, « non t'impongo punto di dirmi né ti chiedo in che senso; ma solo se ciò che conosci, questo anche non lo conosci [48]. Intanto, in questo momento, hai dichiarato di vedere ciò che non vedi; e ti trovi d'avere ammesso che il vedere è conoscere e il non vedere non conoscere ». Orbene, rifletti a ciò che ti risulta da queste affermazioni.

Tee. Rifletto che ne risulta il contrario di ciò che supponevo.

So. E forse, mio caro, di questi casi

te ne capiterebbero molti di più, ove ti si chiedesse inoltre se c'è un conoscere acuto e un conoscere fiacco, un conoscere da vicino e non da lontano, un conoscere fortemente e debolmente la stessa cosa; e ti si movessero tante altre domande, quante, tendendoti un agguato, potrebbe proportene uno di codesti peltasti[49] mercenari di parole, allorché tu ponessi l'identità tra conoscenza e sensazione; e, dato l'assalto alle percezioni dell'udito, dell'olfatto e ad altre simili sensazioni, ti convincerebbe d'errore, tenendoti fermo senza lasciare la presa, finché, pieno d'ammirazione per così ambita sapienza, tu non ti trovassi legato mani e piedi da lui < e ridotto in una condizione > da cui egli, che t'ha atterrato e già messo in ceppi, ti restituirebbe a libertà soltanto dopoché gli avessi pagato il prezzo del riscatto convenuto tra te e lui. — Ma dunque, potrai chiedermi, quali ragioni addurrà Protagora a sostegno della sua dottrina? Non vogliamo provarci a dirlo?

Tee. Senza dubbio.

XX. *So.* Certo egli addurrà tutte quelle che abbiamo già dette noi in sua difesa[50]; e ci attaccherà, io penso, da presso, in tono sprezzante dicendoci: « Questo Socrate, sì, questo brav'uomo, poiché un ragazzo s'è sgomentato alla sua domanda: se è possibile che la stessa persona ricordi e ad un tempo non conosca lo stesso oggetto, e, sgomento, ha risposto di no, per l'incapacità di mirare oltre; ha fatto ridere alle mie spalle ne' suoi discorsi. Eh! no, leggerone d'un Socrate: la cosa sta invece così: quando tu per via d'interrogazioni esamini qualcuno de' miei princìpi, se mai l'interrogato, rispondendo come risponderei io, cada in errore, il redarguito son io; ma se altrimenti, il redarguito è proprio l'interrogato. Così, nel caso presente, credi tu che ti si concederà che in qualcuno il ricordo delle impressioni provate, allorché più non le provi rimanga e sia tale per l'appunto qual era la sensazione ch'egli allora provava? Eh, ce ne vuole! O che, daccapo, esiterà ad ammettere che la medesima persona possa conoscere e non conoscere il medesimo oggetto? O, se di ciò ti sgomenti, credi tu che qualcuno vorrà concederti che chi si va dissomigliando continui ad esser lo stesso di quel che era prima di dissomigliarsi? e che, anzi, costui sia un solo e non molti, e questi molti via via infiniti, sempre che si generi dissomiglianza[51], quando, beninteso, convenga guardarsi da una parte e dall'altra di non cadere nella trappola delle parole? Ma, caro mio », dirà, « movendo incontro a ciò ch'io sostengo con animo più generoso, dimostra, se puoi, che in ciascuno di noi non si generino sensazioni affatto individuali, ovvero che, come affatto individuali, non ne segua che ciò che appare ad ognuno divenga, o, se bisogna servirsi del verbo essere, sia tale solo per colui a cui appare. E citando porci e cinocefali, non ti regoli da porco tu solo[52], ma anche ai tuoi uditori persuadi di fare altrettanto contro i miei scritti; e non ti regoli onestamente. Per me affermo che la verità è come ho scritto: ciascuno di noi è misura delle cose che sono e non sono; senonché c'è una differenza enorme da uomo a uomo in questo precisamente: che all'uno le cose appaiono e sono d'un modo, all'altro d'un altro. E sono ben lontano dall'affermare che non esistano né sapienza né sapienti; ma chiamo anzi sapiente colui appunto che a qualcuno di noi, a cui certe cose appaiono e sono cattive, le faccia, tramutandolo, apparire ed essere buone. E tu, dal canto tuo, non perseguire il mio ragionamento < sofisticando > sulle parole, ma fa' d'intender meglio ciò che voglio dire, a questo modo. Ricordati, per esempio, ciò che si diceva dianzi: che all'ammalato i cibi paiono amari e sono, mentre a chi è sano sono e paiono gradevoli; né perciò l'uno bisogna ritenerlo più sapiente dell'altro, ché non è neanche possibile; e nemmeno si deve asserire che l'ammalato è ignorante perché opina così, e il sano sapiente perché opina in maniera diversa. Bisogna invece mutare uno sta-

to nell'altro, dacché l'uno è migliore dell'altro. Così del pari nell'educazione bisogna fare in guisa che uno passi da un abito d'anima diverso ad un altro migliore. Ora, siffatti mutamenti il medico li ottiene co' farmachi, il sofista co' discorsi. Poiché nessuno mai fece sì che qualcuno, il quale opinava il falso, opinasse in seguito il vero, giacché né è possibile che uno abbia opinioni su ciò che non è, né che ne abbia di diverse dalle sensazioni che prova; e queste son sempre vere. Ma io penso che un abito buono dell'anima suol fare in guisa che colui, il quale per un abito d'anima cattivo abbia opinioni congeneri ad esso, ne acquisti altre conformi < al mutato stato dell'anima >; e queste sono appunto quelle parvenze che taluni per ignoranza chiamano vere, laddove io dico soltanto che le une sono migliori delle altre, non però punto più vere. E i sapienti, caro il mio Socrate, sono ben lontano dal chiamarli ranocchi, ma rispetto ai corpi li chiamo medici, rispetto alle piante agricoltori[53]. E difatti affermo che anche questi nelle piante, allorché qualcuna ne ammali, in luogo di sensazioni cattive inducono sensazioni buone e salutari e vere; e i sapienti e buoni oratori fanno sì che alle città le cose buone paiano giuste in luogo delle cattive. Poiché le cose che a ciascuna città sembrino giuste e belle, queste, secondo me, per essa sono anche tali, finché per tali le ritenga e le sancisca; ma gli è il sapiente il quale talune cose, che pei cittadini sono cattive, fa che sieno e sembrino buone. Per le stesse ragioni anche il sofista, capace di ammaestrare così quelli ch'egli educa, è sapiente e meritevole d'esser pagato con larghezza da quelli ch'egli abbia educati. In questo modo alcuni sono più sapienti di altri, e nessuno ha opinioni false; e, ti piaccia o no, devi pur rassegnarti ad essere misura, giacché in ciò che s'è detto è la salvezza di questa dottrina. Alla quale se dall'inizio hai qualcosa da obiettare, obiettala pure, opponendo discorso a discorso; se invece preferisci di farlo per mezzo di domande, e tu domanda pure; poiché certo anche questa via non è da schivare, anzi a preferenza d'ogni altra merita d'esser seguita da un uomo di senno. Bada però a questo: a non condurti ingiustamente nell'interrogare; giacché sarebbe una grande contradizione, proclamarsi fautore della virtù, e persistere poi ne' discorsi a non condursi che ingiustamente. E l'ingiustizia consiste in questo: quando uno non distingua nettamente le conversazioni a fin di contendere da quelle a fin di discutere; e nell'un caso giochi pure e cerchi, per quanto può, di buttar giù l'avversario; ma chi discute, ragioni sul serio e raddirizzi e corregga lo avversario, avvertendolo di quei soli sbagli nei quali fosse incorso per colpa o propria o delle consuetudini precedenti. Ora, se tu fai così, quelli che discutono con te, del proprio turbamento e imbarazzo incolperanno se stessi, ma non te; e mentre seguiranno ed ameranno te, avranno in uggia se stessi e fuggiranno da se stessi per volgersi alla filosofia, affinché, divenuti altri uomini, si liberino dal loro esser di prima. Ma se, come i più, fai il contrario, t'accadrà il contrario; e i tuoi compagni, invece che filosofi, li vedrai divenuti odiatori della filosofia, dappoiché sieno più innanzi negli anni[54]. Se pertanto dai retta a me, non con spirito ostile e battagliero, com'anche dianzi s'è detto, ma con una disposizione d'animo piena di benevolenza esaminerai davvero che cosa vogliamo dire, quando dichiariamo che tutto si muove e che ciò che a ciascuno pare, o privato o città, questo anche è; e, movendo da ciò, esaminerai inoltre se sono lo stesso, o cose diverse, conoscenza e sensazione, non già, come poc'anzi, movendo dall'uso volgare delle locuzioni e delle parole, che i più tra gli uomini traggono a caso in qua ed in là, creandosi a vicenda difficoltà di ogni sorta ». — Queste cose, Teodoro, mi son provato a dire secondo la misura delle mie forze in aiuto al tuo amico, piccolo aiuto di piccole forze; ché se fosse vivo lui, avrebbe difeso la propria causa con ben altro vigore.

XXI. *Teo.* Tu scherzi, Socrate; tu hai difeso Protagora con un vigore addirittura giovanile.

So. Grazie, amico mio. E dimmi: hai notato ciò che testé ha detto Protagora e il rimprovero mossoci di discutere con un ragazzo e profittare dello sgomento di questo ragazzo per combattere la sua dottrina; e, come, chiamando un gioco <il nostro modo di procedere>, ed esaltando quella sua misura di tutto, ci esortasse ad esaminare con serietà il suo ragionamento?

Teo. E come non notarlo, Socrate?

So. E, dunque, vuoi che gli si dia ascolto?

Teo. Ma certo.

So. E tu vedi che tutti questi, ad eccezione di te, sono de' ragazzi. Se dunque vorremo dargli ascolto davvero, dovremo io e tu, interrogandoci e rispondendo a vicenda, scrutinare con serietà la sua dottrina, affinché almeno non abbia a rimproverarci che, scherzando con de' ragazzi, noi abbiamo esaminato codesta dottrina[55].

Teo. E che, Socrate? Teeteto non può forse meglio di molti con tanto di barba seguire una cosiffatta indagine?

So. Non però meglio di te, Teodoro. Non credere dunque che io debba far tutto in difesa del tuo amico morto, e tu nulla. Orsù, ottimo uomo, seguimi un poco, fino a questo punto: fino a che possiamo vedere se delle figure geometriche misura devi essere tu, o se tutti al pari di te bastino a se medesimi e nell'astronomia e nelle altre scienze, nelle quali tu hai riputazione di maestro.

Teo. Non è facile, Socrate, sedendoti accanto sottrarsi al tuo esame; ed io poc'anzi ho parlato da sciocco asserendo che m'avresti permesso di non spogliarmi e non mi ci avresti costretto, come fanno i Lacedemoni. Mi pare anzi che tu piuttosto miri ad imitare Scirone. Giacché, se i Lacedemoni impongono che uno o vada via o si spogli, tu, sull'esempio d'Anteo[56], mi par che faccia piuttosto de' fatti: chi ti s'accosta non lo lasci andar via prima d'averlo costretto a spogliarsi ed a lottare con te di ragionamenti.

So. La mia malattia, Teodoro, tu l'hai raffigurata che non si può meglio. Però io sono più forte di quelli. Migliaia e migliaia d'Eracli e di Tesei[57], campioni di gran forza nel discutere, mi son già capitati incontro e m'han pestato le ossa di santa ragione; eppure io non cedo ancora, così violenta è la mia passione per questo genere di lotta. Non rifiutare dunque, misurandoti con me, di giovare insieme a te stesso ed a me.

Teo. Non m'oppongo più, e guidami pure per la via che ti piace. Questo qualsiasi destino che mi fili bisogna ad ogni costo subirlo e lasciarsi confutare. Comunque, io non son disposto a prestarmiti al di là del punto che m'hai già indicato.

So. Mi contento anche fin là. Bada però a questo: che senza avvedercene non ci vengano fatti discorsi da ragazzi, e qualcuno poi non abbia di nuovo a rimproverarcene.

Teo. M'ingegnerò di badarci per quanto posso.

XXII. *So.* Prima di tutto, dunque, riprendiamo ciò che si diceva dianzi, e vediamo se s'aveva o no ragione d'essere scontenti di codesta dottrina accusandola di fare ogni uomo, quanto a saggezza, bastevole a se medesimo; e se Protagora ci ha concesso che alcuni si distinguano per la conoscenza del meglio e del peggio, e sapienti sieno appunto costoro; non è vero?

Teo. Sì.

So. Orbene, se questo ce lo avesse concesso proprio lui di persona, e non ce lo fossimo conceduto da noi per lui parlando in sua difesa, non avremmo punto bisogno di ritornarci su per confermarlo. Ora però qualcuno potrebbe obiettarci che non avevamo alcun diritto di farci una tale concessione in suo nome; sicché è meglio che su questo punto ci s'intenda in modo più chiaro, giacché non è una differenza di poco rilievo che sia così o altrimenti[58].

Teo. Hai ragione.

So. Vediamo dunque di cavare questa

confessione il più brevemente possibile non dalle testimonianze altrui, ma dalle sue argomentazioni.

Teo. E come?

So. Così: non afferma egli che ciò che pare a ciascuno, questo anche è per colui a cui pare?

Teo. Difatti, è ciò ch'egli afferma.

So. Ebbene, Protagora, anche noi esprimiamo una opinione umana, anzi l'opinione di tutti gli uomini, e affermiamo non esserci alcuno il quale in certe cose non tenga se stesso per più savio degli altri, e in altre altri più savi di sé; che, almeno ne' maggiori pericoli, quando si sentano in gran travaglio o nelle guerre o nelle malattie o nelle tempeste di mare, gli uomini si affidano, come a divinità, a quelli che in tali circostanze comandano, aspettando da loro la propria salvezza, sebbene questi non per altro sieno superiori se non per il sapere; e che in tutte le condizioni della vita umana abbondano quelli che, o per se stessi o per altri esseri viventi o per le proprie intraprese, cercano chi li istruisca e comandi, come all'opposto abbondano quelli che si credono capaci d'istruire, capaci di comandare. Ora, in tutti questi casi che altro diremo, se non che gli uomini stessi ritengano che presso di loro esista e sapienza e ignoranza?

Teo. Nient'altro che questo.

So. Cosicché essi ritengono che la sapienza sia pensiero verace, l'ignoranza opinione falsa?

Teo. Senza dubbio.

So. E allora, Protagora, che dedurremo da questo ragionamento? Diremo che gli uomini hanno sempre opinioni vere, o talvolta vere e tal altra false? Dall'una e dall'altra affermazione infatti consegue, credo, che essi non sempre hanno opinioni vere, ma vere e false. Giacché, Teodoro, riflettici un po': oserebbe mai qualcuno de' seguaci di Protagora, o tu stesso, sostenere che nessuno ritiene d'un altro che sia ignorante ed opini il falso?

Teo. Ma non è credibile, Socrate.

So. Eppure proprio a questo torna di necessità la sentenza che l'uomo è misura di tutte le cose.

Teo. O come?

So. Allorché tu, dopo d'esserti formato per tuo conto un giudizio su qualche cosa, manifesti a me la tua opinione, ammettiamo pure, secondo la dottrina di Protagora, che questa opinione per te sia vera; ma noi altri invece abbiamo, o no, il diritto di farci giudici del tuo giudizio, o sempre giudichiamo che la tua opinione è vera? O ci saranno ogni volta migliaia di persone che ti combatteranno, opponendo alla tua la propria opinione, perché stimano che tu giudichi e creda falso?

Teo. Ma sì, per Zeus, Socrate, di codeste persone ce n'è, come dice Omero, migliaia e migliaia[59], che mi danno ogni sorta di noie.

So. Ebbene, vuoi tu che si dica come in questi casi l'opinione tua sia vera per te, ma falsa per quelle migliaia?

Teo. Da codesto ragionamento almeno sembra necessario.

So. Ma e per Protagora stesso? Se neppur lui non avesse mai pensato che l'uomo è misura delle cose, né lo pensasse, come neppur lo pensa, la maggior parte degli uomini; non ti par necessario che questa verità, ch'egli ha scritta, non sarebbe vera per nessuno? Se invece egli pensava così, ma la maggioranza non divide il suo pensiero, tu intendi che anzitutto, quanto più numerosi sono quelli a cui non pare di quelli a cui pare, tanto più questa verità non è di quello che è.

Teo. Necessariamente, se è vero che sarà o non sarà secondo che paia a ciascuno.

So. E poi, ecco la conseguenza più carina di tutte: che egli per ciò che riguarda la sua stessa opinione, dacché riconosce che tutti opinano vero, viene col fatto ad ammettere che sia vera la opinione anche di quelli che pensano contrariamente a lui e ritengono quindi che egli sia in errore.

Teo. Indiscutibilmente.

So. Egli dunque concederà che la sua stessa opinione è falsa, se ammette per

vera quella di coloro i quali ritengono che la sua opinione è falsa?

Teo. Necessariamente.

So. Gli altri però non concedono a se stessi d'avere opinioni false?

Teo. No, di certo.

So. Mentre Protagora concede che anche questa loro opinione è vera, da ciò che egli ha scritto.

Teo. Pare.

So. Da parte di tutti dunque, a cominciare da Protagora, si dovrà dubitare, anzi, meglio, da lui si dovrà riconoscere che quand'egli, Protagora, a chi dice il contrario di lui concede d'opinare il vero, in tal caso egli stesso dovrà concedere che né un cane né un uomo qualunque possa essere misura neppur d'una sola cosa che non abbia appresa. Non è così?

Teo. Così è.

So. E allora, poiché da tutti se ne dubita, la Verità di Protagora non sarà vera per nessuno, né per qualche altro né per lui stesso.

Teo. Ma, Socrate, al mio amico noi gli diamo addosso un po' troppo.

So. Però, caro mio, non è chiaro se non anche un po' troppo a torto. Probabilmente egli, per esser più vecchio, è anche più sapiente di noi; e se d'un tratto e' mettesse fuori il capo insino al collo, dopo d'avere con molte ragioni, come si può credere, redarguito e me, che dico delle chiacchiere, e te, che le approvi, si ricaccerebbe sotterra e sparirebbe di corsa[60]. Ma noi putroppo non possiamo far altro che servirci de' nostri mezzi, quali che sieno, e quelle, che sono le nostre opinioni, manifestarle sempre. Ed appunto, anche ora, non dobbiamo forse dire che non c'è persona la quale non convenga di questo: che uno è più sapiente d'un altro, ed anche uno più ignorante d'un altro?

Teo. A me almeno così pare.

XXIII. *So.* E non diremo altresì che la più salda difesa della dottrina sia in quella distinzione che abbiamo tracciata nel venire in aiuto a Protagora: che, cioè, la maggior parte delle cose come sembrano, così anche sono ad ognuno: calde, secche, dolci e tutte le altre dello stesso genere; che però se Protagora concederà che in talune cose un uomo si distingua da un altro, gli è in quelle giovevoli o nocive alla salute ch'egli sarà disposto ad ammettere che non ogni donnicciuola o ragazzo o animale sia capace di curare se medesimo, riconoscendo ciò che è salutare per sé; ma che qui, se mai altrove, un uomo eccelle su un altro?

Teo. A me per lo meno così pare.

So. E quindi altresì che, se nelle faccende pubbliche il bello e il brutto, il giusto e l'ingiusto, il santo e il non santo, sono davvero per ciascuna città quali essa crede che sieno e a se stessa li sancisce per legge, e in queste cose nessuno è più sapiente d'un altro, né un privato d'un privato, né una città d'una città; quando invece una città determina per legge ciò che le giovi o non le giovi, in tal caso, soprattutto, < Protagora > dovrà daccapo convenire che c'è differenza tra consigliere e consigliere e tra l'opinione d'una città e quella d'un'altra rispetto al vero; e non oserà certo asserire che le leggi che una città s'impone perché le ritiene utili a sé, queste le riusciranno ad ogni modo anche giovevoli... Senonché, a proposito di ciò a cui accennavo, del giusto e dell'ingiusto, del santo e del non santo, si vuole ad ogni costo sostenere che nessuna di tali cose per natura esiste con un'essenza propria, ma l'opinione che comunemente se n'ha, questa diventa vera mentre si ha e finché si continua ad averla. E tutti quelli che pur non accettano in tutto la dottrina di Protagora, esplicano in pratica la loro sapienza a un dipresso così... Però, Teodoro, da un discorso noi siamo irresistibilmente tratti ad un altro, da uno men grave ad uno più importante[61].

Teo. Ma, Socrate, non abbiam forse del tempo a nostra disposizione?

So. Così pare. Ebbene, amico mio, io ho più volte notato, anche in altri momenti, ma soprattutto ora, che naturalmente quelli i quali dedicano un gran tempo alle ricerche filosofiche, quando

si presentano in tribunale, appaiono oratori da far ridere.

Teo. In che senso, Socrate?

So. Quelli che fin da giovani bazzicano nei tribunali e in altri luoghi simili, di fronte a coloro che sono stati allevati nello studio della filosofia e in altra simile occupazione, risicano d'essere allevati come servi di fronte ad uomini liberi.

Teo. E perché?

So. Perché gli uni, come tu hai detto, hanno sempre del tempo a loro disposizione, e i loro discorsi li fanno in pace, con agio; e, come noi ora, per la terza volta[62], passiamo da un discorso ad un altro, così anche essi, ove un argomento nuovo, affacciandosi d'improvviso alla loro mente, come ora alla nostra, piaccia loro più di quello che hanno a mano; e di ragionare più o meno a lungo non si preoccupano punto, purché imbrocchino il vero. Quegli altri invece parlano sempre come gente a cui manchi il tempo — giacché gl'incalza l'acqua che scorre < nella clepsidra >[63] — e la parte avversa non li lascia ragionare di ciò che desiderano, ma sta loro addosso, brandendo la legge inflessibile[64] e l'atto d'accusa di cui si dà lettura[65], che segnano i confini da' quali non è lecito uscire. I loro discorsi, concernenti sempre qualche compagno di servitù, si indirizzano a un padrone che se ne sta lì seduto con in mano la pena; e le gare non si svolgono mai per questa o quella via indifferentemente, ma sempre intorno ad una meta determinata; e in questa corsa la posta è molte volte la vita. Sicché, per tutte queste ragioni, essi divengono concitati ed acuti, abili nel lusingare il padrone con le parole e ingraziarselo coi fatti, anime piccole e non rette. Così ogni slancio, ogni dirittura, ogni sentimento liberale è in essi soffocato da quella loro educazione servile fin dalla gioventù, che li obbliga a procedere per vie tortuose e gitta in anime ancora tenere lo sgomento di grandi rischi; e poiché non possono contare sul concorso della giustizia e della verità per sopportarli, ben presto volgendosi alla menzogna e al nuocersi a vicenda, si piegano e si rompono in mille guise; e così passano dall'adolescenza all'età virile senza aver nulla di sano nella propria mente, ma ricchi di abilità e di sapienza... come s'immaginano. E questi sono cosiffatti, Teodoro... Ed ora vuoi tu ch'io ti discorra di quelli del nostro coro? o che, lasciati questi da parte, torniamo al nostro assunto, anche per non abusar troppo di quella libertà di parola a cui accennavamo e del frequente mutar di discorsi?

Teo. Ma no, Socrate; discorriamo anche di questi. Tu hai detto assai bene che non noi, appartenenti a questo coro, siamo servi de' discorsi, ma i discorsi sono come nostri servi; e ciascun d'essi aspetta d'esser compiuto, quando a noi piaccia. E in effetti al disopra di noi non c'è né giudice[66] né spettatore, come al disopra de' poeti, che abbia il diritto di riprenderci o comandarci.

XXIV. *So.* Sì, Teodoro, poiché ti piace, parliamone pure, ma, naturalmente, dei corifei soltanto, ché di quanti trattano la filosofia in modo superficiale, che cosa mai si può dire? Coloro invece, prima di tutto, fin da giovani non sanno la via dell'agora e neppur dove stia né tribunale, né Consiglio, né qualsiasi altro consesso cittadino; leggi e decreti, recitati o scritti, né li vedono né li odono. Brighe di conventicole politiche per la conquista di cariche pubbliche[67] e convegni e banchetti e festini e cortei allietati da suonatrici di flauto, son cose che non passano loro pel capo nemmeno in sogno. Che un cittadino sia nato da famiglia nobile o plebea, che su qualcuno pesi una colpa ereditaria per parte di padre o di madre, < il filosofo > non lo sa più che non sappia quanti bicchieri d'acqua sieno, come si suol dire, nel mare; e tutto questo non sa nemmeno di non saperlo, giacché egli non se ne tien lontano neanche per farsene un vanto, ma perché realmente in città si trova e dimora soltanto il suo corpo, mentre la sua mente, stimando tutte queste cose meschine e da nulla, e spregiandole, vola, come dice Pindaro, dovunque, ed ora s'immerge nelle

profondità della terra, ora ne misura la superficie, ora si solleva nel cielo[68] per contemplarvi il corso degli astri, e indaga tutta intera dappertutto la natura degli esseri, ciascuno nella sua universalità, senza mai abbassare se stessa a nessuna delle cose vicine.

Teo. Che vuoi dire con ciò, Socrate?

So. Quello, Teodoro, che si racconta anche di Talete che, mentre studiava le stelle e guardava in alto, cadde in un pozzo; onde una servetta di Tracia, arguta e graziosa, lo motteggiò, a quanto si narra, perché si desse gran cura di conoscer le cose celesti, ma di quelle che gli stavan sotto gli occhi e dinanzi ai piedi non s'avvedesse per nulla. Orbene, questo motto si può applicare a tutti quelli che vivono nella filosofia. Giacché in realtà il filosofo non s'avvede né del prossimo né del vicino, e non solo ignora ciò che questi fa, ma anche, sto per dire, s'egli è uomo o altro animale. Però che cosa sia uomo e che cosa a siffatta natura, a differenza di tutti gli altri esseri, s'addica di fare o patire, questo egli cerca ed indaga con ogni studio possibile. Mi capisci, Teodoro, o no?

Teo. Perfettamente; e dici bene.

So. Perciò, caro mio, quando un uomo simile si trovi o in privato o in pubblico a contatto con altri, come da principio dicevo, e sia costretto in tribunale o altrove a discorrere delle cose, che gli stanno dinanzi ai piedi e sotto gli occhi, suscita il riso non solo delle serve di Tracia, ma di tutta la folla, cadendo per la sua inesperienza nei pozzi[69] e in perplessità d'ogni sorta; e la sua incredibile goffaggine gli procura la riputazione d'un inetto. D'ingiurie <non può lottare>, giacché per suo conto non sa colpire nessuno con nessuna ingiuria che calzi, come colui che non conosce nessuna pecca di nessuno, per non essersi mai studiato di conoscerne; sicché, restando a bocca aperta, apparisce ridicolo; mentre nella gara delle lodi e delle esaltazioni a riguardo d'altri, nel vederlo ridere, e non già per posa, ma per un impeto di schiettezza, la gente lo piglia per un burlone. Se ode l'elogio d'un tiranno o d'un re egli stima di sentire esaltato come felice qualche pastore[70], per esempio, o di porci o di pecore o di vacche, che sa munger bene la sua gregge; ma ritiene che re e tiranni pascolino e mungano un animale più riottoso e insidioso di quelli; e che, sopraffatto dalle faccende, un uomo simile debba divenire non meno rozzo ed incolto dei pastori, chiuso tutt'intorno da una muraglia, come dentro una stalla su un monte. E quando sente dire che qualcuno, perché possiede diecimila pletri, o anche più, di terre, ne possieda un'estensione immensa, crede invece d'udirne una oltremodo piccola, abituato, com'è, ad abbracciare con lo sguardo tutta quanta la terra. E se altri inneggiano alla nobiltà delle famiglie, esaltando come nobile qualcuno che può mettere in mostra sette antenati ricchi, egli stima che la lode provenga da uomini di vista affatto corta ed ottusa, inetti per la loro ignoranza a guardar sempre l'insieme delle cose e a rendersi conto che d'avi e d'antenati ognuno ne ha avuti miriadi innumerevoli, e che in queste ricchi e poveri, re e servi, barbari ed Elleni, ce ne sono stati più volte a migliaia e migliaia per chiunque. E quanto a quelli, che si gloriano d'una lista di venticinque progenitori e fanno risalire la propria stirpe fino ad Eracles, figlio d'Anfitrione, questo al filosofo pare un singolare indizio di meschinità mentale; e ride di loro perché non sono in grado di intendere che il venticinquesimo antenato da Anfitrione in su, ed anche il cinquantesimo da esso, fu tale quale il caso volle che fosse, e smettere perciò il vano orgoglio della loro anima sciocca. Sicché in tutti questi casi un uomo siffatto è deriso dal volgo, o perché, come pare, si mostra superbo, o perché ignora le cose che gli stanno tra' piedi e si smarrisce in ogni suo atto.

Teo. Tu dici proprio quel che si verifica, Socrate.

XXV. *So.* Ma quando, amico mio, egli riesca a tirar su in alto qualcuno, il quale per lui voglia uscire da contro-

versie di questo genere: « Che ingiustizia ho io commesso contro di te e tu contro di me? », per levarsi alla considerazione della giustizia e dell'ingiustizia in se stessa, che cosa sia ciascuna delle due, e in che differiscano dalle altre cose tutte e fra loro; ovvero da questioni, < come, per esempio > « Se il re[71] è felice », o « Se chi possiede ricchezze », per innalzarsi all'esame della regalità, e in generale della felicità e infelicità umana, quali mai sieno entrambe e per qual via convenga alla natura umana procacciarsi l'una e fuggire l'altra — di tutte queste cose quando a sua volta debba render ragione quel tale piccolo d'anima e acuto e rotto ai cavilli de' tribunali; costui allora, a sua volta, paga al filosofo il contrappasso; e colto dalle vertigini, sospeso, com'è, in alto e guardando in bilico di lassù, per non esserci avvezzo si sente turbato, non sa cosa dire, e balbettando suscita il riso non già delle serve di Tracia o d'un altro ignorante[72] qualunque — ché questi non s'avvedon di nulla — ma di quanti furono allevati in modo affatto diverso da' servi. Questo, Teodoro, è il carattere di ciascuno dei due: il primo, quello d'un uomo allevato realmente nella libertà e nell'assoluta padronanza del proprio tempo, di colui, cioè, che tu chiami filosofo, pel quale non è disonorevole passare per un semplicione e un buono a nulla, quando gli tocchino uffici servili, e non sappia, per esempio, mettere insieme un bagaglio né preparare manicaretti o discorsi lusinghieri; l'altro invece quello di chi è abile a prestare tutti codesti servigi con precisione e prontezza, ma non sa gittarsi indietro il mantello verso destra con l'eleganza dell'uomo libero[73], né tanto meno cogliere l'armonia delle parole per celebrare degnamente la vita [vera] degli dei e degli uomini felici[74].

Teo. Se potessi, Socrate, persuadere tutti, come me, della verità di ciò che dici, molto maggior pace e minori mali sarebbero tra gli uomini.

So. Ma, Teodoro, non è possibile che periscano i mali, giacché è pur necessario che ci sia sempre qualcosa di contrario al bene; né possono aver sede tra gli dei, ma di necessità devono aggirarsi intorno alla natura mortale e a questi luoghi terreni. Ed anche per ciò a noi conviene adoperarci a fuggire di qui al più presto per andarcene colà; e questo fuggire è assomigliarsi a Dio per quanto è possibile, e assomigliarsi a lui vuol dire acquistare giustizia e santità con intelligenza. Ma purtroppo, mio ottimo amico, non è punto facile persuadere che non per le ragioni per le quali i più affermano che convien fuggire il vizio e seguire la virtù, non per ciò s'ha da praticar l'una e non l'altro, per non avere, cioè, fama di malvagio e procurarsi in cambio quella d'uomo dabbene, giacché queste sono, pare a me, come suol dirsi, ciance da vecchie; ma la verità, diciamolo chiaro, è questa: che Dio non è in nessun caso, per nessuna maniera, ingiusto, ma in sommo grado giustissimo; e non c'è nulla di più simile a lui di chi tra noi sia divenuto, a sua volta, giustissimo quanto si può. Ecco in che consiste davvero l'abilità d'un uomo o la sua nullità e viltà: conoscer questo è sapienza e virtù vera; non conoscerlo, ignoranza e malvagità evidente; le altre che paiono abilità e sapienze, nel campo del potere politico non sono che espedienti volgari; nel campo delle arti, che mestieri plebei[75]. A chi dunque opera ingiustamente e dice o fa cose empie, il meglio di gran lunga è non concedergli il titolo d'uomo abile per la sua capacità a delinquere, giacché di tale ingiuria costoro si compiacciono, e credono che con ciò si voglia dire che non sono degl'inetti, i n u t i l e p o n d o a l l a t e r r a[76], ma uomini nel vero senso della parola, quali devono essere quelli che in uno Stato vogliono viver sicuri. Perciò bisogna dir loro la verità: che sono tanto più quali non credono d'essere, appunto perché non lo credono; ignorano difatti quale sia la pena dell'ingiustizia, cosa che meno di ogni altra si deve ignorare, giacché essa non è quella che s'immaginano: battiture e morti, a cui talvolta, anche operando ingiustamente, non vanno sogget-

ti, ma una pena alla quale è impossibile sfuggire.

Teo. E qual è, a parer tuo?

So. C'è, amico mio, nel mondo dell'essere, due esemplari, l'uno divino, felicissimo; l'altro senza Dio, miserabilissimo; ed essi, che questa realtà non vedono, per effetto della loro stoltezza e della loro estrema demenza non s'accorgono che a causa delle proprie malvagie azioni si rendono simili al secondo esemplare, ma dissimili dal primo; e di ciò pagano il fio, vivendo una vita conforme all'esemplare a cui si son fatti simili. E quando noi diciamo loro che, se non si liberano di quella loro abilità, anche morti non li accoglierà quel luogo che è puro da' mali, ma qui, sulla terra, continueranno sempre a vivere come eran vissuti, malvagi in compagnia di malvagi; questi avvertimenti essi li ascolteranno addirittura come degli uomini abili e scaltri possono ascoltare le parole degli sciocchi.

Teo. Hai pienamente ragione, Socrate.

So. Lo so, amico mio. Una cosa c'è però che capita loro: che se in una conversazione a tu per tu debbano render conto di ciò che biasimano, e accogliere le ragioni degli altri, e vogliano coraggiosamente a lungo sostenere la discussione e non abbandonare vilmente il campo; allora, caro mio, finiscono per trovarsi nella situazione assurda di non essere neanch'essi, di fronte a se stessi, sodisfatti di ciò che dicono; e tutta quella loro retorica, non so come, avvizzisce, sicché pare non differiscano in niente da bambini. — Ma, dunque, lasciamo questo soggetto, tanto più che c'è occorso di entrarvi per caso; se no, altre e più numerose divagazioni, sopravvenendo di continuo, sommergeranno il nostro primitivo argomento; e ritorniamo ad esso, se anche a te piace.

Teo. Per me, Socrate, divagazioni di codesto genere non sono le meno piacevoli a udire, perché alla mia età posso seguirle più facilmente. Per altro, se ti piace, ritorniamo al discorso di prima.

XXVI. *So.* Dunque, eravamo, credo, a questo punto del ragionamento: noi affermavamo che coloro i quali dicono che l'essere è in continuo moto, e ciò che volta per volta pare a ciascuno, questo anche è per colui a cui pare; costoro sono disposti a sostenere un tal principio non solo in altri casi, ma non meno vigorosamente a proposito della giustizia, asserendo come, senza dubbio, le leggi che una città pone a se stessa perché le ritiene giuste, queste anche sono giuste per la città che se le pone, finché rimangano in vigore; ma quanto al bene, nessuno è ancora così coraggioso da osare di sostenere che le leggi che una città pone a se stessa perché le ritiene utili, sieno anche utili per tutto il tempo in cui rimangono in vigore, salvo che uno non voglia starsene alla parola [77], che sarebbe un modo di prendersi gioco dell'argomento di cui ci occupiamo. Non ti pare?

Teo. Certamente.

So. Sicché non teniamo conto della parola, ma guardiamo al fatto, espresso dalla parola.

Teo. È giusto.

So. Orbene, con qualsiasi parola la città designi la cosa, è indiscutibile che essa, nel darsi le sue leggi, mira appunto a questo <cioè all'utile>, e che tutte le leggi, essa per quanto crede e può, se le pone come le più utili a sé. O che forse una città miri ad altro nel darsi delle leggi?

Teo. Niente affatto.

So. Ma ogni città coglie anche sempre nel segno, o molte volte anche sbaglia?

Teo. Io credo che sbagli anche.

So. E che sia proprio così, ognuno può riconoscerlo ancor meglio da questo: ove si esamini il problema in rapporto a tutta la specie in cui si trova d'esser contenuto anche l'utile. E l'utile si riferisce in certo modo anche al futuro. Poiché, quando ci facciamo delle leggi, ce le facciamo col proposito che debbano esser utili nel tempo avvenire, che è quello che giustamente chiamiamo futuro.

Teo. È vero.

So. Orsù, rivolgiamo a Protagora, o ad un altro qualunque di quelli che la

pensano come lui, questa domanda: « Di tutte le cose », come voi altri, Protagora, dite, « misura è l'uomo », di quelle bianche, pesanti, leggere, insomma di tutte, nessuna esclusa, quelle dello stesso genere, perché, avendo in se medesimo il criterio per giudicarle, ogni uomo, credendole tali qual è l'impressione che ne prova, le crede vere a sé e realmente esistenti. Non è così?

Teo. Così.

So. Ed anche per le cose future, Protagora, noi diremo, che l'uomo ha in se stesso il criterio per giudicarle; e quali crede che saranno, tali anche diventano per colui che le ha credute? Prendiamo ad esempio il caldo: se uno, che non è medico, crede di sé che sarà colto dalla febbre e ch'egli prova questa specie di calore, ed un altro, che è medico, crede l'opposto; conforme all'opinione di chi tra' due la cosa avverrà? O avverrà conforme all'opinione d'entrambi, sicché per il medico egli non avrà né caldo né febbre, ma per se stesso l'una e l'altra cosa?

Teo. Sarebbe certo ridicolo.

So. E quanto a prevedere se un vino riuscirà dolce o aspro, decisiva è, credo, l'opinione del vignaiuolo, non quella del citarista.

Teo. E come no?

So. E neanche, daccapo, a proposito di ciò che può riuscire disarmonico o armonico, un maestro di ginnastica non giudicherà, meglio d'un musicista, ciò che dopo anche al maestro stesso di ginnastica potrà sembrare armonico.

Teo. Senza dubbio no.

So. E così, anche, di chi, senza esser cuoco, sta per prender parte ad un banchetto, mentre questo è tuttora in preparazione, il giudizio sul piacere che ne proverà sarà meno autorevole di quello del cuoco. Giacché noi ora non discutiamo punto del piacere che ciascuno prova o ha provato, ma di quello che dovrà o crederà di dover provare, se egli ne sia a se stesso il giudice migliore d'ogni altro. O tu, Protagora, della persuasione che in ciascuno di noi potranno produrre de' discorsi destinati ad esser detti in tribunale, potrai giudicare in precedenza meglio che non un incompetente qualunque?

Teo. In questo anzi, Socrate, egli stesso dichiarava d'esser ben superiore ad ogni altro.

So. Lo credo, per Zeus, mio dolce amico; altrimenti nessuno lo avrebbe compensato con tanta generosità pel suo insegnamento, se egli non avesse persuaso quelli, che lo frequentavano, come anche di ciò che doveva essere e sembrare nel futuro non ci fosse né indovino né altra persona capace di giudicarne meglio di lui.

Teo. È verissimo.

So. Dunque così la legislazione, come l'utile, riguarda il futuro; e tutti devono convenire che una città, ponendosi delle leggi, spesso inevitabilmente non imbrocca ciò che può riuscirle più utile?

Teo. Senza dubbio.

So. Si potrà quindi in coscienza dire al tuo maestro ch'egli non può non convenire che uno è più sapiente d'un altro, e che, laddove costui è davvero misura, non c'è nessuna necessità che debba esser misura io che sono un ignorante, come poc'anzi pretendeva costringermi a confessare, ch'io lo volessi o no, il discorso pronunziato in difesa di lui.

Teo. Mi pare, Socrate, che soprattutto in questa rete si trovi presa ed avvinta la sua dottrina, che anche prima era stata presa ed avvinta in quel suo riconoscer valore alle opinioni altrui, mentre queste manifestamente negavano la verità delle sue argomentazioni.

So. E in parecchi altri modi ancora si può, Teodoro, dimostrare che non ogni opinione d'ognuno è vera. Ma quanto alle impressioni che ciascuno prova sul momento, donde poi si generano e le sensazioni e le opinioni corrispondenti, è più difficile dimostrare che non sieno vere. Senonché forse io non dico nulla; giacché può darsi che sieno addirittura inconfutabili; e quelli i quali affermano che sono evidenti e sono conoscenze, è probabile che dicano la verità; e Teeteto qui non ha parlato fuor di proposito, asserendo che sensazione e conoscenza sono tutt'uno. Sicché bi-

sogna accostarsi di più a questa dottrina, come c'imponeva il discorso difensivo di Protagora; ed esaminar meglio questo moto incessante dell'essere, picchiandoci su < come su un vaso > per accertarsi se renda suono di sano o d'incrinato. E già intorno ad essa s'è battagliato non debolmente, né da pochi.

XXVII. *Teo.* Oh! tutt'altro che debolmente; e nella Ionia soprattutto la battaglia s'allarga ogni giorno di più, giacché i seguaci d'Eraclito si son fatti i corifei di codesta dottrina e la propugnano con grande vigore.

So. Ma appunto perciò, mio caro Teodoro, bisogna esaminarla meglio e dal principio, come essi stessi ce la presentano.

Teo. Hai perfettamente ragione. E certo, Socrate, di queste dottrine eraclitee, o, come tu dici, omeriche, ed anche più antiche [78], discutere direttamente con quelli d'Efeso, con quanti, insomma, si danno l'aria d'esserne esperti, è più difficile che ragionare con gente che abbia la tarantola. Perché costoro, proprio come i loro scritti, sono in continuo moto; e per loro fermarsi su un argomento e su una interrogazione e pacatamente alternare domande e risposte, è addirittura impossibile; anzi è anche troppo poco dire a d d i r i t t u r a, visto che codesti uomini non ammettono nemmeno la più piccola forma di quiete. Ma quando uno li interroghi su qualche punto, essi, tirando fuori come da una faretra delle paroline enigmatiche, te le scagliano contro a guisa di frecce; e se domandi che cosa < l'uno o l'altro > abbia voluto dire, eccoti daccapo bell'e colpito da un'altra parolina di nuovo conio; e così non riesci a concluder mai nulla con nessuno di loro. E non concludon nulla neanch'essi tra loro, ma con ogni studio si mettono in guardia per non lasciar niente di fermo né nel loro ragionamento né nelle loro proprie anime, stimando, com'io penso, che ciò sia già qualcosa di stabile; e contro questo combattono accanitamente e lo cacciano via, come possono, di dovunque.

So. Probabilmente, Teodoro, questi uomini li avrai visti mentre battagliavano, e non ti sarai trovato con loro mentre sono in pace, perché non sono tuoi amici. Ma io penso che essi spieghino con calma le loro dottrine a quegli scolari che vogliono rendere simili a sé.

Teo. A quali scolari, benedetto uomo? Tra gente siffatta non c'è neppur uno che sia scolare d'un altro; ma pullulano spontaneamente donde che sia, presi ciascuno da un divino furore; e l'uno pensa dell'altro che non sa nulla. Sicché da costoro, come ti stavo dicendo, non puoi farti mai render ragione di nulla, né con le buone né con le cattive; e occorre che da per noi, cercando di cogliere le loro dottrine, ci mettiamo ad esaminarle come un problema.

So. È proprio così. Ma questo problema è poi diverso da quello che ci hanno trasmesso gli antichi, che ai più lo nascondono sotto il velo della poesia, dicendo che Oceano e Tethys, la genesi di tutte le cose sono fiumi < che scorrono senza posa > e nulla sta fermo? laddove i più recenti, come più savi, hanno parlato chiaro, affinché perfino i calzolai nell'udirli apprendessero la loro sapienza e cessassero di credere scioccamente che delle cose che sono talune stieno ferme, altre si muovano; e così, avendo appreso che tutte si muovono, li tenessero in grande stima?... Senonché, Teodoro, per poco non mi dimenticavo che c'è altri invece, i quali manifestarono un'opinione affatto contraria, dicendo che

... il tutto immobile ha nome [79],

e quant'altro i Melissi e i Parmenidi sostengono in opposizione a tutti costoro, < proclamando > che il tutto è uno, e quest'uno sta fermo in se stesso, non avendo spazio in cui moversi. Ora, amico mio, con tutti costoro come ci regoleremo? Giacché, andando innanzi, a poco a poco siamo caduti senza avvedercene nel mezzo degli uni e degli altri; e se, provvedendo alla nostra difesa, non troviamo qualche via di scampo, ne pagheremo la pena, come i ragazzi che nelle palestre giocano attraverso la linea,

quando, afferrati dagli uni e dagli altri, son tratti ad un tempo verso i due lati opposti[80]. A me dunque pare che tra' due bisogna innanzi tutto esaminare quelli contro cui ci siamo già mossi, i fluenti[81]; e, ove ci sembri che ragionino meglio, ci uniremo con loro, tentando di sfuggire agli altri; e ove al contrario ci paia che più nel vero stieno i partigiani <della immobilità> del tutto, cercheremo rifugio presso costoro da quelli che muovono anche l'immobile. Che se poi ci risulterà che non abbiano ragione né questi né quelli, ci renderemo ridicoli se ci lusinghiamo di poter dire qualcosa di meglio noi che contiamo così poco, dopo d'aver bocciato uomini così antichi e così sapienti. Vedi dunque, Teodoro, se ti pare che ci convenga di correre un simile pericolo.

Teo. Ma certo, a questo punto, Socrate, non possiamo esimerci dall'esaminare a fondo che valore abbia l'opinione degli uni e degli altri.

XXVIII. *So.* Ebbene, facciamo questo esame, dal momento che anche tu lo desideri tanto. Ora, a me pare che, nell'esaminare questo problema del moto, per prima cosa si debba vedere che mai vogliano dire quelli i quali sostengono che tutto si muove. E intendo d'accennare a questo: ammettono costoro che ci sia una sola specie di moto, o due, come a me pare che sieno? E non basta che paia a me solo, ma devi convenirne anche tu, affinché, se qualche cosa deve capitarci, ci capiti a tutti e due in comune. E dimmi: chiami tu muoversi, quando una cosa passi da un luogo ad un'altro o anche giri nel medesimo luogo?

Teo. Sì, per conto mio.

So. Sia questa dunque una <prima> specie di moto. E quando nel medesimo luogo una cosa invecchi, o da bianca divenga nera, o da molle dura, o subisca qualche altra alterazione, non è giusto dire che questa è una diversa specie di moto?

Teo. Necessariamente; [almeno a me pare].

So. E però dico che queste sono due specie di moto: alterazione l'una, traslazione l'altra.

Teo. E dici bene.

So. Ed ora, fatta una tale distinzione, volgiamoci a ragionare con quelli che affermano che tutto si muove, e domandiamo loro: Dite voi che tutto si muove con questo doppio moto, trasferendosi e alterandosi, ovvero che certe cose si muovono in entrambi i modi, ed altre nell'uno solo dei due?

Teo. Ma, per Zeus, io non so cosa rispondere. Credo però che direbbero: « In entrambi i modi tutte ».

So. Certamente, amico mio, perché se no, apparirebbe chiaro che per loro le cose ad un tempo si muovono e stanno ferme; e in tal caso dire che tutto si muove sarebbe altrettanto giusto, quanto dire che tutto sta fermo.

Teo. È verissimo.

So. Ora, poiché è necessario che esse si muovano, e non è possibile che qualcuna non si muova, tutte si muovono sempre e con ogni forma di moto.

Teo. Necessariamente.

So. Rifletti ora a quest'altra delle loro affermazioni. Non dicevamo noi che la genesi o del calore o della bianchezza o di qualsiasi altra cosa essi la spiegano suppergiù in questo modo: che ciascuna di queste cose, insieme con la sensazione, si muove nello spazio intermedio tra l'agente e il paziente, onde il paziente diviene senziente, ma non sensazione; e l'agente, affetto di questa o quella qualità, ma non qualità? Forse questa parola qualità ti riesce strana e ad un tempo, così in generale, non la intendi; stammi dunque a sentire caso per caso. L'agente, in effetti, non diviene né calore né bianchezza, ma caldo, bianco e via dicendo. Giacché ricorderai, come dicevamo dianzi, che non c'è cosa alcuna che sia separatamente in sé e per sé, e quindi neanche l'agente o il paziente; ma che da tutti e due questi, allorché vengano a contatto tra loro, producendo le sensazioni e le cose sensibili, si genera da una parte ciò che ha questa o quella qualità, da un'altra ciò che è senziente.

Teo. Sì, me ne ricordo; e come no?

So. Ebbene, tralasciamo tutto il resto, se dicano così o così; e a questo solo teniamoci di cui stiamo ragionando, per domandar loro: Si muovono e fluiscono tutte le cose, come voi affermate; non è vero?

Teo. Sì.

So. Dunque con ambedue que' moti, che abbiamo distinti, di traslazione e d'alterazione?

Teo. E come no, se è vero che tutto si deve muovere compiutamente?

So. Ora, se le cose mutassero soltanto di posto, ma non s'alterassero, noi potremmo dire che qualità conservino nel fluire quelle che mutano di posto; non è così?

Teo. Proprio così.

So. Ma poiché neppur questo riman fermo: che fluisca bianco quel che fluisce, ma si trasmuta, cosicché anche di questa medesima cosa, della bianchezza, c'è un fluire, e quindi un tramutamento in altro colore, affinché non sia sorpresa ferma in questo aspetto; è mai possibile enunciare un qualsiasi colore così da chiamarlo anche come si dovrebbe?

Teo. E che mezzo potrebbe esserci, Socrate? O come predicarne altro, se tutto, fluendo perennemente, sfugge sempre a chi tenta di parlarne?

So. E che diremo poi d'una sensazione qualsiasi, di quella, per esempio, del vedere o dell'udire? che essa rimanga mai ferma nel punto medesimo del vedere e dell'udire?

Teo. Non si deve, se è vero che tutto si muove.

So. E così di nessuna cosa non si deve dire che si veda o non si veda, o che se n'abbia o non se n'abbia qualche altra sensazione, dal momento che ogni cosa si muove in ogni senso.

Teo. Non si deve, di certo.

So. Eppure, sensazione è conoscenza, come affermavamo io e Teeteto.

Teo. Precisamente.

So. Sicché, domandàti di ciò che fosse conoscenza, noi abbiamo risposto che conoscenza non è niente più che non conoscenza.

Teo. Così pare.

So. Ed ecco, il bel puntello messo alla nostra risposta! Affinché questa ci apparisse giusta, abbiamo posto tutto il nostro impegno nel dimostrare che ogni cosa si muove; e invece, come sembra, c'è apparso che, se ogni cosa si muove, qualsiasi risposta, su qualunque argomento si risponda, è egualmente giusta, tanto se si dice che la cosa stia così, quanto che non stia così, ovvero, se preferisci, che diventi o non diventi così, ove non si voglia, <servendoci del vocabolo stare>, rendere immobili i partigiani del moto perpetuo.

Teo. Dici benissimo.

So. Sì, Teodoro, fuorché in questo aver detto così e non così, giacché non bisogna profferire nemmen questo così, perché dicendo così si escluderebbe ancora il moto; e d'altronde nemmeno non così, perché neppur questo è moto; ma occorre che adottino pure un altro linguaggio i fautori di tale dottrina[82], giacché per ora almeno non hanno espressioni adeguate al loro pensiero, salvo che al massimo non paia loro adatto il neppur così, come affatto indeterminato.

Teo. Certo, sarebbe questo per loro il modo più conveniente d'esprimersi.

So. E così, Teodoro, ci siamo liberati del tuo amico; e non possiamo più concedergli che ogni uomo sia misura di tutte le cose, quando non sia intelligente; né concederemo che conoscenza è sensazione, almeno partendo da questo principio che tutto si muove, salvo che il nostro Teeteto qui non dica altrimenti.

Teo. Hai detto benissimo, Socrate; perché, giunti a questo termine, anch'io dovrei esser liberato dall'impegno assunto di risponderti, come s'era d'accordo tra noi, quando fosse compiuto l'esame della dottrina di Protagora.

XXIX. *Tee.* Non però prima, Teodoro, che Socrate e tu abbiate discorso anche di coloro i quali affermano che il tutto è immobile, come dianzi vi proponevate.

Teo. Così giovane, Teeteto, vuoi dare ai vecchi una lezione d'ingiustizia inducendoli a trasgredire i patti? Prepa-

rati invece tu a render conto a Socrate su ciò che resta da dire.

Tee. <Son pronto>, se egli lo vuole. Tuttavia sarei stato assai lieto di sentir ragionare dell'argomento a cui accennavo.

Teo. Tu inviti de' cavalieri alla pianura[83] invitando Socrate ad una discussione. Domanda e udrai.

So. Ma, Teodoro, io non intendo d'arrendermi all'invito di Teeteto.

Teo. E perché non vuoi?

So. <Vi dirò>: sebbene di fronte a Melisso ed a quegli altri, i quali sostengono che l'universo è un tutto immobile, io provi un senso di vergogna a trattarne grossolanamente; pure me ne vergogno meno che di fronte al solo Parmenide. Parmenide, per dirla con parole d'Omero, a me sembra venerando insieme e terribile[84]. Io ebbi modo d'avvicinarlo, mentre io ero molto giovane ed egli molto vecchio[85]; e mi parve d'un'altezza e nobiltà di mente addirittura meravigliosa. Io temo perciò che le sue parole non sieno bene intese da noi, e molto più che non sia inteso il pensiero espresso da quelle parole, ma soprattutto che il punto che ci siamo proposti di chiarire, questo della conoscenza, che cosa mai sia, possa rimanere inesplorato per l'irrompere d'altri soggetti nel nostro convito, ove uno schiuda loro la porta[86]. E ciò tanto più, dacché l'argomento che ora destiamo, d'una difficoltà straordinaria, se esaminato così di passaggio subirebbe un trattamento indegno; e se, invece, discusso come si deve, assumerebbe tale ampiezza, da eclissare addirittura la ricerca intorno alla conoscenza. Ora, è bene che non accada nessuna delle due cose, ma piuttosto che ci proviamo, mediante l'arte ostetricia, a liberare Teeteto della sua concezione di conoscenza della quale è gravido.

Teo. E si faccia pure così, se così ti piace.

So. Dunque, Teeteto, a proposito di ciò che si è detto, osserva ancora quanto segue: mi hai risposto che conoscenza è sensazione, non è vero?

Tee. Precisamente.

So. E però, se qualcuno ti domandasse: « Con che cosa un uomo vede il bianco ed il nero, con che ode i suoni acuti e gravi? », tu gli risponderesti, credo: « Con gli occhi e con gli orecchi ».

Tee. Io sì.

So. Una certa facilità nello starsene all'uso corrente delle parole e delle espressioni, e non scrutarle troppo sottilmente, è, sì, il più delle volte indizio d'un'educazione non ignobile, mentre il contrario è piuttosto segno di mente gretta e meschina; pure talvolta questo diventa una necessità; e così, vedi, anche ora è necessario ch'io riprenda la tua risposta dove non è giusta. E rifletti: quale delle due risposte ti sembra più giusta, questa: che gli occhi sono la cosa con la quale vediamo e gli orecchi quella con la quale udiamo; o quest'altra: che gli occhi sono la cosa mediante la quale vediamo, e gli orecchi quella mediante la quale udiamo?

Tee. Mi pare più esatto, Socrate, dire mediante la quale, anziché con la quale abbiamo ciascuna sensazione.

So. E difatti, figliuolo mio, sarebbe assai strano se in noi, come in cavalli di legno[87], avessero sede molte sensazioni, ma non si concentrassero tutte in un'unica idea — si chiami questa anima o comunque altro ti piaccia — con cui mediante i sensi, come organi, noi sentiamo tutte le cose sensibili.

Tee. Mi pare meglio così che in quell'altro modo.

So. Orbene, se insisto tanto con te su questa distinzione, <gli è perché mi preme di vedere> se c'è in noi stessi un principio unico e identico con cui mediante gli occhi riusciamo a cogliere il bianco ed il nero, e mediante altri organi certe altre qualità. E potresti tu, interrogato, tutte queste e simili sensazioni riferirle al corpo? Ma forse è meglio che risponda tu alle mie domande, piuttostoché questa briga me l'assuma io in vece tua. E dimmi: i singoli organi mediante i quali tu senti ciò che è caldo, duro, leggero, dolce, non li assegni tu al corpo? o a qualche altra cosa?

Tee. A null'altro, certo.

So. E vorrai anche riconoscere che ciò che senti per mezzo d'un senso, è impossibile che tu lo senta per mezzo d'un altro; per mezzo della vista, poniamo, ciò che senti per mezzo dell'udito, o per mezzo dell'udito ciò che senti per mezzo della vista?

Tee. E come non riconoscerlo?

So. Se dunque tu pensi qualche cosa de' due oggetti insieme < l'uno visto e l'altro udito >, non puoi pensarlo mediante l'uno o l'altro di questi due organi; né d'altronde neanche mediante uno dei due averne una sensazione collettiva.

Tee. Ma certamente.

So. Ora, del suono e del colore, presi insieme, ciò che per prima cosa tu certo pensi è che tutti e due s o n o ?

Tee. Sicuro.

So. E quindi anche che ciascuno dei due è diverso dall'altro, ma identico a se stesso?

Tee. E come no?

So. E che entrambi sono due, ma ciascuno è uno solo?

Tee. Ma sì, anche questo.

So. E se tra loro sieno dissimili o simili, puoi anche osservarlo?

Tee. Probabilmente.

So. E tutte queste cose intorno a questi due oggetti mediante quale organo le pensi? Giacché né mediante l'udito né mediante la vista è possibile cogliere ciò che di essi è comune. E un'altra prova di quanto diciamo è questa: ove fosse possibile d'entrambi insieme questi oggetti saggiare se sono salati o no, sai bene che potresti indicare facilmente quello con cui te ne accerteresti; e questo non pare che sia né la vista né l'udito, ma qualcos'altro.

Tee. E che altro potrebbe essere, se non la facoltà che opera mediante la lingua?

So. Benissimo. Ma mediante che cosa opera e che facoltà è quella che ti permette di conoscere ciò che è comune a questi due oggetti, come in generale a tutte le cose, di cui tu enunci l'« è » e il « non è » e ciò che or ora domandavamo di esse? A queste percezioni quali organi assegnerai mediante i quali la parte senziente di noi può sentire queste singole cose?

Tee. Tu insomma vuoi parlare dell'essere e del non essere, della somiglianza e della dissomiglianza, dell'identità e della diversità ed ancora dell'unità e di tutta la serie degli altri numeri; ed è manifesto che anche del pari e del dispari e di quant'altro vi si connette tu mi chiedi mediante quale tra gli organi del corpo noi con l'anima ne abbiamo la sensazione.

So. Tu mi segui, Teeteto, che non si può meglio; è proprio questo ch'io domando.

Tee. Ma, per Zeus, Socrate, io, quanto a me, non so dire altro se non che non c'è in noi addirittura nessun organo particolare cosiffatto per queste cose, come per quelle; ma mi pare che sia l'anima stessa la quale di per sé indaghi ciò che c'è di comune in tutte.

So. Bello sei, Teeteto, e non, come diceva Teodoro, brutto, perché chi bellamente ragiona, è bello e buono[88]. E oltre ad esser bello, m'hai fatto del bene, giacché m'hai dispensato da un discorso assai lungo, se a te pare che certe cose l'anima stessa le indaghi di per sé, e altre mediante le forze del corpo. Questa appunto era la mia opinione, ma volevo che fosse anche la tua.

Tee. Ma certo è ciò che a me pare.

XXX. *So.* Ebbene, in quale di queste due classi poni l'essere? Perché è questo che a preferenza di tutto s'accompagna ad ogni cosa.

Tee. Per me, nella classe di quelle cose a cui si protende l'anima sola di per sé.

So. E così anche il simile e il dissimile, l'identico e il diverso?

Tee. Sì.

So. E che poi? Il bello e il brutto, il buono e il cattivo?

Tee. Anche codesti mi pare sieno al primo posto tra quegli oggetti, di cui l'anima cerca d'indagare l'essenza degli uni rispetto agli altri, paragonando in se stessa il passato e il presente col futuro.

So. Un momento! La durezza di ciò

che è duro non la sentirà forse l'anima per mezzo del tatto, e così del pari la mollezza di ciò che è molle?

Tee. Sì.

So. Ma la loro essenza e ciò che queste due qualità sono e la loro vicendevole contrarietà e, ancora, l'essenza di questa contrarietà, è l'anima essa stessa che, ritornandoci su e paragonandole tra loro, si sforza di chiarirle a noi.

Tee. Senza dubbio.

So. Ci sono dunque talune cose che da natura è concesso agli uomini e agli animali di sentirle non appena sieno nati, e sono tutte quelle affezioni che giungono all'anima attraverso il corpo; ma le riflessioni e le congetture su queste sensazioni rispetto all'essenza e utilità loro a stento e col tempo, a costo di molte fatiche e studi, si presentano alla mente di quelli a cui, se mai, si presentano?

Tee. Proprio vero.

So. È dunque possibile che colga la verità chi non può neanche l'essenza?

Tee. Impossibile.

So. E di quello, di cui non si colga la verità, si potrà mai avere la conoscenza?

Tee. E come si potrebbe, Socrate?

So. Cosicché nelle affezioni non è conoscenza, bensì nel ragionamento che ci si fa intorno, giacché in questo è, come pare, possibile d'attingere l'essenza e la verità, ma in quelle impossibile.

Tee. È chiaro.

So. E chiamerai tu con lo stesso nome e l'una cosa e l'altra, pure avendo delle differenze così grandi tra loro?

Tee. Non sarebbe davvero giusto.

So. Ebbene, a questo che nome dai: al vedere, cioè, all'udire, all'odorare, all'aver freddo, all'aver caldo?

Tee. Per me, s e n t i r e; come dargliene altro?

So. Sicché tutto codesto insieme lo chiami sensazione?

Tee. Per forza.

So. Ed è quello a cui, affermiamo, non è dato d'attingere il vero, giacché non attinge nemmeno l'essere.

Tee. Non può certo.

So. E quindi nemmeno la conoscenza.

Tee. Nemmeno.

So. E così, Teeteto, non possono mai esser lo stesso sensazione e conoscenza.

Tee. Non pare, Socrate; anzi ora soprattutto c'è divenuto chiarissimo che conoscenza è tutt'altro che sensazione.

So. Ma noi però non abbiamo cominciato questa conversazione col proposito di trovare che cosa mai non è conoscenza, bensì che cosa è. Tuttavia un certo cammino l'abbiamo pur fatto, cosicché ora non la cercheremo più del tutto nella sensazione, ma in quell'atto dell'anima, qualunque nome gli si debba dare, quando ella sola di per sé si occupi dell'essere.

Tee. Ma questo, s'io non m'inganno, Socrate, si dice o p i n a r e.

So. Ed hai ragione, amico mio. E perciò ora, rifacendoti da capo, cancella[89] dalla tua mente tutto ciò che s'è detto finora, e vedi se non ti riesca di scoprire qualcosa di più, dacché sei giunto fin qui. E dimmi nuovamente che è mai conoscenza.

XXXI. *Tee.* Dire che ogni opinione sia conoscenza non si può, Socrate, perché c'è anche un'opinione falsa. Forse conoscenza è l'opinione vera; e fa' conto che sia questa la mia risposta. Se poi, come or ora, andando innanzi non ci sembri che sia così, ci proveremo a dire diversamente.

So. Benissimo, Teeteto; è così che devi parlare, prontamente, piuttosto che, come prima, esitare a rispondere. Se faremo così, delle due l'una: o troveremo quello a cui tendiamo, o men crederemo di sapere quello che non sappiamo; e questo non sarà davvero un compenso disprezzabile. Sicché ora cosa dici? che, dal momento che c'è due specie di opinioni, l'una vera, l'altra falsa, l'opinione vera tu la definisci conoscenza?

Tee. Io sì; questo è ciò che ora mi pare.

So. E non mette conto, circa l'opinione, di riesaminare...

Tee. Che cosa?

So. Un punto che mi turba anche ora e m'ha turbato già molte altre volte, così da mettermi in grave impaccio e

di fronte a me stesso e di fronte ad altri, non sapendo dire che cosa mai sia in noi questo caso, e come si generi.

Tee. Quale?

So. L'opinare il falso. E ci rifletto, e sono anche ora in dubbio se trascurarlo o esaminarlo meglio in modo diverso da quel che s'è fatto poc'anzi [90].

Tee. E perché no, Socrate, se almeno ti sembra che ci sia qualche convenienza a farlo? Perché dianzi non dicevate male tu e Teodoro, a proposito del tempo disponibile, non esserci nulla che costringa alla fretta in discorsi di questo genere.

So. Hai fatto bene a rammentarlo. E forse non è inopportuno, direi, ritornare sui nostri passi, giacché è meglio venir bene a capo di poco, che male di molto.

Tee. E come no?

So. E così, che cosa diciamo? Non affermiamo forse in questo o in quel caso che una data opinione è falsa, che questi tra noi ha opinioni false, quell'altro opinioni vere, quasi che sia così per la natura stessa delle cose?

Tee. Lo affermiamo di sicuro.

So. Cosicché per noi in tutte le cose, così in generale come in particolare, è solo possibile questa alternativa: che o conosciamo o non conosciamo? Giacché de' due processi intermedi, dell'imparare e del dimenticare, in questo momento non parlo, non interessando essi ora al nostro ragionamento.

Tee. Ma proprio, Socrate; non resta altro di ciascuna cosa che conoscerla o non conoscerla.

So. È dunque necessario che chi opina opini o qualcuna di quelle cose che conosce o qualcuna di quelle che non conosce?

Tee. Necessariamente.

So. Però, che chi conosce qualche cosa, questa stessa non la conosca, ovvero che chi non la conosce, la conosca, è impossibile.

Tee. E come no?

So. O forse che chi ha opinioni false, le cose che conosce, crede che non sieno quelle, ma altre, quali che si vogliano, di quelle ch'egli conosce; e mentre conosce le une e le altre, daccapo non conosce né le une né le altre?

Tee. Ma è impossibile, Socrate.

So. Ma dunque le cose che uno non conosce, queste egli crede che sieno altre, quali che si vogliano, di quelle che non conosce, vale a dire che a chi non conosce né Teeteto né Socrate possa venire in mente che Socrate sia Teeteto o Teeteto Socrate?

Tee. E come mai?

So. Ma neppur le cose che conosce crederà che sieno quelle che non conosce; né, viceversa, quelle che non conosce, quelle che conosce.

Tee. Sarebbe un miracolo.

So. E allora, come si può ancora opinar falso? Giacché, fuori di questi casi non si può, credo, opinare, dal momento che tutte le cose o le conosciamo o non le conosciamo; e in nessuno de' casi predetti non sembra che si possa opinare falsamente.

Tee. Verissimo.

So. Bisogna dunque indagare quello che cerchiamo procedendo non già per questa via del conoscere e del non conoscere, ma per quella dell'essere e del non essere?

Tee. Come dici?

So. Vedi se non sia da dire semplicemente che chi di qualsiasi cosa opini ciò che non è, non è possibile che non opini falso, e stia, del resto, comunque la sua mente.

Tee. Può darsi, Socrate.

So. Oh! come? Che risponderemo, Teeteto, se uno ci chieda: « Ma è mai possibile a chicchessia ciò che si sta dicendo? E potrà mai uno opinare ciò che non è, sia di qualcuna delle cose che sono, sia il non ente in sé? ». E noi, com'è ovvio, risponderemo: « Sì, quando uno, opinando, non opini il vero ». O come risponderemo?

Tee. Così.

So. O che forse anche in altri casi è possibile qualcosa di simile?

Tee. Vale a dire?

So. Che uno veda qualche cosa, ma non veda niente.

Tee. E come?

So. Ma certo, se uno vede anche una cosa, vede qualcuna delle cose che sono[91]. O credi tu che quest'una sia mai tra quelle che non sono?

Tee. Io no davvero.

So. Chi dunque vede anche una cosa, vede qualcosa che è.

Tee. Pare.

So. E chi ode qualche cosa, ode una cosa, e una cosa che è.

Tee. Sì.

So. E chi tocca qualche cosa, tocca una cosa, e una cosa che è, se è una?

Tee. Vero anche questo.

So. E chi opina, non opina forse una cosa?

Tee. Necessariamente.

So. E chi opina una cosa, non opina forse cosa che è?

Tee. Lo ammetto.

So. Chi dunque opina ciò che non è, non opina nulla.

Tee. Pare di no.

So. Ma chi non opina nulla, addirittura non opina neanche.

Tee. È evidente, mi pare.

So. Non è dunque possibile opinare ciò che non è, né di cose che sono né lo stesso < non ente > in sé.

Tee. Pare di no.

So. Sicché l'opinare il falso è diverso dall'opinare ciò che non è.

Tee. Parrebbe.

So. E però né così, né come poc'anzi esaminavamo, è possibile che in noi si formi opinione falsa.

Tee. Certamente no.

XXXII. *So.* Ma che forse chiamiamo noi falsa opinione quella che si generi nel modo seguente?

Tee. Come?

So. Noi diciamo falsa opinione una opinione d'altra cosa, quando uno, scambiandole nel proprio pensiero, affermi che qualcuna delle cose che sono è un'altra di quelle che parimenti sono. In questo modo costui opina senza dubbio sempre una cosa che è, ma una cosa in cambio d'un'altra; e poiché non coglie nel segno, si può giustamente dire che opina il falso.

Tee. A me pare che ora tu abbia detto benissimo. Perché, quando uno d'una cosa bella opini che è brutta, o d'una brutta che è bella, costui in tal caso opina veramente falso.

So. Vedo bene, Teeteto, che non mi tieni in alcun conto, e non hai più paura.

Tee. O perché poi?

So. Perché, credo, devo sembrarti uno che non sappia profittare di codesto tuo veramente falso, per domandarti se è possibile che ciò che è celere si faccia lentamente, o ciò che è leggero pesantemente, o qualsiasi altro contrario si generi, non secondo la propria natura, ma secondo quella del suo contrario, contrariamente a se stesso. Ma io, questa obiezione, affinché tu non abbia fidato invano, l'ometto. Sei dunque contento di codesta tua definizione: che opinare il falso è opinare una cosa in cambio d'un'altra?

Tee. Io sì.

So. Secondo la tua opinione dunque è possibile figurarsi in mente una cosa come altra < da quella che è >, e non come quella < che è >.

Tee. Possibile, certo.

So. E quando la mente di qualcuno fa questo, non è anche necessario che pensi o entrambe le cose o l'una delle due?

Tee. Necessario, sicuro: o entrambe ad un tempo, o l'una dopo l'altra.

So. Benissimo; ma con questa parola pensare intendi tu quel che intendo io?

Tee. E tu che intendi?

So. Un ragionamento che l'anima di per sé fa con se stessa intorno alle cose che indaga. Cercherò di spiegarti la mia idea da quell'ignorante che sono. Io, insomma, mi figuro che, quando l'anima pensa, non faccia altro che ragionare con se medesima, per via di domande e risposte, d'affermazioni e negazioni; e che, quando si ferma in un pensiero ben definito, sia che vi pervenga più o men lentamente, o rapidamente e d'un colpo; quando si decide e non dubita più, questa noi la riteniamo la sua opinione. Sicché io, per conto mio, dico che l'opinare è un ragionare, e l'opinione un ragionamento espresso con paro-

le, non però ad un altro né con la voce, ma a se medesimo, in silenzio. E tu?

Tee. Anch'io.

So. Allorché dunque uno opina che una cosa sia un'altra, questi anche afferma, se non erro, a se stesso che la tal cosa è un'altra.

Tee. Senza dubbio.

So. Ebbene, ricordati se mai hai detto a te stesso che assolutamente il bello è brutto o l'ingiusto giusto; o anche, per riassumere tutto in una domanda, osserva se mai hai tentato di persuadere a te stesso che assolutamente la tal cosa è un'altra; o, se al contrario, neanche dormendo hai mai osato dire a te stesso che addirittura il dispari è pari, o qualche altra cosa dello stesso genere.

Tee. Tu dici la verità.

So. E credi tu che qualche altro, sano o pazzo che sia, abbia osato dire sul serio a se stesso, col proposito di persuadersene, che il bue è necessariamente cavallo o il due uno?

Tee. Ma io non lo credo, per Zeus.

So. Se dunque il ragionare con se stesso è opinare, nessuno, ragionando e opinando di due cose insieme [e] attingendole entrambe con l'anima, può dire e opinare che l'una cosa è l'altra. E bisogna che anche tu rinunzi a codesta espressione [dello scambio d'una cosa per l'altra]. Voglio, a buon conto, dir questo: che nessuno mai opina che il brutto sia bello o qualche altra cosa dello stesso genere.

Tee. Ma, Socrate, ci rinunzio, e penso che sia come tu dici.

So. Opinando perciò di due cose insieme è impossibile opinare che l'una sia l'altra.

Tee. Parrebbe.

So. Ma, senza dubbio, chi opini una sola di due cose, e punto non opini l'altra, non opinerà neppur mai che l'una sia l'altra.

Tee. Hai ragione, perché in tal caso dovrebbe necessariamente attingere col pensiero anche quello di cui non opina.

So. E però né a chi opini entrambe le cose insieme né a chi ne opini una sola vien fatto d'opinare che la tal cosa sia invece un'altra; cosicché, se opinione falsa si definisce l'opinare una cosa in cambio d'un'altra, non si dice nulla. Insomma, né per questa via né per l'altra battuta prima, pare che si dia in noi falsa opinione.

Tee. Non pare.

XXXIII. *So.* Eppure, Teeteto, se non parrà che si dia, saremo costretti ad ammettere tante cose assurde.

Tee. E quali?

So. Non te le dirò prima d'essermi provato ad esaminare il problema da ogni lato, ché arrossirei per noi se, mentre tuttora dubitiamo, fossimo costretti ad ammettere quelle assurde conseguenze a cui accennavo. Ma se riusciamo nell'indagine e acquistiamo la nostra libertà, allora noi, sicuri di non cadere nel ridicolo, non esiteremo a parlare degli altri come esposti a tal sorte. Se invece ci vedremo d'ogni intorno stretti dalle difficoltà, allora umiliati, io penso, ci abbandoneremo alla mercé del ragionamento perché, come naviganti che soffrono il mal di mare, ci calpesti e faccia di noi quello che vuole[92]. Sta' dunque a sentire che via io trovi ancora per riuscire nella nostra ricerca.

Tee. Affrettati a dirlo.

So. Dirò che non s'è convenuto a ragione, quando abbiamo convenuto essere impossibile che uno ciò che sa opini sia quello che non sa, e s'inganni, mentre questo in qualche caso è possibile.

Tee. Vuoi forse accennare a ciò che mi passò per la mente a me pure quando facevamo quell'affermazione: che, cioè, talvolta io, che pur conosco Socrate, vedendo di lontano un altro che non conosco, ho creduto fosse Socrate che io conosco? Giacché questo è un caso in cui si verifica quello che dici.

So. Noi però vi avevamo rinunziato, perché questa affermazione ci costringeva ad ammettere che ciò che conosciamo, conoscendolo non lo conoscessimo?

Tee. Precisamente.

So. Orbene, non diciamo più in questo modo, ma in quest'altro... Può darsi che < l'ostacolo > ceda, può darsi che resista; purtroppo, ci troviamo in

una condizione così disperata da dover mettere a prova ogni argomentazione, voltandola e rivoltandola in tutti i sensi. Vedi dunque, se dico nulla che regga. È egli possibile che uno, il quale prima non conosceva qualche cosa, la impari dopo?

Tee. Possibilissimo.

So. E poi ancora un'altra ed un'altra?

Tee. E perché no?

So. Concedimi dunque, a mo' d'esempio, che ci sia nelle anime nostre un blocco di cera, maggiore nell'uno, minore nell'altro, d'una cera più pura in questo, più impura e resistente in quello, più molle in taluni e in taluni anche d'una giusta consistenza.

Tee. D'accordo.

So. E diciamo che questa cera è dono della madre delle Muse, Mnemosine; e che in essa, sottoponendola alle nostre sensazioni e ai nostri pensieri, noi imprimiamo via via, imprimendovi de' segni come di suggelli, qualsiasi cosa desideriamo di ricordare tra quelle che vediamo o udiamo o noi stessi pensiamo; e ciò che quivi sia effigiato, noi lo ricordiamo e lo conosciamo, finché ve ne duri l'immagine; ma, quando questa sia obliterata o non sia possibile che vi s'imprima, noi lo dimentichiamo e non lo conosciamo.

Tee. E sia così.

So. Chi dunque conosce queste cose e osserva qualcuna di quelle che vede o ode, pensa un po' tu se costui non possa opinare falso in questo modo...

Tee. Come?

So. Credendo che quello che conosce, talora sia quello che conosce e talora quello che non conosce. Giacché è questo appunto ciò di cui prima abbiamo fatto male a convenire quando s'è convenuto che ciò fosse impossibile.

Tee. Ma ora che cosa ne dici?

So. Ecco ciò che bisogna dirne, riprendendo a distinguer da capo. Ciò che uno conosce, perché ne ha il ricordo nell'anima, ma non la sensazione, credere che sia un'altra delle cose che conosce perché ne ha anche l'impronta, ma non la sensazione, è impossibile; come d'altra parte <è impossibile> che uno creda che ciò ch'e' conosce sia ciò che non conosce e di cui non ha l'impronta; e ciò che non conosce, ciò che neanche conosce; e ciò che non conosce, ciò che conosce. <Impossibile ancora> è credere che ciò di cui uno ha la sensazione sia un'altra qualunque delle cose di cui pure ha la sensazione; e ciò di cui uno ha la sensazione, qualcuna di quelle di cui non l'abbia; e ciò di cui non ha la sensazione, una di quelle di cui non l'abbia; e ciò di cui non ha la sensazione, una di quelle di cui invece l'abbia. Inoltre, che uno poi creda che qualcuna delle cose che conosce e di cui ha la sensazione e l'impronta alla sensazione, sia un'altra delle cose che conosce e di cui ha la sensazione e anche l'impronta conforme alla sensazione; questo è, se si può dirlo, un caso anche più impossibile dei precedenti. Ed è del pari impossibile che uno di cosa che conosce e di cui ha la sensazione avendone preciso il ricordo, creda sia un'altra cosa che conosce; e, ancora, che ciò che conosce e di cui ha la sensazione serbandone allo stesso modo il ricordo, sia un'altra cosa di cui ha la sensazione; e, daccapo, una cosa che non conosce e di cui non ha neanche la sensazione, una cosa che non conosce e di cui neanche non ha la sensazione; e una cosa che non conosce e di cui non ha nemmeno la sensazione, una cosa che non conosce; come una cosa che non conosce e di cui neanche non ha la sensazione, un'altra di cui non ha la sensazione. In tutti questi casi è d'una impossibilità assoluta che qualcuno opini falso[93]. Se mai dunque ciò si verifica, non può accadere se non ne' casi seguenti...

Tee. In quali? Forse da essi capirò meglio, perché ora non ti seguo.

So. In questi: allorché uno certe cose che conosce crede che sieno certe altre che conosce e di cui ha la sensazione, ovvero che non conosce, ma di cui ha la sensazione; o quando certe cose che conosce e di cui ha la sensazione, crede che sieno certe altre che

parimenti conosce e di cui ha la sensazione[94].

Tee. Ora poi son rimasto assai più indietro di prima.

XXXIV. *So.* Ebbene, stammi a sentire di nuovo a quest'altro modo. Io conosco Teodoro e conservo in me stesso il ricordo della sua figura, come del pari conosco e ricordo Teeteto. Può però avvenire che talvolta vi veda, talvolta no; talvolta vi tocchi, talvolta no, e vi oda oppure abbia di voi qualche altra sensazione, o a volte non ne provi alcuna, ma che non per questo io vi ricordi meno, o abbia di voi minor conoscenza in me stesso?

Tee. Certamente.

So. Delle cose, dunque, che voglio spiegarti, tieni presente innanzi tutto questa: che uno può, di ciò che conosce, talvolta non averne la sensazione, tal altra averla.

Tee. Vero.

So. E così anche di quello che uno non conosce è possibile che spesso non abbia neanche la sensazione, come è possibile che spesso non abbia che questa?

Tee. Vero anche questo.

So. Vedi se ora mi segui meglio. Socrate conosce Teodoro e Teeteto, ma non vede nessuno dei due, e non ha neanche altra sensazione di loro. In questo caso egli non opinerà mai in mente sua che Teeteto sia Teodoro. Ho ragione, o no?

Tee. Sì, hai ragione.

So. E questo è il primo de' casi a cui accennavo.

Tee. Difatti.

So. Il secondo, che, conoscendo l'uno di voi, ma non conoscendo l'altro, e non avendo sensazione di nessuno dei due, non potrò mai credere che quello ch'io conosco sia quello che non conosco.

Tee. Giustissimo.

So. Il terzo, che, non conoscendo nessuno de' due e non avendone neanche alcuna sensazione, non posso credere che uno che non conosco sia un altro di quelli che non conosco. E quanto agli altri casi precedenti, fa' conto di averli uditi di nuovo tutti, l'uno dopo l'altro; in tutti io di te e di Teodoro non opinerò mai il falso, sia ch'io vi conosca entrambi, sia che non vi conosca, e sia infine che conosca l'uno, ma non l'altro. E altrettanto si può dire delle sensazioni, se mi segui.

Tee. Ti seguo.

So. Rimane però la possibilità di opinar falso in casi come questo: quando conoscendo te e Teodoro, e avendo le vostre due figure, come di suggelli, impresse in quel tale blocco di cera, nel vedervi entrambi di lontano, e non in modo distinto, mi sforzo di rendere alla propria visione l'impronta propria di ognuno dei due e, dopo d'avervela sovrapposta, farla combaciare con la propria traccia, affinché il riconoscimento abbia luogo. Che se poi non ci riesco e, come quelli che calzano una scarpa per l'altra, applico, per averle scambiate, la visione di ciascun di voi all'orma dell'altro[95] o anche, come accade negli specchi che la visione di destra trascorre a sinistra, capiti anche a me di cadere nel medesimo errore; allora si verifica quella tale opinione d'altra cosa e l'opinar falso.

Tee. È chiaro, Socrate; ed in queste tue parole è meravigliosamente adombrato il caso dell'opinione.

So. Ed altrettanto avviene anche quando, conoscendovi tutti e due, dell'uno, oltre a conoscerlo, ho la sensazione; dell'altro no, ma la conoscenza di colui <che sento> non s'accordi con la mia sensazione; che è ciò che dicevo prima e tu allora non mi capivi.

Tee. No, veramente.

So. Io dicevo questo: che chi conosca l'uno dei due e ne abbia la sensazione e la conoscenza conforme alla sensazione, non crederà mai ch'egli sia qualche altro che conosce e di cui ha la sensazione e per di più la conoscenza perfettamente conforme alla sensazione. E non era questo che dicevo?

Tee. Sì.

So. Rimaneva però il caso enunciato or ora, in cui diciamo che possa aver luogo la falsa opinione, vale a dire quando uno che conosca le due perso-

ne e le veda entrambe, o abbia di loro un'altra sensazione qualunque; le impronte di questi due non riesca a farle combaciare ciascuna con la sensazione che le è propria; ma, come un inabile arciere, scambia il bersaglio e fallisce il colpo; che è poi appunto anche ciò che si dice errore o falsità.

Tee. S'intende.

So. E così pure quando all'una delle impronte sia presente la sensazione, ma all'altra no, e alla sensazione presente la mente adatti l'impronta della sensazione assente, in tutti questi casi essa erra. In una parola, per quelle cose che uno non ha mai conosciute e di cui non ha mai avuto sensazione, non è possibile, parrebbe, né errare né avere opinione falsa, se ora stiamo dicendo alcunché di sano; ma nelle cose che conosciamo e di cui abbiamo la sensazione, in queste appunto s'aggira e si volge l'opinione divenendo e falsa e vera: vera, se applichi in modo perfetto e dirittamente agli originali le copie corrispondenti; falsa, se lateralmente e di sbieco.

Tee. E così dunque si dice bene, Socrate?

So. Dopo d'avere inteso anche il resto, potrai dirlo con maggiore convinzione. Perché opinare il vero è bello, ma turpe opinare il falso.

Tee. E come no?

So. E questo nasce, dicono, di qui: quando la cera nell'anima di qualcuno sia profonda e molta e liscia e ben temperata, < le immagini degli oggetti >, che penetrano attraverso i sensi, imprimendosi in questo c u o r e dell'anima, come lo chiama Omero, copertamente accennando alla somiglianza con c e r a[96]; in questo caso e in questi uomini, le impronte, generandovisi nette e d'una sufficiente profondità, durano gran tempo; e siffatti uomini sono anzitutto facili ad imparare, e poi tenaci nel ricordare, e poi ancora non scambiano tra loro le impronte delle sensazioni, ma opinano cose vere. Perché, essendo i segni ben chiari e incisi in un largo spazio, codesti uomini immediatamente attribuiscono i singoli oggetti, quelli che si chiamano oggetti reali, alle impronte proprie a ciascuno; e hanno quindi nome di sapienti. O non ti pare?

Tee. A meraviglia.

So. Ma quando il cuore d'un uomo sia coperto di peli, quale appunto lo lodò quel poeta sapiente in tutto[97], o sudicio e di cera non pura, o molle troppo o troppo duro; allora quelli tra gli uomini che hanno un cuore molle, imparano, sì, facilmente, ma dimenticano presto; a quelli invece che lo hanno duro, accade il contrario. Quanti, dunque, hanno un cuore coperto di peli e scabro, pietroso, direi, e pieno o di terriccio o di sudiciume, costoro hanno impronte non chiare; e non chiare le hanno anche gli uomini dal cuor duro, perché non c'è profondità; e non chiare anche gli uomini dal cuore molle, perché, confondendosi insieme, presto le immagini non si discernono più. E se, oltre a tutto questo, esse cadano l'una sull'altra per l'angustia del luogo, dato che l'animuccia di qualcuno sia piccina; divengono anche più indistinte di quelle. Cosicché tutti costoro finiscono per trovarsi in condizione di opinare falsamente. In effetti, allorché o vedano o odano o pensino qualche cosa, incapaci d'assegnar subito ciascun oggetto alla sua propria impronta, sono tardi, attribuiscono oggetti differenti a impronte differenti, e il più delle volte travedono, traodono e trapensano; e, per contro di costoro si dice che s'ingannano sulla realtà delle cose e sono ignoranti.

Tee. Tu parli, Socrate, che non si può meglio.

So. Diremo perciò che in noi ci sono opinioni false?

Tee. Ma senza dubbio.

So. Ed anche vere?

Tee. Anche vere.

So. Possiamo credere dunque d'essere abbastanza d'accordo su questo punto: che indiscutibilmente in noi sono entrambe queste opinioni?

Tee. E pienamente d'accordo.

XXXV. *So.* In verità, Teeteto, una terribile cosa e sgradevole rischia d'essere un chiacchierone!

Tee. O perché mai? E cosa vuoi dire?

So. Perché sono stizzito contro la mia scarsa intelligenza e, per dirtela schietta, contro questa mia smania di chiacchierare. E, in effetti, come chiamare altrimenti un uomo che tira in qua e in là i suoi ragionamenti, senza riuscire per la sua dappocaggine a persuadersi di nulla e a condurne a termine nessuno?

Tee. Ma, a buon conto, di che sei stizzito?

So. Non solo sono stizzito, ma temo di non sapere che cosa rispondere, se uno mi chieda: « Socrate, hai tu davvero scoperto che falsa opinione non può aver luogo né nelle sensazioni tra loro né ne' pensieri tra loro, ma soltanto nell'incontro di sensazione con pensiero? ». Ed io risponderò, credo, affermativamente compiacendomene, come se avessimo scoperto qualcosa di bello.

Tee. Quanto a me, Socrate, mi pare che non sia davvero brutto quel che s'è ora dimostrato.

So. « Tu dunque », riprenderà < quel nostro interlocutore >, « dici che l'uomo, se lo pensiamo soltanto, ma non lo vediamo; non potremo mai crederlo cavallo, se d'altronde neppur questo non lo vediamo né lo tocchiamo, ma lo pensiamo solamente, senza avere di esso nessun'altra sensazione? ». Ed io risponderò, credo, che questo appunto è ciò che dico.

Tee. E giustamente, mi pare.

So. « Ebbene », replicherà, « l'undici che uno pensi soltanto, secondo codesto ragionamento nessuno potrà mai credere che sia dodici, il quale a sua volta non sia che pensato? ». Suvvia dunque, rispondi tu.

Tee. Ma io risponderò che, se quest'undici uno lo vede e lo tocca, potrà credere che sia dodici; ma di quell'undici che ha solo nella mente, non potrà mai opinare altrettanto.

So. Oh! come? Credi tu che qualcuno non abbia mai in sé preso a considerare il cinque e il sette di per sé — e non voglio dire che siasi proposto di considerare sette e cinque uomini o altra cosa simile, ma il cinque e il sette di per sé, de' quali diciamo che sono impressi i segni là, in quel tale blocco di cera, e che perciò in essi è impossibile opinar falso — credi tu, ripeto, che di codesti numeri di per sé, ove mai abbia preso a considerarli ragionandone con se medesimo e chiedendosi quanto facciano; qualcuno non abbia mai detto e creduto che fanno undici e qualche altro dodici; o tutti dicono e credono che fanno dodici?

Tee. Ma no, per Zeus; anzi molti possono anche credere e dire undici; e quando si consideri un numero maggiore, l'errore è anche più facile. Giacché io penso che tu voglia parlare di qualsiasi numero in generale.

So. E pensi giustamente. Ora, rifletti se in tal caso non si verifichi proprio questo: che il dodici in sé, quel dodici impresso nel blocco di cera, sia creduto undici [98].

Tee. Così pare.

So. Ma così ricaschiamo ne' discorsi di prima? Perché colui, a cui capita un fatto simile, ciò che conosce crede che sia un'altra delle cose che del pari conosce; e questo lo abbiamo detto impossibile, tanto che proprio perciò abbiamo costretto < il ragionamento > a negare che possa esserci opinione falsa, perché, cioè, la stessa persona che certe cose sa, non fosse insieme costretta a non saperle.

Tee. Verissimo.

So. E allora bisogna dimostrare che l'opinare il falso è tutt'altro che scambio di pensiero in rapporto a sensazione; perché, se così fosse, non potremmo ingannarci mai ne' pensieri in sé. Ora invece < vediamo che > o non esiste falsa opinione, o le cose che si sanno è possibile non saperle. Quale scegli di questi due partiti?

Tee. Un'ardua scelta è questa che mi proponi, Socrate.

So. Eppure tutti e due c'è pericolo che la ragione non li lasci convivere. Comunque, poiché dobbiamo osar tutto, che diresti se ci decidessimo a smettere qualsiasi pudore?

Tee. E come?

So. Risolvendoci a dire che cosa è mai il conoscere.

Tee. E quale impudenza può esserci in questo?

So. Mi pare che tu non tenga presente come fin da principio tutto il nostro ragionamento abbia avuto per oggetto la ricerca della conoscenza, come di cosa della quale non sapevamo che fosse.

Tee. Ma sì che lo tengo presente.

So. E non ti pare che si dia prova d'impudenza se, ignorando che cosa è conoscenza, ci mettiamo a voler chiarire che cosa sia il conoscere? Ma in realtà, Teeteto, noi siamo da un bel po' saturi di questo linguaggio tutt'altro che puro. Noi abbiamo ripetuto fino alla sazietà le parole conosciamo e non conosciamo, sappiamo e non sappiamo, come se in qualche modo potessimo intenderci gli uni con gli altri, mentre ancora ignoriamo quel che è conoscenza. E se vuoi, anche ora, proprio in questo punto, ci siamo di nuovo serviti delle parole ignorare ed intendere, quasi che potesse esserci permesso di servircene, privi, come siamo tuttora, di conoscenza.

Tee. Ma, Socrate, in che modo potrai ragionare, se non ti servi di questi vocaboli?

So. In nessun modo, certo, essendo quello che sono. Ma s'io fossi un contradittore di mestiere!... Un uomo simile, se si trovasse qui ora, c'imporrebbe d'astenerci da queste parole, e ci rimprovererebbe di parlare così come parlo. Ma poiché siamo gente molto alla buona, vuoi tu ch'io m'arrischi a dire quello che è il conoscere? Giacché mi pare che potrebbe riuscirci di qualche vantaggio.

Tee. Ma sì, arrischiati pure, per Zeus. Perché, se anche non t'astieni da quelle parole, troverai in tutti noi una grande indulgenza.

XXXVI. *So.* Ebbene, hai mai udito come ora definiscono il conoscere?

Tee. Può darsi; ma in questo momento non me ne ricordo.

So. Dicono che conoscere è aver conoscenza.

Tee. È vero.

So. Noi però modificheremo un po' questa definizione e diremo che conoscere è posseder conoscenza.

Tee. E in che dici che l'una definizione differisca dall'altra?

So. Forse in nulla. Comunque, sta' a sentire ed esamina ciò che mi sembra di vederci.

Tee. Posto ch'io ne sia in grado.

So. A me, ti dirò, non pare che possedere sia lo stesso che avere. Per esempio, d'uno che comperi un abito e ne sia divenuto padrone, ma non lo indossi, noi possiamo ben dire che non ha l'abito, ma però lo possiede.

Tee. Ed è giusto.

So. Considera pertanto se anche della conoscenza non sia possibile questo: che uno, pur possedendola, non l'abbia, come, poniamo, diremmo d'uno che avendo preso in caccia degli uccelli selvatici, de' colombi o altro, si costruisca in casa una colombaia e ve li allevi. Ora, d'un tal uomo noi possiamo dire che ha sempre questi uccelli, ma solo in un certo senso, in quanto, cioè, li possiede. Non è così?

Tee. Certo.

So. In un altro senso però si può dire che non ne ha nessuno, ma che, essendoseli posti sotto mano in un recinto domestico, gli appartenga su essi il potere di prendere ed avere, quando voglia, dopo d'averlo ripreso in caccia, quel qualunque uccello che desideri, e poi di nuovo lasciarlo; e che questo gli è lecito di farlo quante volte gli sembri.

Tee. Così è.

So. Ebbene, daccapo, come nel nostro discorso precedente avevamo preparato nelle anime non so qual figuratoio di cera, ora invece costruiamo in ciascuna anima una certa colombaia ripiena d'uccelli d'ogni sorta, alcuni moventisi a stormi, separatamente dagli altri, alcuni a piccoli gruppi, e alcuni infine da soli, svolazzanti a caso tra tutti[99].

Tee. Supponiamola bell'e fatta; ma e poi?

So. Finché siamo bambini, convien dire che questo recinto è vuoto, vuoto, intendi, non d'uccelli, ma di conoscenze. Però non appena uno, acquistata qualche cognizione, l'abbia chiusa in un tale recinto, di costui si può dire che abbia appreso o trovato l'oggetto di cui quella era la conoscenza, e che questo è il conoscere.

Tee. E sia.

So. Orbene, il prendere nuovamente in caccia una qualsivoglia delle conoscenze e, presala, tenerla, e daccapo lasciarla, rifletti un po' con quali parole s'abbia da esprimere, se con quelle stesse di quando colui entrò dapprima in possesso di quella conoscenza, o se con altre. Capirai meglio che cosa voglio dire da quest'esempio. C'è difatti un'arte che chiami aritmetica?

Tee. Sì.

So. Supponi che questa sia caccia di conoscenze d'ogni numero pari e dispari.

Tee. Sta bene.

So. Con quest'arte, chi l'ha, ha, credo, egli stesso sotto mano le conoscenze de' numeri, e può comunicarle anche ad altri, chi le comunica.

Tee. Sicuro.

So. E diciamo che uno, comunicandole, insegna; apprendendole, impara; e avendole, perché le possiede in quella sua colombaia, le conosce.

Tee. Perfettamente.

So. Ed ora poni ben mente a ciò che ne consegue. Il perfetto aritmetico non sa egli tutti i numeri? Certo, poiché di tutti i numeri le conoscenze sono nella sua anima.

Tee. Ma certo.

So. E questo perfetto aritmetico calcolerà mai egli stesso da sé o numeri che ha solo in mente, o altri oggetti che son fuori di lui, di quelli che sieno numerabili?

Tee. E come no?

So. E il calcolare, lo ammetteremo, non è altro che esaminare quanto un numero qualunque si trovi d'essere.

Tee. Così è.

So. Ora costui, mentre esamina ciò che sa, ha l'aria di non saperlo, costui di cui pure s'è convenuto non esserci numero che non conosca. Tu certo odi talvolta delle difficoltà di questo genere.

Tee. Io sì.

XXXVII. *So.* Noi dunque, tornando al nostro paragone del possesso e della caccia dei colombi, diremo che questa caccia è di due specie: l'una, prima d'essere in possesso, a fin di possedere; l'altra di chi già possiede, a fin di prendere e aver nelle mani quello di cui già da tempo era in possesso. Così parimenti quelle cose di cui uno già da tempo aveva conoscenza, perché le aveva imparate e le sapeva, queste medesime cose è ben possibile che le impari di nuovo, riprendendo di ciascun oggetto e tenendo ferma quella conoscenza che già da tempo possedeva, ma non aveva sotto mano nel proprio pensiero?

Tee. Vero.

So. Ora, è proprio questo ciò che poc'anzi ti chiedevo: come dire e di quali parole servirsi, quando un aritmetico prende a contare o un maestro di lettere a leggere. Si dirà che, pur sapendo, ciascun di loro in tal caso ritorna ad imparare da sé le cose che già sa?

Tee. Ma sarebbe strano, Socrate.

So. Diremo allora che egli conti e legga ciò che non sa, dopo d'aver concesso ch'egli conosce tutte le lettere e tutti i numeri?

Tee. Ma anche questo è assurdo.

So. Vuoi dunque che diciamo come de' nomi non c'importi nulla, e tiri pur ciascuno a quel senso che gli piace le parola sapere, conoscere, imparare; ma, poiché abbiamo definito che altro è possedere la scienza, altro averla, diciamo che, mentre è impossibile che non si possegga ciò che si possiede, cosicché mai non accada che non si conosca ciò che si conosce; è però possibile che uno prenda opinione falsa di ciò che conosce? E in effetti è possibile che di cosa <che sa> uno non abbia la conoscenza, ma ne abbia un'altra in cambio di quella, allorché, in caccia d'una qualche conoscenza tra quelle che qua e là svolazzano, per isbaglio ne prenda una per un'altra, <come al-

lorché quel tale > credette che l'undici fosse dodici, per aver preso la conoscenza dell'undici in cambio di quella del dodici, la tortorella, direi, < che gli svolazzava > in mente in cambio della colomba.

Tee. E mi par ragionevole.

So. Quando invece uno prenda appunto la conoscenza che si propone di prendere, allora, diciamo, non s'inganna e opina ciò che realmente è; ed è così che c'è opinione vera e opinione falsa; e non abbiamo più tra' piedi nessuna di quelle difficoltà che c'indispettivano dianzi? E tu, credo, dirai come me; o che farai?

Tee. Dirò come te.

So. Ed eccoci così liberi dall'intoppo del non conoscere ciò che si conosce. Perché non accade più che non si possegga ciò che si possiede, né a chi s'inganna su qualche cosa, né a chi non s'inganna... Senonché, s'io non erro, vedo spuntare un'obiezione anche più grave.

Tee. E quale?

So. Se è lo scambio delle conoscenze che possa divenire falsa opinione.

Tee. E perché?

So. Innanzi tutto, che chi ha la conoscenza di qualche oggetto, ignori proprio questo oggetto, non già per ignoranza, ma per la conoscenza ch'egli stesso ne ha[100], e poi, ch'egli opini che questo oggetto sia un altro, e un altro questo; come può non essere la cosa più assurda del mondo, dal momento che, pure essendo in lei presente la conoscenza, l'anima non sappia nulla e ignori tutto? In forza di questo ragionamento nulla vieta che e l'ignoranza, quando in noi sia presente, ci faccia conoscere, e la cecità vedere, se è vero che anche la conoscenza ci farà a volte ignorare.

Tee. Forse, Socrate, non abbiamo fatto bene a porre che quegli uccelli sieno conoscenze soltanto; ma conveniva altresì porre che nell'anima insieme svolazzino anche delle non conoscenze, e che il cacciatore, prendendo, circa lo stesso oggetto, talvolta una conoscenza, tal altra una non conoscenza, per la non conoscenza opini il falso, e per la conoscenza il vero.

So. Non è facile. Teeteto, lesinarti la lode. Ma riesamina daccapo ciò che hai detto. Sia così come dici. Chi prende la non conoscenza, opinerà, tu affermi, il falso. Non è così?

Tee. Appunto.

So. Però costui, credo, non riterrà anche d'opinare il falso.

Tee. E come potrebbe?

So. Ma riterrà d'opinare il vero, e sarà nella condizione di chi conosce le cose su cui è in inganno.

Tee. Nessun dubbio.

So. E quindi costui crederà d'aver preso in caccia una conoscenza, non già una non conoscenza.

Tee. È chiaro.

So. E così, dopo d'aver fatto un gran giro, eccoci nuovamente di faccia alla stessa difficoltà di prima. E quel nostro critico non mancherà di scoppiare in una risata e dirci: « Oh come, valentuomini? Uno che conosce tutt'e due queste cose: conoscenza e non conoscenza, può mai credere che l'una delle due cose ch'egli conosce, sia un'altra di quelle che conosce? ovvero, se non conosce nessuna delle due, come può opinare che quella che non conosce sia un'altra di quelle che non conosce? o, conoscendone l'una, ma non l'altra, opinare che quella che conosce sia l'altra che non conosce? o quella che non conosce, l'altra che conosce? O daccapo mi direte che delle conoscenze e non conoscenze ci sono a lor volta delle conoscenze che, chi le possiede, per averle rinchiuse o fissate in altri ridicoli colombai o blocchi di cera, finché ne rimane in possesso, le conosce, anche se non le abbia a mano nell'anima? E così vi vedrete costretti a far mille e mille volte lo stesso giro senza mai progredire d'un passo? ». E noi, Teeteto, a queste obiezioni che cosa risponderemo?

Tee. Ma, per Zeus, Socrate, quanto a me non so davvero che cosa dire.

So. E così, figliuolo mio, il discorso avrà pur ragione di rimproverarci e dimostrarci che a torto cerchiamo la falsa opinione prima della conoscenza, lascian-

do da parte questa? Conoscere che cosa sia falsa opinione, prima d'avere inteso bene che cosa sia conoscenza, è impossibile.

Tee. Io devo per necessità, Socrate, pensare in questo momento proprio come tu dici.

XXXVIII. *So.* Ricominciamo dunque: che cosa si dirà che sia conoscenza? Giacché, credo, non vorremo ancora rinunziarci?

Tee. Niente affatto, a meno che non voglia rinunziarci tu.

So. Ebbene, dimmi: come potremo nel miglior modo definirla per cadere il meno possibile in contradizione con noi stessi?

Tee. Come, Socrate, avevamo tentato nel nostro ragionamento di prima; se no, per me non so cosa dire.

So. E, dunque, come?

Tee. Dicendo che conoscenza è l'opinione vera. L'opinione vera, credo, non è soggetta ad errore, e tutti gli effetti che ne risultano sono belli e buoni.

So. Caro Teeteto, quel tale che faceva da guida a traversare il fiume, disse: « Il fatto lo proverà »[101]. Così a noi, se procediamo nell'indagine, non è impossibile che quello che cerchiamo ci capiti tra' piedi e ci si manifesti da sé; ma se stiamo fermi, non ci si chiarirà nulla.

Tee. Hai pienamente ragione. E allora andiamo avanti e indaghiamo.

So. Per altro non ci sarà bisogno di lunga indagine, perché c'è tutta un'arte la quale ti attesta che la vera opinione non è conoscenza.

Tee. Come dici? E quale è codesta arte?

So. L'arte di quelli che vanno per la maggiore in fatto di sapienza, di quelli che la gente chiama oratori e avvocati. Costoro, s'io non erro, con la propria arte persuadono, non però insegnando, ma inducendo gli altri ad opinare tutto ciò che essi vogliano. O tu credi che possano esserci maestri così abili che, sebbene non sia stato presente alcun testimone, quando taluni abbiano patito o un furto o altra violenza; mentre appena un po' d'acqua scorre < nella clepsidra >, sieno in grado d'istruire sufficientemente gli altri sulla verità de' fatti accaduti?

Tee. < C'è possano istruire > io non lo credo davvero, ma persuadere, sì.

So. E persuadere non dici tu che sia indurre nella gente una qualche opinione?

Tee. Ma certo.

So. Sicché, quando giustamente de' giudici si persuadano di cose che può sapere solo chi le ha viste co' suoi occhi, altrimenti no; allora, giudicando di queste cose per udita e formandosene una opinione vera, non sogliono forse giudicare senza conoscenza, sebbene rettamente persuasi, se è vero che giudicano bene?

Tee. Senza dubbio.

So. E invece, caro, se opinione vera [e tribunali] e conoscenza fossero lo stesso, nemmeno il migliore de' giudici senza conoscenza potrebbe mai opinar rettamente. Sono dunque, come ora ci pare, due cose differenti tra loro.

Tee. C'è però, Socrate, una cosa ch'io udii dire da un tale. Me n'ero dimenticato, e ci penso ora. Costui diceva che l'opinione vera accompagnata da ragione è conoscenza[102], ma destituita di ragione è al di fuori di conoscenza; che perciò le cose di cui non si può dar ragione, non sono c o n o s c i b i l i — è proprio la parola ch'egli adoperava — quelle di cui si può, conoscibili.

So. E dici benissimo. Ma dimmi anche, queste cose conoscibili e inconoscibili come le distingueva, affinché io veda se per caso non ne abbiamo sentito parlare allo stesso modo io e tu.

Tee. Non so se ci riuscirò. Però, se un altro lo dice, credo che sarò capace di seguirlo.

XXXIX. *So.* Ascolta dunque un sogno in cambio d'un sogno[103]. Pareva anche a me d'avere udito da certuni che de' p r i m i, dirò così, e l e m e n t i, di cui siamo composti noi e le altre cose, non si dia ragione; ciascun d'essi di per sé si può soltanto nominare, ma non si può dirne assolutamente altro, né che

è né che non è, perché già questo sarebbe un attribuirgli l'essere e il non essere, mentre bisogna che non gli si aggiunga nulla, se si vuole enunciare quell'elemento solo di per sé; poiché, anzi, non gli s'ha da aggiungere neanche il di per sé, né il quello, né il ciascuno, né il solo, né il questo, né alcun'altra delle molte determinazioni simili. Queste infatti, essi dicono, andando in giro, s'applicano a tutte le cose, pure essendo differenti da quelle a cui s'applicano; e, se fosse possibile ragionare dell'elemento di per sé e questo avesse una sua propria ragione, bisognerebbe ragionarne eliminando ogni altra determinazione. Ora, è impossibile esporre con un ragionamento qualsiasi degli elementi primordiali che non si possono se non soltanto enunciare col loro nome, giacché non hanno che il nome; mentre delle cose composte di questi elementi, come sono esse medesime composte, così anche i loro nomi, intrecciati insieme, divengono ragionamento; ché un intreccio di nomi costituisce appunto l'essenza del ragionamento. E così, secondo costoro, gli elementi sono irrazionali ed inconoscibili, ma però sensibili; laddove i nessi sono conoscibili, enunciabili e opinabili con vera opinione; talché, quando uno di qualche cosa riesca a cogliere l'opinione vera senza la ragione, la sua anima su ciò è bensì nel vero, ma non conosce, giacché chi d'una data cosa non può dare e ricever ragione non è sciente di essa; chi invece può aggiungervi la ragione, costui sarà davvero capace di ciò, ed ha rispetto alla scienza tutte le condizioni che occorrono. È tale il sogno che hai udito o altro?

Tee. Proprio codesto.

So. E ti piace dunque che si ponga così: che conoscenza è opinione vera accompagnata da ragione?

Tee. Perfettamente.

So. E così, Teeteto, ora in questo giorno noi avremmo colto una verità nella cui ricerca tanti sapienti prima di scoprirla invecchiarono?

Tee. Comunque, Socrate, a me almeno pare che, come ora s'è detto, si sia detto bene.

So. Ed è probabile che sia realmente così, giacché quale conoscenza potrebbe esserci ancora al difuori della ragione e della retta opinione? Tuttavia c'è in quel che s'è detto un punto che non mi sodisfa.

Tee. E quale?

So. Proprio quello che si presenta come il più specioso: che gli elementi sono inconoscibili, ma il genere de' nessi conoscibili.

Tee. E non è giusto?

So. Bisogna vederlo. Noi abbiamo difatti come ostaggi [104] di questa dottrina gli esemplari di cui si valse chi disse tutte codeste cose.

Tee. E quali?

So. Le lettere dell'alfabeto come elementi e le sillabe come nessi. O credi tu che avesse di mira qualche altra cosa chi disse quello che stiamo dicendo?

Tee. No, ma proprio questa.

XL. *So.* Riprendiamo dunque questi esemplari e saggiamoli, anzi saggiamo piuttosto noi stessi per vedere se così, o no, imparammo le lettere. E, per prima cosa, credi tu che de' nessi, delle sillabe, si possa render ragione e degli elementi, delle lettere, no?

Tee. Mi pare.

So. Bene, e pare dunque anche a me. Se quindi uno t'interrogasse così sulla prima sillaba del nome Socrate: « Dimmi, Teeteto, che cosa è *So?* », che risponderesti?

Tee. Che è *s* ed *o*.

So. Sicché tu ritieni che questa sia la ragione della sillaba?

Tee. Io sì.

So. Ed ora, da bravo, dimmi così anche la ragione dell'*s*.

Tee. E come si potrebbero spiegare degli elementi dell'elemento? Perché, Socrate, l'*s* è una delle lettere non vocali, uno schietto suono, quasi un sibilo della lingua. Del *b* poi non c'è né voce né suono, come neanche della più parte delle altre lettere; cosicché sta benissimo dire che questi elementi sono irrazionali, dal momento che perfino i set-

te, i quali meglio si distinguono tra tutti [105], hanno soltanto voce, ma non punto ragione.

So. Cosicché, mio caro, su questo punto circa la conoscenza abbiamo veduto giusto.

Tee. Pare.

So. E poi? Che l'elemento o lettera non sia conoscibile, ma il nesso o sillaba, sì, l'abbiamo forse giustamente ammesso?

Tee. È probabile.

So. Orsù, dimmi: chiamiamo noi sillaba i due elementi, o, se più di due, tutti gli elementi < di cui il nesso si compone >; oppure quella non so quale unica idea generatasi dal loro complesso?

Tee. Tutti insieme gli elementi, direi.

So. Guarda un po' a queste due lettere, *s* e *o*, che costituiscono entrambe la prima sillaba del mio nome. Ora, chi conosce la sillaba non conosce forse tutteddue gli elementi di essa?

Tee. E come no?

So. Conosce dunque l'*s* e l'*o*.

Tee. Sì.

So. O come? Partitamente non conosce ciascuno de' due elementi, e, pur non conoscendo né l'uno né l'altro, li conosce tutteddue insieme?

Tee. Ma sarebbe cosa inconcepibile e assurda, Socrate.

So. Ma pure, se è necessario che uno conosca ciascuno dei due per poterli conoscere entrambi, è d'una necessità assoluta che chi deve conoscere una sillaba ne conosca in precedenza gli elementi; e se è così, il nostro bel ragionamento ci scappa via e si dilegua.

Tee. E proprio d'improvviso!

So. Perché non lo sorvegliamo bene. Bisognava forse porre che la sillaba non è gli elementi, ma una certa unica specie generatasi da quelli, avente per se stessa una sua unica idea, diversa dagli elementi < di cui si compone >.

Tee. È vero; e può darsi che sia piuttosto così che a quell'altro modo.

So. Bisogna rifletterci, e non tradire così vilmente una dottrina grande e venerabile.

Tee. Oh! no, davvero.

So. Sia dunque così, come ora diciamo, il nesso un'idea unica nascente dai singoli elementi armonizzati insieme, tanto se si tratta di lettere quanto in ogni altro caso.

Tee. Benissimo.

So. Sicché bisogna che il nesso non abbia parti.

Tee. E perché?

So. Per questo: che dove ci sieno parti, l'intero non può non essere tutte le parti. O che anche l'intero, pure essendo costituito di parti, sia un'idea unica, diversa da tutte le parti?

Tee. Per me, è così.

So. Ma il tutto e l'intero dici tu che sieno lo stesso, o ciascuno una cosa diversa?

Tee. Su codesto punto non vedo chiaro; ma poiché m'imponi di risponderti con coraggio, m'arrischio a dirti che sono cose diverse.

So. Il coraggio, Teeteto, merita lode; ma se anche la risposta, è ciò che bisogna vedere.

Tee. E vediamolo.

XLI. *So.* L'intero, dunque, come ora dici, differirebbe dal tutto?

Tee. Sì.

So. Ma come? Tra tutte le parti e il tutto c'è qualche differenza? Per esempio, allorché diciamo uno, due, tre, quattro, cinque, sei; e allorché diciamo due volte tre o tre volte due o quattro più due o tre più due più uno; in tutti questi casi diciamo noi lo stesso, o alcunché d'altro?

Tee. Lo stesso.

So. E null'altro che sei?

Tee. Null'altro.

So. Sicché in ciascuna di codeste espressioni noi abbiamo detto sempre tutte le sei unità?

Tee. Sì.

So. E non diciamo che un tutto dicendo tutte codeste unità?

Tee. Necessariamente.

So. Non diciamo, cioè, altro che sei?

Tee. Non altro.

So. E però in tutto quello che consta di numero o diciamo il tutto o

diciamo tutte le parti, noi designiamo sempre la stessa cosa?

Tee. Pare.

So. Di queste cose dunque diremo così: il numero del pletro e il pletro sono lo stesso; non è vero?

Tee. Sì.

So. E del numero dello stadio [103] s'ha da dire altrettanto.

Tee. Sì.

So. E così pure del numero dell'esercito e dell'esercito, come d'ogni altra cosa dello stesso genere? Perché il numero totale è tutto l'essere di ciascuna cosa.

Tee. Certo.

So. Ma il numero delle singole cose è forse altro che le parti?

Tee. Nient'altro.

So. E quindi tutte le cose, che hanno parti, saranno composte di parti?

Tee. È chiaro.

So. Però tutte le parti s'è pur convenuto che sono il tutto, se è vero che anche tutto il numero sarà il tutto.

Tee. Così è.

So. Ma allora l'intero non è costituito di parti, perché sarebbe un tutto se fosse tutte le parti.

Tee. Non pare.

So. Ma parte può mai essere quello che è <cioè parte> d'altra cosa che dell'intero?

Tee. Ma sì, parte del tutto.

So. Teeteto, tu ti batti virilmente. Senonché il tutto non è proprio questo, cioè tutto, quando non gli manchi nulla?

Tee. Per forza.

So. E intero non sarà appunto quello a cui nulla da nessun lato non faccia difetto? Quello invece a cui qualcosa difetti, non sarà né intero né tutto, poiché l'uno e l'altro è divenuto ad un tempo la stessa cosa per la stessa ragione?

Tee. Mi pare ora che nessun divario ci sia tra tutto ed intero.

So. E non dicevamo che, dove sieno parti, l'intero ed il tutto saranno tutte le parti?

Tee. Senza dubbio.

So. Tornando dunque a ciò che avevo preso a dire, se in realtà la sillaba non è gli elementi, necessariamente non avrà questi elementi come parti di se stessa; se invece è tutt'uno con codesti elementi, allora < sillaba e lettere > non possono non essere conoscibili allo stesso modo?

Tee. Così è.

So. Eppure, proprio per evitare questo scoglio, noi ponemmo che la sillaba fosse diversa da' suoi elementi?

Tee. Certo.

So. E che? Se gli elementi, le lettere, non sono parti della sillaba, puoi tu indicarmi altre cose che sieno parti di essa, ma non sieno le sue lettere?

Tee. In nessun modo, Socrate; giacché, s'io concedessi che della sillaba ci sieno parti, sarebbe ridicolo che, scartate le lettere, andassi a cercare qualche altra cosa.

So. E così, Teeteto, stando a quel che dici ora, la sillaba sarebbe addirittura un'idea unica indivisibile.

Tee. Naturalmente.

So. E ti ricordi, mio caro, che poco fa nel nostro ragionamento ammettevamo, e credevamo d'aver detto bene, che de' primi elementi, quelli di cui son composte le altre cose, non si possa dar ragione, perché ciascun d'essi in sé e per sé è incomposto; e che perciò non è neppur giusto nel nominarli attribuir loro un predicato qualsiasi, neanche l'essere, neanche questo, in quanto determinazioni diverse ed estranee ad essi; nel che sarebbe appunto la causa che rende ogni elemento irrazionale ed inconoscibile?

Tee. Me ne ricordo.

So. Ed è forse altra la causa del suo esser semplice e indivisibile? Io, per me, non ne vedo altra.

Tee. Difatti non pare ce ne sia.

So. Così dunque il concetto di sillaba è venuto a coincidere con quello di elemento, se è vero che la sillaba non ha parti ed è un'unica idea?

Tee. Precisamente.

So. Se dunque il nesso è molti elementi ed un intero, e se questi elementi son parti di esso, i nessi e gli elemen-

ti sono del pari conoscibili ed enunciabili, dappoiché s'è visto che tutte le parti sono lo stesso dell'intero.

Tee. Appunto.

So. Se invece il nesso è alcunché d'unico e senza parti, così il nesso come elemento sarà irrazionale ed inconoscibile, giacché la stessa causa li farà tali.

Tee. Non posso sconvenirne.

So. Non possiamo perciò accogliere l'opinione di chi dica che il nesso, ossia la sillaba, è conoscibile ed enunciabile, ma l'elemento, ossia la lettera, no.

Tee. No di certo, se dobbiamo fidarci di questo ragionamento.

So. Ma allora non accoglierai piuttosto l'opinione di chi dice il contrario, dopo ciò che tu stesso sai bene d'avere sperimentato nell'apprendimento delle lettere?

Tee. E che cosa?

So. Che nell'imparare tu non hai fatto continuamente altro, se non provarti a distinguere gli elementi ciascuno per sé e con la vista e con l'udito, affinché la posizione loro, o pronunciati o scritti, non ti confondesse.

Tee. Ciò che dici è verissimo.

So. E a scuola del citarista avere perfettamente imparato voleva dir forse qualche altra cosa, che poter distinguere ciascun suono da qual corda parta? E le note ognuno converrà che son dette gli elementi della musica?

Tee. Non altro, certo.

So. Se dunque da questi elementi e nessi, di cui noi medesimi siamo pratici, dobbiamo argomentare anche per gli altri, dovremo dire che il genere degli elementi ha una conoscibilità ben più evidente ed efficace del nesso quanto al metterci in grado d'apprendere a fondo ciascuna disciplina; e ove uno dica che il nesso è di sua natura conoscibile, ma l'elemento inconoscibile, dovremo ritenere che costui, volente o nolente, parli da burla [107].

Tee. Proprio così.

XLII. *So.* Ma di ciò potrebbero, mi pare, scoprircisi ancora altre prove. Senonché è bene che per questo non ci esca di mente quel che ci proponevamo di vedere: che cosa, cioè, anche si vuol dire affermando che la ragione accoppiata con l'opinione vera costituisce la conoscenza addirittura perfetta.

Tee. E difatti conviene vederlo.

So. Orsù, chi dice così che cosa vuole che significhi per noi questa parola r a g i o n e? Secondo me, una di queste tre cose...

Tee. Quali?

So. La prima sarebbe di rendere manifesto il proprio pensiero per mezzo della voce con verbi e nomi, riproducendo sensibilmente, come in uno specchio o nell'acqua, l'opinione nella parola che fluisce attraverso la bocca. O non pare a te che questo in certo modo sia ragione?

Tee. A me così pare. E in effetti di chi fa così, diciamo che ragiona.

So. Questo per altro più o men prontamente può farlo chiunque: esporre, cioè, che cosa gli paia di ciascun oggetto, chiunque non sia muto o sordo dalla nascita. E così, quanti abbiano una retta opinione, tutti evidentemente l'avranno accompagnata da ragione; e in questo senso non ci sarà mai alcuna opinione retta che sia scompagnata da conoscenza.

Tee. È vero.

So. Però badiamo di non esser troppo corrivi nell'accusare di non aver detto nulla chi della conoscenza ha dato la definizione che ora esaminiamo. Giacché forse chi diceva così non voleva dir questo; ma che uno, interrogato su ciascuna cosa, sia in grado di giustificare, di fronte a chi interroga, la propria risposta per mezzo degli elementi di cui la cosa si compone [108].

Tee. Che vuoi dire, Socrate?

So. Quello, per esempio, che del carro dice anche Esiodo: i c e n t o p e z z i d e l c a r r o [109]. Io certo non potrei enumerarli, e nemmeno tu, credo; ma, tuttavia, a chi domandasse che cosa è un carro, saremmo contenti di potergli rispondere: ruote, asse, piano di copertura, cerchioni, timone.

Tee. Sicuro.

So. Senonché è probabile che colui < a cui rispondessimo così > ci terreb-

be in conto di gente ridicola, come saremmo se, interrogati sul tuo nome e rispondendo col compitarlo sillaba per sillaba, noi, per ciò solo che opiniamo rettamente o rettamente diciamo quel che diciamo, ci ritenessimo dei grammatici e capaci di possedere e di esporre secondo grammatica la ragione del nome Teeteto. Ora, non è possibile che si dica nulla di scientificamente esatto, se prima attraverso gli elementi con opinione vera non si penetri a fondo di ciascuna cosa, che è poi ciò che s'è detto, credo, anche prima.

Tee. E difatti s'è detto.

So. Così anche del carro <si dirà> che noi abbiamo, certo, una opinione retta; ma che soltanto chi, attraverso que' tali cento pezzi, può chiarirne l'essenza, soltanto questi, con una tale giunta, alla opinione vera avrà aggiunto la ragione; e della essenza del carro, piuttosto che mera opinione, possederà cognizione tecnica e scienza, perché attraverso gli elementi è penetrato al fondo dell'intero.

Tee. E non ti pare che sia così, Socrate?

So. Se, amico mio, pare a te ed ammetti che di ciascuna cosa l'esposizione per mezzo dell'elemento sia ragione, e quella per mezzo di nessi o aggruppamenti anche maggiori, irrazionalità; dimmelo, affinché possiamo procedere all'esame di questo punto.

Tee. Ebbene, io lo ammetto senz'altro.

So. Stimando forse che una persona qualsiasi abbia conoscenza d'una cosa qualsiasi, quando creda che lo stesso elemento ora appartenga alla stessa cosa, ora ad un'altra; o anche quando opini che alla stessa cosa ora appartenga un elemento ed ora un altro? [110].

Tee. Niente affatto, per Zeus.

So. Ma allora hai dimenticato che, quando cominciasti ad imparare le lettere, e tu e gli altri facevate proprio così?

Tee. Vuoi forse dire che della stessa sillaba credevamo che la lettera fosse ora questa, ora quella; e che la stessa lettera la mettevamo ora nella sillaba a cui spettava, ora in un'altra?

So. Precisamente.

Tee. Per Zeus, non l'ho dimenticato davvero; e neppur credo che abbiano conoscenza quelli che sono in questa condizione.

So. O dunque, allorché, mentre impara a scrivere, uno, scrivendo il nome *Theeteto*, ritenga di dovere scrivere *Th* ed *e*, e così scriva; e d'altro lato, prendendo a scrivere il nome *Theodoro*, ritenga di dover scrivere *T* ed *e*, e così scriva; diremo noi che costui abbia conoscenza della prima sillaba de' vostri nomi?

Tee. Ma appunto or ora abbiamo ammesso che chi è in questa condizione non abbia ancora conoscenza.

So. E c'è poi nulla che vieti che anche per la seconda, per la terza e per la quarta sillaba costui si trovi nell'identica condizione?

Tee. Nulla, certo.

So. Sicché, possedendo la serie degli elementi uno per uno, egli scriverà *Theeteto* con opinione retta, quando questi elementi li scriva per ordine l'uno dopo l'altro?

Tee. È chiaro.

So. E quantunque abbia retta opinione, non ha ancora scienza, come stiamo dicendo?

Tee. Sì.

So. E nondimeno n'ha la ragione insieme con l'opinione retta, perché il nome lo scriveva possedendone tutti gli elementi uno dopo l'altro; ed è questo appunto che s'è convenuto di chiamar ragione.

Tee. È vero.

So. C'è dunque, amico, una opinione retta accompagnata da ragione che non ancora si deve chiamar conoscenza.

Tee. Così pare.

XLIII. *So.* Non ci siamo dunque arricchiti che in sogno, quando abbiamo creduto di possedere la più indiscutibile ragione [111] di conoscenza. O non ancora dobbiamo condannare? Giacché forse non sarà questo il significato che si voleva dare alla parola r a g i o n e,

ma quello che rimane dei tre, in uno de' quali noi affermavamo che dovesse avere inteso questa parola ragione chi definì conoscenza l'opinione retta accompagnata da ragione.

Tee. Hai fatto bene a ricordarlo; ché < de' tre modi di definirla > ne rimane ancora uno. Il primo era come un'immagine del pensiero nella voce, e il secondo, esposto or ora, un procedere sino all'intero attraverso la serie degli elementi; ma il terzo quale dici che sia?

So. Quello che forse la maggioranza direbbe: il poter indicare un segno per il quale l'oggetto, di cui si domanda, si distingua da tutti gli altri.

Tee. Puoi dirmi, per esempio, di quale oggetto e quale ragione?

So. Del sole, per esempio, se vuoi: credo che tu troverai sufficiente ed assentirai s'io ti dico che il sole è il più radioso dei corpi celesti che girano intorno alla terra.

Tee. Benissimo.

So. E vedi perché ho detto così; e questo perché è quello che stavamo dicendo: che, quando di ciascun oggetto tu colga la differenza per cui differisce dagli altri, tu ne coglierai, come dicono alcuni, la ragione; quando invece tu ne attinga solo una qualità comune ad altri, avrai la ragione di tutti quegli oggetti a cui questa qualità comune appartiene.

Tee. Ho capito; e mi pare che sia giusto intender così la parola r a g i o n e.

So. E in effetti chi, con retta opinione, d'una qualsiasi delle cose che sono colga la differenza dalle altre, costui avrà acquistato anche la conoscenza di questa cosa di cui prima aveva solamente l'opinione.

Tee. È proprio così che diciamo.

So. Ma intanto, Teeteto, ecco che ora, poiché mi sono avvicinato a quel che si diceva, come capita a chi guarda da vicino un dipinto scenografico, non ci capisco più addirittura nulla. Eppure, finché ne stavo lontano, qualche cosa mi pareva che si dicesse.

Tee. O come, e perché questo?

So. Te lo spiegherò, se ne sono capace. Io, poniamo, avendo di te retta opinione, posto ch'io colga la ragione dell'esser tuo, io senza dubbio ti conosco; se no, opino soltanto.

Tee. Sì.

So. E ragione è, come si diceva, cogliere e spiegare ciò che ti distingue dagli altri.

Tee. Così proprio.

So. Quando dunque opinavo soltanto, io non coglievo col mio pensiero nessuna di quelle caratteristiche per cui ti distingui dagli altri?

Tee. Si direbbe di no.

So. Pensavo quindi a certe qualità comuni, di cui nessuna appartiene a te più che ad altri.

Tee. Necessariamente.

So. Ma dunque, in nome di Zeus, come mai in tal caso potevo opinare di te più che d'un altro qualunque? Supponi difatti ch'io pensi di Teeteto che è un uomo, e che ha naso, occhi, bocca e via via tutte le altre membra; è mai possibile che questo pensiero m'induca a pensare a Teeteto piuttosto che a Teodoro, o, come si suol dire, all'ultimo de' Misi? [112].

Tee. E come vuoi che sia possibile?

So. Ma s'io penso d'uno che non solo ha naso ed occhi, ma è anche di naso rincagnato e d'occhi sporgenti, dovrò forse per questo opinare piuttosto te che me o quanti altri abbiano questi caratteri?

Tee. Nemmeno per idea.

So. Invece, credo, non si sarà formata in me l'opinione di Teeteto prima che codesta tu rincagnatura, stampando nella mia memoria un ricordo differente dalle altre rincagnature che ho viste, non vi rimanga impressa, con tutti gli altri segni da cui risulta la tua figura; e sarà < codesta tua particolare rincagnatura > che, s'anco io t'incontri domani, mi farà ricordare di te e mi darà di te la retta opinione.

Tee. Verissimo.

So. Cosicché anche la retta opinione si fonda, pare, sulla differenza di ciascun oggetto?

Tee. Pare.

So. O, dunque, l'aggiunger r a g i o n e all'opinione retta che cosa può voler

dire? Perché se vuol dire opinare per di più in che una cosa differisca dalle altre, il precetto è sovranamente buffo.

Tee. O come?

So. Perché alla retta opinione, che abbiamo della differenza per cui talune cose si distinguono dalle altre, c'impone d'aggiungere la retta opinione della differenza per cui queste si distinguono dalle altre. E così far girare, com'è in proverbio, o una scitala o un pestello[113] o un altro oggetto rotondo sarebbe meno assurdo d'un precetto di tal fatta; e sarebbe più giusto dirla l'esortazione d'un cieco. E in realtà imporci d'aggiungere quello che già abbiamo, affinché si acquisti la conoscenza di ciò di cui abbiano l'opinione, è cosa in tutto degna di chi ha perduto il lume dell'intelletto.

Tee. E ora, dimmi: che cosa mi chiedevi poc'anzi con la tua domanda?

So. Se, figliuolo mio, l'aggiunger ragione esige che si conosca, e non si opini soltanto, la differenza; si risolverebbe in una burletta questa bellissima tra le ragioni di conoscenza; giacché il conoscere è coglier conoscenza; non è così?

Tee. Certo.

So. E però <chi l'intende a codesto modo>, domandato che cosa è mai conoscenza, risponderà, com'è naturale, che è retta opinione accompagnata da conoscenza di differenza, giacché l'aggiunta di ragione, secondo lui, vorrebbe dir proprio questo.

Tee. Parrebbe.

So. E sarebbe risposta per lo meno ingenua, perché, mentre cerchiamo che è conoscenza, ci direbbe che è retta opinione accompagnata da conoscenza, sia conoscenza di differenza sia di qualsivoglia altra cosa. Sicché, Teeteto, né sensazione, né opinione retta, né ragione accoppiata con vera opinione potrà mai essere conoscenza.

Tee. Non pare.

So. E così, amico mio, siamo noi ancora gravidi di qualche cosa e sentiamo le doglie del parto circa la conoscenza, o tutte le nostre concezioni le abbiamo già partorite?

Tee. Ma sì, per Zeus, quanto a me ho detto per opera tua molte più cose che non avessi in me stesso.

So. Ebbene, la mia arte d'ostetrico non ci ha forse mostrato come tutte queste concezioni sieno vane e indegne d'essere allevate?

Tee. Evidentemente.

XLIV. *So.* Se dunque in seguito, Teeteto, tu ti provi a divenir gravido d'altri pensieri, ove lo divenga, di migliori concezioni sarai pregno in grazia di questa ricerca presente; e ove invece sii vuoto, sarai men grave a quelli co' quali ti troverai a conversare, e più mite, perché nella tua saggezza non crederai di sapere ciò che non sai. La mia arte può soltanto questo e nulla più; né io so nulla delle cose che sanno gli altri, quanti sono e furono uomini grandi e meravigliosi. E quest'arte ostetricia io e mia madre l'avemmo in sorte da un dio, lei per aiuto alle donne, io per aiuto ai giovani di nobile indole e quanti son belli. — Ma ora bisogna ch'io me ne vada al Portico del re[114] per rispondere all'accusa che contro me ha scritta Meleto. Però, Teodoro, ritroviamoci qui domattina.

IL SOFISTA

ARGOMENTO
del *Sofista* e del *Politico*

I

Accogliendo l'invito, che nel chiudere la discussione esposta nel *Teeteto* Socrate aveva rivolto al matematico Teodoro da Cirene, questi il giorno seguente non manca di recarsi nella medesima palestra, accompagnato però, oltreché da taluni suoi scolari, tra cui erano Teeteto e il suo compagno di studi, Socrate il giovane, anche da un personaggio nuovo, da un Forestiero nativo d'Elea, che egli presenta a Socrate come un vero filosofo[1].

Socrate è lietissimo di questa conoscenza; e, fatta appena qualche osservazione, d'un sapore più o meno ironico; subito, secondo la sua abitudine, interroga l'Ospite eleate sul concetto che laggiù, nella sua patria, s'avesse del sofista, del politico e del filosofo. Dopo alcune scuse di prammatica sulla difficoltà dell'argomento ed un breve scambio d'idee sul modo più opportuno di trattarne; l'Ospite, col concorso di Teeteto, di cui, via facendo, ha già avuto occasione d'apprezzare l'acume, s'induce ad esaminare dapprima che cosa egli ritenga che sia il sofista (I-III 218 b).

Però, poiché appunto l'argomento è tutt'altro che facile, l'Ospite intende di saggiare prima, su un soggetto ben più ovvio e alla portata di tutti, il metodo logico da seguire nella ricerca; e un esemplare adatto pare a lui che possa esser fornito dal pescatore alla lenza. Comincia perciò dal proporsi di definire che cosa sia da intendere sotto questa denominazione; e, movendo dal concetto che sia un uomo fornito d'un'arte, e che tutte le arti possano aggrupparsi in due grandi classi, la produttiva e l'acquisitiva; attraverso una serie di dicotomie — dove non mancano trascuratezze ed imprecisioni[2] — a partire dall'arte acquisitiva, qual è indubbiamente quella esercitata dal pescatore alla lenza, delinea, per così dire, l'albero genealogico di costui, e ne definisce con precisione il mestiere (III 218 c-VII).

Tenendo presente questo modello e rifacendosi dal concetto che il sofista sia anch'egli un uomo che possiede un'arte ed un'arte acquisitiva, il Forestiero, procedendo sempre con lo stesso metodo, lo considera ne' suoi vari aspetti e lo definisce come:

1° un cacciatore interessato, non d'animali, ma di giovani ricchi;

2° un commerciante di merci scientifiche;

3° un bottegaio o rivendugliolo sia de' propri prodotti, sia degli altrui;

4° un maestro nel contradire (un eristico) e un atleta della parola;

5° il rappresentante d'una disciplina, che pare si prefigga lo scopo di purificare l'anima dei giovani, liberandoli dalle tenebre dell'ignoranza e innalzandoli alla cognizione del vero. Senonché, pervenuto a questo punto, il Forestiero prova una certa esitazione. Guardando meglio la cosa, a lui sembra d'essersi imbattuto, non già nella sofistica, ma in un'arte, che pur somigliandole in qualche modo, è tut-

tavia ben più nobile di essa; < in altri termini pensa d'essersi imbattuto piuttosto nella dialettica che nella sofistica> (VIII-XVIII).

Per cogliere dunque la nota caratteristica d'un uomo, che si presenta sotto aspetti così differenti, e definirlo con precisione, è necessario condurre più a fondo l'indagine. Il sofista, s'è detto, è per eccellenza un maestro nell'arte di contradire; e quest'arte che egli esercita in ogni campo, nelle cose divine come nelle umane, importa di necessità che egli sia onnisciente. Ma è poi davvero possibile ad un uomo di saper tutto? Se ciò non è, come non è difatti, possibile, il sofista non potrà indurre negli altri una simile persuasione, se non valendosi d'un'arte ingannatrice; egli è, in sostanza, maestro d'un'arte illusoria.

Ora, l'illusione si fonda su un gioco d'immagini, che il sofista sa abilmente mettere a profitto. È dunque in questo dominio dell'apparenza e dell'inganno che bisogna andare a cercarlo. Però questo dominio presuppone in qualche modo l'esistenza del non essere. Chi difatti illude o inganna, riesce sempre a far credere o che sia ciò che non è, o che non sia ciò che è; e qui ci troviamo di fronte ad una difficoltà gravissima. Giacché l'esistenza e la pensabilità del non essere fu recisamente negata dal grande Parmenide; e se si vuol pervenire ad una conclusione seria, si deve innanzi tutto sottoporre ad esame la sua affermazione e vedere se non si possa e si debba dire che il non essere in qualche modo è (XIX-XXIV).

Ebbene — dice il Forestiero — facciamoci coraggio e procediamo ad un tale esame. Chi parla non può non dire una qualche cosa, e il qualche cosa esclude il non essere. A questo inoltre non si può attribuire nulla di ciò che è; dunque nemmeno il numero, singolare o plurale che sia. Anzi, anche quando uno asserisca che il non essere è inesplicabile, impronunciabile e sim., con ciò stesso gli attribuisce necessariamente un essere. Uscire quindi da questa specie di vicolo cieco è, pare, impossibile; e il sofista non mancherà d'impadronirsi immediatamente di questa difficoltà per farsene una difesa. Egli è stato accusato d'essere facitore d'immagini; ma l'immagine, in quanto non è il vero, pure essendo qualche cosa di vero, già collega nel suo concetto l'essere e il non essere; il che fu dichiarato impossibile. E quando gli si rimprovera d'ingannarci, dandoci ad intendere o che sia ciò che non è, o che non sia ciò che è; anche in questo caso ci s'impiglia in una contradizione, perché si ammette implicitamente quella esistenza del non essere che, giusta l'affermazione di Parmenide, s'era detta impossibile. In breve, questa difficoltà non si supera, se non risolvendosi a tentar quasi una specie di parricidio e dimostrare contro Parmenide che in un certo senso il non essere è e l'essere non è (XXV-XXIX).

Ora, la via migliore per avviarsi ad una simile confutazione è cominciare dal prendere in esame il concetto dell'essere. A questo proposito i più antichi sapienti, trattandoci, pare, da bambini, si son contentati di narrarci, col tono d'una grande sicurezza, le cose più strane, che hanno colore di favole, sul concorso e sulla separazione degli elementi, sul numero e sulla natura dell'essere. E tutti, ove se ne potesse chieder loro ragione, sia che ammettessero o tre o due o, come gli Eleatici, un essere solo; non potrebbero sottrarsi alle più stridenti contradizioni. Parimenti tra' filosofi posteriori, che presumono d'averne parlato in modo più chiaro, gli uni, i materialisti o, come il Forestiero li chiama, i figli della Terra, non ammettono che un essere di natura corporea; gli altri, gl'idealisti o gli amici delle forme, l'essere non lo concedono che alle idee, mentre al mondo sensibile non riconoscono che il divenire. Nondimeno i primi, anche ammettendo che l'anima non sia se non qualcosa di corporeo, non possono negare l'immaterialità di certi sentimenti e moti di essa, e non convenire in una definizione dell'essere che si adatti così al mondo del divenire, come all'operosità

dello spirito. Dell'essere quindi, comune per tal modo all'elemento corporeo come all'incorporeo, il Forestiero propone una definizione affatto provvisoria dicendo che esso è ciò che sia pure in minima parte, ha potere d'agire o di patire.

Senonché a questa definizione — egli osserva — si ribellano gli amici delle idee. Per loro il divenire, bensì, è capace d'azione e di passione, non però l'essere, costituito dalle forme intelligibili ed immutabili. Tuttavia, se l'essere è conosciuto, e conosciuto dall'anima, l'esser conosciuto non è forse passività, come il conoscere qualche cosa di attivo? E l'uno e l'altro non implicano poi una comunanza dell'essere col moto e con la quiete? Orbene, se non si vuol bandire l'intelligenza da ciò che compiutamente è, ossia dall'essere universale, <da Dio>, bisogna guardarsi dal negargli quello che è condizione del pensiero attivo; se non si vuol farne una statua inerte e vuota, bisogna concedergli vita, anima e moto; mentre d'altro lato, ove tutto si movesse incessantemente, non ci sarebbe più né identità né per conseguenza intelligenza. L'essere dunque ammette così il moto come la quiete, senza però confondersi con nessuno dei due, né con la somma d'entrambi. Senonché così non si chiarisce ancora il concetto dell'essere. Estraneo a questa dualità non meno che ad altre determinazioni, l'essere si trova, come differente dall'uno e dall'altra, in mezzo a due termini: moto e quiete opposti tra loro, ma compresi in esso. Ora, ciò che sta fermo, non è mosso; e ciò che è mosso, non sta fermo. E così il concetto dell'essere, che per sua natura non sta fermo e non è mosso, non è più facile ad intendere di quello del non essere[3]. Ecco dunque ancora una difficoltà. E come superarla? (XXX-XXXVI).

Non c'è, pare, altra via che l'esame circa i rapporti de' generi o specie o forme, insomma delle idee, tra loro. E qui non si possono formulare che tre ipotesi:

1° che i generi sieno tutti senza eccezione inassociabili tra loro;

2° che sieno tutti associabili;

3° che alcuni lo sieno ed altri no.

Ove si ammettesse la prima ipotesi, è evidente che non potrebbe esserci né moto né quiete, perché essa appunto li esclude dall'essere; e ove invece s'ammettesse la seconda, il moto starebbe e la quiete si moverebbe; sicché non rimane che accettare la terza. Pei generi dunque o forme o idee conviene riconoscere che si verifichi ciò che accade per le lettere dell'alfabeto, di cui alcune si combinano tra loro a formar le parole, alcune no; e alcune infine, come le vocali, entrano dappertutto per servire di legame tra le altre. Orbene, se per rendersi conto di questa possibilità d'accordo delle lettere, o anche delle note musicali, tra loro, occorre una scienza, che è la grammatica o la musica; del pari una scienza, che è la dialettica, è indispensabile per riconoscere quali generi o idee sieno conciliabili e quali inconciliabili tra loro. Chi è in grado di distinguere, classificare, ordinare le idee e scorgerne i nessi reciproci; chi sa servirsi come si conviene dell'analisi e della sintesi; costui è un dialettico, vale a dire un filosofo davvero; e così il filosofo ci s'è scoperto prima del sofista, giacché, mentre questo si nasconde nella tenebra del non essere, il filosofo si muove nella luce, anche se talora abbagliante, dell'essere (XXXVII-XXXIX).

Seguitando dunque su questa via, il Forestiero si propone d'indagare se ci sieno generi comunicanti tra loro. Naturalmente l'esame non si estenderà a tutti, ché sarebbe impossibile, ma cadrà sui più comprensivi, su quelli a cui s'è appunto accennato: l'essere, la quiete, il moto, per giungere così, se è possibile, alla dimostrazione che anche il non essere è realmente essere. Ora, ciascuno dei tre generi predetti è diverso dall'altro, ma identico a sé; e con ciò eccoci di fronte ad altri due termini: diversità e identità, irriducibili a quei tre primi. Ed esaminando questi cinque generi nei loro rapporti reciproci, il Forestiero

dimostra che il moto non è identico con l'essere, per quanto ne partecipi; cosicché, se in un certo senso è essere, in un altro è non essere. E lo stesso convien dire degli altri generi; ciascun d'essi in molti riguardi è essere, ma in infiniti più è non essere[4]; anzi perfino l'essere, per quante forme si dieno, diverse da esso, diventa a sua volta non essere. Si badi però: ciò che non è, non è il contrario di ciò che è; il non essere, giusta la dimostrazione precedente, non è il contrario dell'essere, ma semplicemente la negazione di esso; è, per dirla altrimenti, il diverso, il differente, l'altro da esso, come il non grande non è il piccolo e il non bello non è il brutto, ma solo il diverso dal grande e dal bello. In una parola, la negazione non è che espressione d'alterità. E però il non grande, il non bello, ecc. ed anche il non essere hanno altrettanto diritto all'essere, quanto il grande, il bello, ecc. e l'essere. Per tal modo non si è solo contravvenuto al divieto parmenideo, ma lo si è anche superato. Perché non solo s'è dimostrato che il non essere è in certo modo essere, ma s'è anche chiarito che esso è il diverso, è l'altro; e chi — osserva il Forestiero — volesse rimproverarci di affermare che il non essere è contrario dell'essere, come il piccolo del grande e il brutto del bello, parlerebbe in mala fede. E però, invece d'abbandonarsi a cavilli inconcludenti, quando si parla dell'essere e del non essere si ha l'obbligo di riflettere in che senso si dica che qualcosa è o non è, che è identica o diversa, che è simile o dissimile, che è bella o brutta, ecc. (XL-XLIII).

In forza dunque di queste ragioni, il non essere bisogna ritenerlo una forma di alterità che accompagna sempre, senza eccezione, l'essere. Se pertanto il discorso, cioè la manifestazione verbale d'una opinione o d'un giudizio, che è una delle forme dell'essere, fosse inconciliabile col non essere, come, a corto di ogni altro mezzo di difesa e pur rassegnandosi a riconoscere la realtà del non essere, potrebbero ancora sostenere gli avversari; non sarebbe possibile né l'errore né l'inganno, e non risulterebbe neppur vera la definizione data della sofistica come d'un'arte bugiarda e ingannatrice. L'esame perciò di questa probabile obiezione è quello che rimane da fare. Orbene — ragiona il Forestiero — opinione e giudizio si estrinsecano per via di parole; e come prima ci siamo chiesti se fosse da ammettere, o meno, la possibilità pei generi d'associarsi tra loro, così ora dobbiamo farlo per le parole; e queste si distinguono in due classi: nomi o sostantivi e verbi. Una filza di soli sostantivi e una filza di soli verbi non può mai costituire una proposizione o un giudizio, che si ha soltanto allorché in una proposizione s'intrecciano nomi e verbi. Ogni giudizio o proposizione, per elementare che sia, deve riferirsi ad un soggetto ed esprimere un'azione o un modo di essere del soggetto. Nei due esempi che si adducono: Teeteto siede, Teeteto vola, il soggetto è identico; ma, nel primo caso, di questo soggetto si predica alcunché di vero, nel secondo alcunché di falso; e la qualità falsa o ingannevole d'una proposizione o d'un discorso è appunto in ciò, che vi si affermi come essente qualcosa che non è o non essente qualcosa che è. E come è falso il discorso parlato, falsi del pari, ed a più forte ragione, possono essere quelli che ne formano il presupposto, cioè il pensiero che è un discorso che l'anima fa con se stessa, l'opinione o giudizio che è il risultato di questo discorso e l'immaginazione che è, a sua volta, il risultato dell'opinione e della sensazione. Poiché dunque il falso c'è anche nel discorso, è possibile che ci sieno imitazioni verbali delle cose reali, e che da queste imitazioni e da queste immagini, abilmente adoperate, nasca un'arte illusoria e menzognera. Ebbene, colui che di quest'arte si vale per ingannare pubblicamente con lunghi discorsi una moltitudine, meriterà il nome di oratore popolare; colui invece che se ne

vale in privato per confondere con brevi ragionamenti e con una capziosa dialettica i suoi interlocutori, merita d'essere detto sofista. E così si giunge all'ultima e compiuta definizione di lui, la quale, riassumendo ed integrando le precedenti, ci delinea, per così dire, come s'era fatto pel pescatore alla lenza, anche l'albero genealogico di questo mago della parola (XLIX-LII).

Teodoro Gomperz chiarì con una formula, che ha fatto fortuna tra' dotti, il concetto fondamentale e l'unità organica del *Sofista*, dicendo che le due parti, in apparenza disparate, che lo compóngono, sono come la buccia e la polpa d'un frutto. La buccia è la definizione del sofista, la polpa la dimostrazione della possibilità dell'errore fondata sul riconoscimento d'una realtà del non essere, negata recisamente dagli Eleatici e donde Platone passa a provare la comunanza dei generi o delle forme intelligibili. E attraverso tutto traluce l'intento del filosofo di porre in evidenza il valore del metodo dialettico, il quale, o che si tratti di definire il sofista o che si tratti di definire, come farà nel dialogo seguente, l'uomo di Stato, nonché qualsiasi altro concetto, è la sola via che possa condurre alla sicura conoscenza del vero.

Senza dubbio Platone, che è un maestro nell'arte di composizione del dialogo, non avrebbe scelto proprio la definizione del sofista come punto di partenza per la soluzione del problema centrale, se non avesse scorto l'intima connessione dei due concetti tra loro. Il sofista, della cui tipica figura egli mette in luce i vari aspetti, che ciascun individuo assumeva nelle relazioni col pubblico, era soprattutto spacciatore d'insegnamenti falsi e capziosi; e quando gli si rimproverava questo carattere delle sue dottrine, egli si difendeva, trincerandosi dietro la massima che il falso non esiste, perché il falso è non essere, e il non essere, come aveva sentenziato il grande Parmenide, non si può né pensare né esprimere. Senza dunque oppugnare questo principio non v'era modo per dimostrare la verità della definizione proposta della sofistica, quale arte d'illusione e di menzogna. E Platone, che certo parla per bocca dell'Ospite, alla confutazione del principio parmenideo, divenuto un'arma così pericolosa nelle abili mani de' sofisti, si accinge con ardore, ma anche col rispetto dovuto all'uomo insigne, che negli scritti e nella scuola aveva così vivacemente sostenuto l'inesistenza del non essere. « Ciò che — dice il Diès[5] — il giovane Socrate del *Parmenide* non era in età di fare, ciò che Socrate vecchio del *Teeteto,* per un omaggio di riconoscenza e d'ammirazione al suo nobile avversario del *Parmenide,* non voleva punto fare, il Forestiero eleate, < cioè Platone >, lo farà: dopo molte esitazioni egli si risolverà al parricidio, e confuterà la tesi fondamentale di Parmenide ». Ma la confuterà solo in un certo senso, non, cioè, affermando addirittura che il non essere, come il pretto contrario dell'essere, è; ma limitandola e dimostrando che il non essere è il diverso, è l'altro, ed assumendo l'atteggiamento quasi d'un interprete del pensiero parmenideo contro l'intransigenza di quei discepoli che non sapevano leggere bene addentro nelle parole del maestro. E questo procedere — osserva a sua volta il Gomperz[6] — « non solo risponde al sentimento personale di Platone — < il quale difatti nel *Teeteto* per bocca di Socrate aveva già detto (183 e, 184 a) che Parmenide gli pareva uomo insieme venerando e terribile, e temeva che non si intendessero le parole di lui, e soprattutto che non se n'intendesse il pensiero> — ma ha per effetto di porre in rilievo, come lo desidera l'autore, le altre polemiche del dialogo ».

Chi sieno gli altri filosofi, certo contemporanei, contro i quali Platone si rivolge, è più facile, pare, indicarli in blocco che individuarli in modo preciso. Sono gli eristici, da qualsiasi scuola provenissero; sono i materialisti, compresi gli atomisti che con le proprie dottrine al materialismo avevano offerto una solida base; sono

infine quei troppo zelanti « amici delle idee », da cui probabilmente non paiono da escludere neppur taluni tra gli stessi seguaci di Platone, che non avevano seguito l'evoluzione della sua mente, e mantenevano tuttora delle posizioni oltrepassate dal maestro.

II

Finita appena la conversazione concernente il sofista, dopo un nuovo scambio di cortesie, ed un garbato richiamo di Socrate al matematico Teodoro; il Forestiero si accinge ad esporre le sue idee sul politico. Soltanto, poiché Teeteto deve essere un po' stanco, a lui come interlocutore è sostituito il suo compagno di studi, Socrate il giovane (I 258 a).

Per aprirsi la via alla nuova indagine, il Forestiero comincia dal farsi concedere, che anche l'uomo politico è tra quelli che posseggono una scienza. Ma quale? Le scienze — considerate ora da un altro punto di vista — sono o teoriche o pratiche; ed esaminandole col metodo, che ha già fatto buona prova per la definizione del sofista, si stabilisce che l'arte di governare, l'arte o scienza — Platone si serve indifferentemente de' due sostantivi — politica o regia, come il Forestiero la chiama, è la stessa per il re, per il padrone, per l'amministratore d'una casa, come per chiunque altro sia in grado di dare utili consigli su questa materia; ed è scienza speculativa. Ma la scienza speculativa può restringersi a giudicare, e in questo caso è critica; può al giudizio accoppiare il comando, ed allora è dispositiva o dominativa; e a questo ramo della scienza speculativa appartiene quella dell'uomo politico. Senonché si può comandare per conto d'altri, come fa, per esempio, un araldo; e si può comandare d'autorità propria, come fa il re. Ora, chi comanda, comanda che si faccia qualche cosa o, comunque, si disponga di qualche cosa; e queste cose, oggetto del comando, sono di due specie: inanimate o animate. La scienza dominativa si esercita su esseri animati, allevandoli e mantenendoli; e poiché si può allevare, mantenere e dirigere così singoli animali come tutta intera una greggia o una moltitudine, e questa può comporsi di bestie e di uomini; bisognerà, pare, riconoscere che la scienza politica è di quelle che riguardano in particolare gli uomini.

A questo punto però l'Eleate al giovane Socrate, che appunto aveva bipartito questa greggia o moltitudine in uomini e bestie, raccomanda di non affrettarsi troppo e dividere bensì per due, ma facendo in modo che da un lato e dall'altro ci sia sempre una specie, non già da un lato una specie e dall'altro un individuo o un gruppo d'individui, i quali, se costituiscono una parte non costituiscono sempre una specie. E dopo di avergli citato parecchie divisioni cervellotiche, che pur erano generalmente accolte, ne trae occasione per chiarirgli in che si distingua la specie dalla parte. L'errore, in cui è incorso il giovane interlocutore, è appunto quello di aver considerato gli uomini come una specie a sé, mentre bisognava considerarli soltanto come una parte degli animali.

Riprendendo quindi la serie delle dicotomie e notando d'aver trascurato la divisione degli animali in selvatici e mansueti, che doveva precedere quella in gregali e non gregali, il Forestiero distingue l'allevamento degli acquatici dai terrestri, e questo ancora, secondo che si tratti di volanti o di camminatori, ai quali ultimi esclusivamente si riferisce la scienza politica. A partire però di qui ci si aprono — egli dice — due vie, una breve ed una più lunga; e finché siamo ancora freschi, battiamo questa seconda. Gli animali che camminano sono o cornuti o sprovvisti di corna; e questi o con unghia unita o con unghia fessa, ovvero anche promiscui o non promiscui, secondo che generano o no, gli uni dagli altri. E tra quelli non promiscui, sui quali il politico esercita il suo potere, noi non troviamo più che

l'uomo ed il porco, la cui differenza specifica consiste in ciò: che l'uno ha due gambe e l'altro quattro. Certo questo ravvicinamento fa ridere, ma nella scienza non c'è nulla di ridicolo. Scegliendo invece la via più breve si può senz'altro dividere gli animali in bipedi e quadrupedi; e i bipedi, a loro volta, in alati ed implumi, e il risultato non sarebbe diverso (I 258 b-IX).

Dopo una breve ricapitolazione, il Forestiero manifesta il dubbio che non ancora sia stato ben definito e nettamente distinto l'uomo politico, il re, dal pastore. S'era infatti detto che il re mantiene la sua greggia; ma è poi esatto questo? E non potrebbero asserirlo con più forte ragione mercanti, agricoltori, medici, ecc.? Laddove costoro non potrebbero opporre lo stesso al pastore, il quale invece è realmente tutto per la sua greggia, nutritore, medico, paraninfo e via discorrendo. Se quindi si vuol giungere ad una precisa definizione del re, bisogna scartare tutti quelli che in qualsiasi modo possano entrare in concorrenza con lui (X-XI).

Per riuscire meglio nel suo scopo il Forestiero ricorre ad un mito, la cui sostanza in breve è questa. Gli uomini non sono più, come già un tempo, sotto il governo diretto del dio supremo, coadiuvato da una schiera di minori divinità. Durante lunghi periodi, che si alternano, l'universo o è mosso dalla divinità o è abbandonato alle sue forze e costretto a rifare da sé in senso inverso il proprio cammino; e, com'è inevitabile, questo radicale mutamento d'indirizzo dà luogo a convulsioni e disordini gravissimi. Finché il mondo fu retto dagli dei, e questi erano veri pastori dei popoli, la vita degli uomini trascorse felice, anzi felicissima, se essi seppero profittare dell'opportunità che avevano per occuparsi degnamente di filosofia. Ma, quando il mondo prese a muoversi da sé, da principio, memore ancora degl'insegnamenti datigli dal suo padre e creatore, procedette abbastanza bene; ma più tardi, allontanandosi via via dal ricordo e dalle direttive di quel governo, con la prevalenza dell'elemento corporeo prevalse insieme il disordine; e l'umanità sarebbe andata incontro a sicura rovina, se gli dei, aspettando di riprendere il timone del mondo, non le avessero frattanto conceduto il fuoco, le arti, i semi e le piante, in breve tutti quelli che si dicono doni divini, ed hanno permesso agli uomini di ordinarsi a vita civile (XII-XVI).

Orbene, che cosa si deduce da questo mito? Che, mentre si cercava il tipo del sovrano rispondente alle nostre condizioni presenti, abbiamo in cambio trovato il vero pastore della greggia umana, ma un pastore divino, un dio, cioè, invece d'un uomo; e un dio è troppo gran cosa perché si possa paragonare con l'uomo. Vediamo dunque di renderci meglio conto di ciò che è, secondo le nostre attuali esigenze, un pastore di popoli e quali sono le sue funzioni.

Intanto cominciamo dal notare che si è errato dicendo che al re spetta di mantenere la greggia. Egli in realtà non la mantiene, ma piuttosto ne prende cura; e ove si fosse adoperata questa o una simile espressione, anche le sottodivisioni di prima sarebbero rimaste inalterate così da comprendere nello stesso vocabolo tanto l'autorità regia d'ora quanto quella del tempo di Crono. Dicendo che al re compete di curare o, meglio, governare gli uomini, nessuno avrebbe potuto entrare in gara con lui. Nondimeno anche questo governo bisognava e bisogna bipartirlo, distinguendo, oltreché quello del pastore divino da quello del reggitore umano; anche, daccapo, quello di quest'ultimo in reggimento volontario e coatto, ossia in potestà regia e tirannide (XVII-XVIII).

Con ciò per altro il ritratto del re si è appena delineato; bisogna ora colorirlo e dargli il rilievo necessario <col separare la scienza politica da tutte quelle altre che collaborano con essa, ma non ne costituiscono l'essenza>. Perché il suo pensiero riesca più chiaro, l'Eleate anche in questo caso sente il bisogno di ricorrere ad un esempio. Egli osserva che in fondo ogni cognizione si riduce ad un giudizio di confronto; e questo implica un accenno, forse — com'egli soggiunge — in quel

momento inopportuno, al problema della conoscenza. Ed è tanto vero questo, che l'esempio stesso che si propone di addurre, perché se ne veda la convenienza, richiede, daccapo, un altro esempio, che si può trovare nei ragazzi che imparano a leggere. Costoro infatti, dopo di aver appreso le lettere una per una, le riconoscono facilmente nei gruppi più semplici; ma nei più complessi non le riconoscono più, se non quando ne facciano il confronto con gli elementi di cui si eran resi conto nei nessi più facili. L'esempio insomma è la via più agevole per passare dal noto all'ignoto (XIX-XX).

Trovata così la funzione dell'esempio, cerchiamone uno che ci permetta di esaminare in piccolo le caratteristiche dell'arte politica; e prendiamo a studiarle nell'arte di tesser la lana. E qui, partendo dal principio che tutto ciò che si produce o si acquista serve o a permetterci di agire o a difenderci; attraverso una serie di nuove bipartizioni si giunge all'arte che ci procura dei ripari per mezzo di invoglie fatte di peli intrecciati tra loro, e quindi all'arte di manifatturare le vesti che si può chiamare arte sartoria, e solo nel nome differisce da quella sezione dell'arte testoria, che provvede alla confezione delle vesti, come solo nel nome l'arte regia differisce dalla politica.

Ciò per altro non basta. Distinta quest'arte testoria dalle congeneri — e il Forestiero per maggior chiarezza le enumera di nuovo, riandando a ritroso il cammino già fatto — conviene da essa distinguere le arti collaboratrici. E se infine si conclude col riconoscere, che l'arte testoria è la più bella e la più importante di quante si riferiscono alla confezione degli abiti, si aggiunge però che ciò non è ancora sufficiente a spiegarne il come ed il perché. A questo scopo, tra le arti collaboratrici l'Eleate crede opportuno distinguere da quelle, che si possono chiamare concause della produzione, le altre che ne sono la causa immediata, vale a dire la fullonica e il lanificio, che comprende anche l'arte testoria. Ora, tutte queste cadono sotto una distinzione generale, già accennata, di arti che congiungono e arti che separano. Ed omettendo queste ultime, egli osserva che nel lanificio l'arte che congiunge è di due specie: arte di torcere e arte d'intrecciare; e il torcere è anch'esso di due specie, secondo che dalla lana in fiocchi si trae o un filo forte per l'ordito o uno più lento e molle per la trama. Ebbene, dall'intreccio dell'ordito e della trama si compone il tessuto, e l'arte che lo compone si chiama testoria (XXI-XXIII).

Ma perché fare un giro così lungo e accennare per via a tante altre cose, quando si poteva giungere d'un colpo alla definizione dell'arte testoria? Siamo stati forse troppo prolissi nella nostra esposizione? Questa domanda, che il Forestiero rivolge a se stesso, gli dà l'addentellato a spiegare il concetto di misura, che ha un senso relativo ed un senso assoluto: relativo se è in rapporto con altre grandezze; assoluto se in rapporto al canone o al giusto mezzo o, insomma, all'esemplare ideale, assegnato da natura a ciascuna cosa. Senza questo giusto mezzo — egli soggiunge — si toglierebbe la possibilità di qualsiasi arte o scienza, e quindi anche della politica come dell'arte testoria. Prendiamo dunque ad esaminare che cosa sia questo giusto mezzo. La ricerca è ardua, ma indispensabile; e forse ci gioverà per dimostrare, quando occorra, che cosa è l'assoluto. Per ora intanto <e affinché non s'esca ancora una volta di carreggiata>, a provarne l'esistenza, potrà bastare una dimostrazione indiretta, questa: che senza il giusto mezzo non ci sarebbero le arti; ma le arti ci sono, dunque il giusto mezzo c'è; e se questo c'è, bisogna riconoscere esatta la partizione a cui abbiamo accennato. Sicché quelli, i quali asseriscono che tutto è misura, non hanno torto, purché però distinguano bene e non confondano l'un concetto di misura <quello di misura matematica> con l'altro <di misura dialettica o concettuale>. Posto ciò, dobbiamo noi convenire d'aver ecceduto nei nostri ragionamenti di prima? No, perché discussioni e partizioni

simili, anche in materie frivole, giovano sempre, e molto, come una ginnastica mentale, per abituarci a ragionare con precisione. Così parimenti i problemi di lettura, che si propongono al fanciullo, non gli si propongono solo perché impari in quel caso determinato, ma perché divenga via via più acuto e più esperto. Altrettanto si dovrà dire della ricerca stessa intorno all'uomo politico. E, per concludere, la lunghezza e la brevità d'un discorso non si misura dal piacere o dalla noia che ci procura, ma dalla convenienza al soggetto e dell'utilità che ne caviamo (XXIV-XXVI 287 a).

Ed ora torniamo al re e all'uomo politico; e come l'arte sua l'abbiamo separata dalle c o n g e n e r i, così separiamola dalle c o n c a u s a l i e dalle c a u s a l i. Anche queste bisognerebbe dividerle in due; ma poiché non si può, ingegniamoci di dividerle com'è possibile. E così tra le c o n c a u s e porremo tutte le arti che fabbricano o procurano gl'istrumenti, i mezzi, le materie di qualsiasi genere necessari o confacenti al viver civile ed al benessere umano. Nessuna di queste certo è l'arte regia; né al difuori di esse, che comprendono, o possono in qualche modo comprendere, tutto quanto è posseduto dagli uomini, rimane altro fuorché il possesso degli animali, già incluso nell'allevamento delle razze, e la classe dei servi o ministri o dipendenti in genere. E chi sa che tra questi non si trovino i veri competitori dell'uomo di Stato. Tra gli schiavi sicuramente no, come neppure tra quanti prestano de' liberi servigi, quali mercanti, banchieri, rivenduglioli, scribi, araldi, ecc., che sono tutti più o meno in una condizione servile. Rimarrebbero gl'indovini e i sacerdoti, i quali, per essere interpreti degli dei, godono d'una grande autorità; ma anche questi, a considerarli meglio, non sono che ministri, sebbene in taluni casi e in qualche luogo esercitino perfino uffici e funzioni regali. Sognavo dunque — esclama l'Ospite — allorché dicevo che probabilmente in qualcuna di queste classi ci saremmo imbattuti nei veri competitori del re? Eppure non credo d'essermi ingannato, giacché con costoro vedo avanzarsi tutto un coro variopinto. Sono sofisti; e son questi <mestatori e rappresentanti di forme degenerate di governo> che, per quanto ciò sia difficile, bisogna ora separare dal vero e degno uomo di Stato (XXVI 287 a-XXX).

Fermiamoci perciò a considerare le forme di governo. Queste sono tre: monarchia, governo di pochi e democrazia. Ma le due prime si possono ancora dividere ciascuna in due sezioni, una buona ed una cattiva; e così le tre diventano cinque: governo regio, tirannide, aristocrazia, oligarchia, democrazia. Questa divisione è fondata sul criterio dell'uno o dei pochi o dei molti, della ricchezza o della povertà, del volontario o del coatto, dell'esistenza o della mancanza di leggi, tutte condizioni estrinseche, le quali non servono a farci intendere se un dato governo è, o no, quel buono che cerchiamo. La politica, s'è visto, è scienza, scienza critica e dominativa ad un tempo. La scienza è dunque il solo criterio di cui si dovrà tener conto per giudicare della bontà di una data forma di governo; cosicché solo quando avremo visto in quale forma di governo questa scienza si trovi o si possa trovare, potremo eliminare tutti quelli che in competizione col savio e vero governante si travestono da uomini politici. E poiché la scienza in genere e questa, così difficile, del governare non è possibile che si trovi in molti, bisognerà cercarla in un solo o al massimo in pochissimi, e a questi mirare, qualunque sia la forma di governo, purché governino con scienza. Ai medici, per esempio, noi non chiediamo se sieno ricchi o poveri, se curino con regole scritte o no, ma soltanto che sappiano curarci e guarirci. Comandare con scienza e per il bene dei sudditi è dunque l'unico vero criterio, per cui l'uomo di Stato si distingue dal ciarlatano.

Ma — obietta il giovane interlocutore — si può poi ammettere un governo che non abbia leggi? Certo — gli risponde il Forestiero — il porre delle leggi è ufficio dell'arte regia: ma la legge ha il difetto di provvedere in via generale, e

non caso per caso; è una regola fissa, che mal si adatta alla varietà e alla mutabilità delle cose umane. E allora perché si fanno le leggi? Perché il re non può star sempre accanto a ciascun cittadino per fargli da guida; se lo potesse, le leggi sarebbero superflue, forse anche dannose. Il re, l'uomo di Stato, prescrive delle norme di carattere generale, rispondenti alle condizioni del momento; ma non è obbligato a rispettarle, allorché, mutate queste condizioni, s'avvedesse di poter fare meglio. Allo stesso modo, poniamo, un medico, che s'allontanasse dai suoi ammalati, non si crederebbe vincolato a rispettare le prescrizioni scritte, qualora, tornando, le trovasse non più rispondenti alle condizioni nelle quali le aveva dettate. Si suol dire però che le leggi non si debbano mutare, se prima non si persuada la città della necessità di mutarle. Ma e il medico che senza persuadere i suoi clienti faccia contro le prescrizioni già date e li guarisca: il pilota che, fidando unicamente nella propria scienza, salvi i naviganti nel pericolo senza prima persuaderli; diremo forse che commettano un'ingiustizia o una violenza contro coloro che hanno salvati? Chi sa davvero comandare deve ritenere la scienza come superiore alle leggi.

Concludendo dunque, il governo perfetto è solo il governo secondo scienza; gli altri saranno più o meno imperfetti, secondo che nell'imitarlo vi si avvicinino più o meno. E se nelle condizioni della società umana presente governo perfetto non si dà e bisogna contentarsi d'una sua qualsiasi imitazione, sarà migliore quello che si tiene più stretto al modello. Ora, in questo governo, soltanto relativamente buono, il meglio è fare quello che nell'ottimo non sarebbe il meglio, cioè applicare rigorosamente le leggi. E per verità nel governo ideale questo non avrebbe senso. Sarebbe difatti assurdo se, col pretesto che un pilota e un medico hanno, volendo, tanti mezzi per nuocerci, noi imponessimo loro delle leggi, in conformità delle quali dovessero sempre navigare o medicare, e, dopo, giudicassimo, non già se hanno navigato o medicato bene, ma se hanno navigato o medicato in conformità di quelle leggi, e con questo criterio li condannassimo o li assolvessimo. A un tal patto chi mai vorrebbe fare il pilota o il medico? Né basta. Bisognerebbe anche per legge proibire ad ognuno di fare delle indagini sulla medicina o sull'arte di navigare al difuori di quelle leggi, accusandolo, in caso contrario, di credersi più savio delle stesse leggi. Costretta in questi vincoli evidentemente ogni scienza perirebbe. Ma dacché l'uomo non è sempre ragionevole, si può andare incontro ad un pericolo anche maggiore; ed in questo s'incorre quando il guardiano medesimo delle leggi le viola, non per effetto di scienza, ma per un suo capriccio. Le leggi, dal più al meno, sono frutto di sapere e di esperienza, e ove non si possano mutare appunto in forza di sapere e di esperienza, il meglio è che sieno osservate scrupolosamente; e in ciò consiste quella imitazione della verità a cui abbiamo accennato. Il vero sapiente non ci dà imitazione, ma la verità stessa; gli altri possono imitare in bene o in male. Imitare in bene è <formulare delle savie leggi e> rispettarle; in male, sovvertirle. Nel primo caso si ha l'aristocrazia e la monarchia, nel secondo l'oligarchia e la tirannide. Causa prima di male è che tra gli uomini difficilmente si trova il governante perfetto, come si verifica tra le api; e perciò gli Stati passano incautamente dall'una all'altra di queste forme di governo, e vanno in rovina. E se qualcuno di essi ciò nonostante dura a lungo, questo prova solo che la compagine d'uno Stato è per sua natura molto più resistente d'un individuo.

Però, se tutte queste costituzioni sono imperfette, quale sarà la meno cattiva e quale la pessima? Delle tre forme tipiche abbiamo prima bipartito il governo d'un solo e quello dei pochi. Dividiamo ora anche la democrazia con lo stesso criterio, vale a dire secondo che è o conforme alle leggi o contro le leggi. Posto ciò, diremo che la monarchia regolata da leggi è delle sei la miglior costituzione

possibile nello stato della società umana presente; la monarchia senza leggi, la peggiore di tutte. Invece la democrazia con le leggi è la peggiore; senza le leggi, la meno cattiva, perché la più debole: il governo dei pochi rimane naturalmente nel mezzo. Ad ogni modo queste forme di governo sono imitazione e falsificazione di quell'unico ottimo regolato dalla scienza; e gli uomini, che vi partecipano, perché destituiti di sapere, non sono che ciarlatani e sofisti della peggior sorte (XXXI--XLI 303 c).

Eliminati tutti costoro, dobbiamo eliminare altresì tutte le arti affini: la strategia, il potere giudiziario, l'eloquenza politica. Tutte queste non comandano, ma sono soggette ad un'arte superiore, che è precisamente l'arte politica o regia. Quelle altre le obbediscono; la politica le dirige tutte (XLI 303 d-XLIII).

Ed ora concludiamo e vediamo in che questa somigli all'arte testoria e quale tessuto produca. Per quanto a molti possa parer strano, non è men vero che ci sieno virtù opposte tra loro, quali, per esempio, il valore, cioè la bravura, e la prudenza. Ora la scienza regia, la scienza del vero uomo di Stato, che sa, come il cardatore, sceverare il buono dal guasto, sa pure, a somiglianza di ciò che fa il tessitore con l'ordito e con la trama, contemperare in giusta misura virtù opposte tra loro, collegando il tutto nel tessuto dello Stato con vincoli divini ed umani, de' quali i primi consistono nell'educazione delle anime, rinvigorendo in queste le rette opinioni ed abituandole al contemperamento di tutte le disposizioni migliori; i secondi sono le leggi sui matrimoni, nei quali più che preoccuparsi del danaro e della nobiltà occorrerebbe studiarsi di fondere insieme le buone indoli opposte. Soltanto seguendo in tutto questa norma lo Stato potrà essere davvero felice (XLIV-XLVIII).

« I frutti promessi nel *Sofista* noi li cogliamo nel *Politico*. Rinunzia all'astratto per il concreto, sguardo chiaro nella complicazione della realtà e, come conseguenza, ripudio delle generalizzazioni premature e delle mezze realtà o delle verità incomplete; tali sono alcuni dei tratti caratteristici di quest'opera... Fatto molto significativo: non si trova più qui nessuna traccia della partecipazione delle cose alle idee... e i modelli primitivi esistenti in se stessi e per se stessi passano nello sfondo dopo d'esser stati esaltati nel *Sofista*. Platone, si è quasi tentati di dire, ha messo le idee a riposo, elevandole al grado di divinità »[7].

Socrate, se di proposito s'era astenuto dal prender parte attiva alla vita politica d'Atene, avverso com'era alla democrazia dominante, non se n'era per questo disinteressato del tutto. Egli infatti, secondo una testimonianza di Senofonte (*Memor.* I, 1 16) non aveva mancato di chiedersi che cosa fosse l'uomo politico; e come nel *Gorgia*[8] s'era attribuito il merito d'essere il solo forse, tra' suoi concittadini, che intedesse la politica come si doveva, così nell'*Eutidemo*[9] aveva iniziato col giovane Clinia — e anche lì con l'intento di contrapporre il proprio metodo d'interrogazione alla confutazione sofistica — l'indagine sulla scienza o arte regia, com'è pure chiamata in quel dialogo. Ora, il problema, che lì era stato, si può dire, appena posto, qui è ripreso ed esaminato con molta larghezza e con un così grande rigore metodico, da indurre qualche interprete a dire che esso potrebbe opportunamente essere intitolato *Il Politico o del metodo*. E il risultato, a cui Platone giunge, mettendo a profitto talune conclusioni del *Sofista* e rinunziando alla divisione per dicotomie, quando gli sembra necessario di adottarne una più razionale; è questo: che la ragione è il solo principio che meriti di dominare nella politica come nella vita; che la politica non è se non l'applicazione pratica della filosofia al reggimento dello Stato, e il filosofo, abbia o no in realtà nelle sue mani il potere, poiché è l'immediato rappresentante della ragione, è anche il νόμος ἔμψυχος, è « la legge vivente », ed è quindi l'unico uomo di

Stato veramente degno di questo nome. Al filosofo, che vive nella luce dell'essere e a questo tien sempre fisso lo sguardo, come all'oggetto d'ogni sua attività; nel campo speculativo sta di fronte il sofista, che s'avvolge nelle tenebre dell'errore; nel campo pratico si contrappone il ciarlatano, il demagogo e, perché no?, anche il tiranno, che sotto il travestimento d'uomo di Stato o di governo non è in fondo che lo stesso sofista.

Pel Forestiero eleate, ossia per Platone, il governo ideale è la monarchia impersonata nel filosofo. Questi non ha bisogno di leggi scritte; e, quand'anche creda di valersene, non è tenuto a rispettarle, qualora la scienza, a cui Platone associa indissolubilmente la volontà del bene, gli dia la certezza di potere, modificandole o trasgredendole, provvedere meglio al benessere e alla felicità dei sudditi. Ma poiché — egli lascia intendere — gli uomini non vivono più nell'età dell'oro, e un re che sia per il suo popolo quello che è la regina per le api, o non esiste o non è punto facile trovarlo, bisognerà pure contentarsi d'un governo che sia la meno imperfetta imitazione di quel governo ideale. E questo governo che, sia esso costituito da uno o da pochi — ai molti Platone nega la possibilità di possedere la più difficile delle scienze, qual è la politica — sarà naturalmente più o meno perfetto secondo che s'avvicini o s'allontani da quel modello; non potrà non avere delle leggi, che son frutto sempre di sapere e d'esperienza, giacché, se il principe filosofo « vale di gran lunga meglio della legge, l'impero della legge è infinitamente meno disastroso del capriccio e dell'arbitrio del non filosofo »[10].

Su questa base Platone traccia un quadro singolarmente interessante delle varie costituzioni, mettendone in rilievo i vantaggi e gli svantaggi reciproci; e in questo esame, certo dolorosamente impressionato dalle condizioni politiche dell'Atene contemporanea, egli mostra pel regime democratico « meno odio, che disprezzo ». In sostanza *Il Politico* è a metà strada tra *La Repubblica* e *Le leggi*. Platone, come nota il Gomperz, ha rinunziato e con dolore all'assolutismo filosofico, rappresentato dalla geniale utopia de *La Repubblica*, che non regola nulla, ma non è ancora giunto a quella concezione realistica della società e alla rassegnazione attestata da *Le Leggi*, che regolano tutto[11]. In conclusione egli vuole che l'uomo politico, imitatore di quel politico ideale che è il filosofo — la cui mente s'ispira al reggimento divino[12] — sia soprattutto un educatore, che cerchi di governare per il bene de' sudditi e intenda come il suo principale dovere consista nel saper contemperare i vari caratteri nell'unità dello Stato, per assicurare a questo de' cittadini veramente sani di mente e di corpo.

Il Sofista si riconnette al *Teeteto* non solo esteriormente per l'accenno con cui il *Teeteto* si chiude, ma soprattutto per il suo contenuto, in quanto che il problema della possibilità dell'errore, esaminato in questo dal punto di vista psicologico, è riesaminato e risoluto nel *Sofista* mediante un'indagine logico-metafisica. Però io credo che, se tra la prima redazione del *Teeteto* — giacché questo punto a me sembra indiscutibile — e la composizione del *Sofista* e del *Politico* debbano esser passati molti anni, qualcuno appena debba esserne trascorso tra la seconda redazione di quel dialogo e la stesura dei due successivi; e che l'invito, contenuto nella chiusa del primo, ad un seguito della discussione possa essere stato aggiunto, quando Platone concepì il disegno di quella trilogia, di cui non ci ha dato che due parti soltanto. Ma questa naturalmente non è che una semplice congettura.

Sicura ad ogni modo è da ritenere la contemporaneità, o quasi, di composizione del *Sofista* e del *Politico* (forse tra il 365 e il 364), tanta è la somiglianza d'impostazione, di condotta e di stile tra' due dialoghi. Nell'uno come nell'altro Platone par che rinunzi quasi del tutto all'intento artistico per attenersi ad uno schema di rigida esposizione scientifica, che s'avvicina alla forma d'un trattato.

E pur facendo letterariamente seguire *Il Sofista* al *Teeteto*, non si cura punto d'accennare, com'è probabile avrebbe fatto in altri tempi, se si continua o no — e pare non si continui — a leggere delle note scritte.

Socrate cede la sua parte di protagonista per divenire una specie di « presidente onorario » della discussione. Ciò, s'è visto, non è senza ragione; ma non per ciò meno costituisce una differenza caratteristica rispetto ai dialoghi del periodo precedente. E così anche la parte assegnata a' due giovani interlocutori è molto modesta. Da loro si richiede soltanto che sieno docili e si lascino guidare, secondo la condizione posta dal Forestiero d'Elea (nel *Sofista* cap. II 217 b) fin dalle sue prime parole. Tuttavia, se la forma è differente, lo spirito che domina la discussione rimane in fondo socratico. E ciò, come osserva il Campbell[13], si rileva in modo speciale: 1° dall'uso di esempi triviali e grotteschi per illustrare delle verità di carattere generale e dall'elevare questa pratica ad un principio di metodo scientifico; 2° dalla convinzione, espressa principalmente nel *Politico,* che ogni sapienza pratica può risolversi in conoscenza pura e che questa scienza sovrana è unica ed è in stretto rapporto con tutte le altre; 3° dalla considerazione che il metodo dell'elenco, della discussione e confutazione socratica, è caratterizzato come purificazione dell'anima dagli errori, che le impediscono la vista del vero, e di cui l'arte della contradizione sofistica non è che falsa e perniciosa imitazione; 4° dall'ironia, a volte anche amara e sarcastica, che prevale nel *Sofista* e più ancora nel *Politico*, e di cui i più notevoli esempi sono il posto bassissimo attribuito alla sofistica nella scala delle arti; la scoperta degli uomini politici della Grecia nella classe servile, il loro ravvicinamento a bestie o violente o scaltre e la comica descrizione di uno Stato, nel quale la nautica e la medicina fossero regolate nei più minuti particolari da leggi scritte e indiscutibili.

Ma perché Platone, dopo d'aver promesso di darci anche un ritratto del filosofo, e aver più volte, pare, alluso a questa promessa, ha poi rinunziato a mantenerla? Ad un tale quesito si sono date varie risposte, di cui forse la più sodisfacente è questa: che, avendo identificato il filosofo nel *Politico* come nel *Timeo* con l'uomo di Stato e nella *Repubblica* col giusto, deve aver ritenuto come esaurito in gran parte l'argomento che si proponeva di trattare.

TEODORO, SOCRATE,
IL FORESTIERO ELEATE, TEETETO.

I. *Teo.* Come ieri fummo d'accordo, Socrate, eccoci qui puntualmente; ed ecco qui con noi questo forestiero, nativo d'Elea e compagno dei discepoli di Parmenide e Zenone, un vero filosofo.

So. Che forse, Teodoro, senza essertene avvisto tu ci conduca non un forestiero, ma un qualche dio, giusta la parola d'Omero? Il quale attesta che non solo altri numi, ma soprattutto il dio dell'ospitalità s'accompagna con gli uomini meritamente rispettabili per osservare da vicino quali di noi vivano da prepotenti e quali ossequenti alle leggi[1]. E può darsi che con te sia venuto appunto uno di questi esseri superiori ad ispezionare e confutare, lui confutatore divino, que' poveri ragionatori che noi altri siamo.

Teo. No, Socrate, tale non è il carattere dell'ospite, ma gli è più modesto di quelli che del disputare han fatto il loro studio prediletto. E pare a me ch'egli non sia punto un dio, ma sì un uomo divino, giacché tali io chiamo tutti i filosofi.

So. E fai benissimo, amico mio. Del resto c'è pericolo che questa specie non sia, per dir così, molto più facile a riconoscere che quella degli dei. Perché questi uomini, apparendo negli aspetti più diversi, per l'ignoranza degli altri, s'aggirano per le cittadi — quelli, < s'intende >, che sieno, non già de' finti, ma de' veri filosofi — esplorando dall'alto la vita di noi quaggiù; e a chi sembrano gente [meritevole] di nessun conto, a chi degni della massima stima; e talvolta appaiono come de' politici, talvolta come de' sofisti, e talvolta c'è di quelli pe' quali possono aver l'aria come addirittura di matti. Perciò dal nostro ospite mi piacerebbe di sentire, ove non gli sia discaro, che cosa mai di tali soggetti pensavano quelli del suo paese e che nome davano loro.

Teo. Di quali dunque?

So. Del sofista, del politico e del filosofo.

Teo. Che cosa precisamente < vuoi sapere > e per qual dubbio intorno a costoro hai pensato di rivolgergli codesta domanda?

So. Questo: se ritenevano che tutti questi fossero una sola cosa o due; ovvero, come tre sono i nomi, distinguessero anche tre specie e a ciascuna singolarmente assegnassero un nome.

Teo. Ma niente, come credo io, gli impedisce di spiegarcelo. O come dovremo dire, ospite?

For. Proprio così, Teodoro: niente difatti me lo impedisce, e non è neppur difficile dire che li ritenevano tre < tipi distinti >. Ma uno per uno definirlo chiaramente che cosa sia, non è faccenda né piccola e neanche facile.

Teo. In verità, Socrate, proprio per caso tu hai toccato dei discorsi molto affini a quelli su cui, anche prima di venir qua, noi gli avevamo rivolto delle domande; ed egli anche allora metteva innanzi con noi quelle stesse riserve che ora con te; poiché, quanto ad averne udito abbastanza, egli lo ammette e non dice d'averlo dimenticato[2].

II. *So.* Sicché, ospite, non volere opporre un rifiuto al primo favore che

ti chiediamo; e dicci dapprima questo: se di solito ti riesce più gradito di esporre da te solo con un lungo discorso ciò che tu voglia dimostrare ad un altro, o se per mezzo d'interrogazioni, come un giorno fece anche Parmenide; col quale, allorché tenne dei ragionamenti bellissimi, mi trovai insieme, io giovane ed egli a quel tempo già molto innanzi negli anni[3].

For. Con chi, Socrate, ragioni senza crucciarsi e si lasci guidare[4], è più facile <discorrer> così, dall'uno all'altro; se no, meglio far da sé.

So. Puoi dunque scegliere chi ti piaccia tra' presenti, ché tutti ti seguiranno docilmente. Però, se vuoi giovarti del mio consiglio, prenderai uno di questi giovani, questo Teeteto qui, <per esempio>, o anche qualcuno degli altri, a tuo grado.

For. Socrate, io provo un certo scrupolo, trovandomi ora per la prima volta con voi, a non tenere una conversazione sminuzzata, a proposta e risposta, per dilungarmi invece pronunziando un grosso discorso da me solo, o anche <rivolgendomi> ad un altro[5], quasi a far mostra <di me>. Giacché in realtà quello, a cui s'è ora accennato, non è così spiccio, come si potrebbe supporre a sentir la domanda, ma richiede per avventura un discorso assai lungo. D'altra parte, il non compiacere a te e a costoro, massime dopo che tu hai parlato come hai fatto, mi par cosa scortese ed incivile. Quanto a Teeteto poi, sono ben contento d'accettarlo per interlocutore, sia pe' ragionamenti che dianzi io stesso ho scambiati con lui[6], e sia perché tu ora me lo raccomandi.

Tee. Ma credi poi[7], ospite, che, così <facendo>, come ha detto Socrate, tu faccia cosa grata anche agli altri?

For. Temo, Teeteto, che a questo oramai non si possa più contradire; e dopo ciò, com'è naturale, il mio discorso non può rivolgersi che a te. Che se poi sarà lungo e dovesse riuscirti alquanto pesante, non farne carico a me, ma a questi tuoi compagni.

Tee. Ma, ora come ora, credo che non mi stancherò. Se poi qualcosa di simile dovesse avvenire, ricorreremo all'aiuto anche di questo Socrate qui, omonimo di Socrate, mio coetaneo e compagno dei miei esercizi, abituato, com'è, molto spesso a collaborare con me.

III. *For.* Dici bene, e questo lo giudicherai da te via via che si procederà nel discorso. Insieme con me intanto sarà bene che tu indaghi, cominciando ora, come a me pare, prima di tutto dal sofista[8], col ricercare e chiarire mediante il ragionamento che cosa mai è. Giacché per ora tu ed io, in comune, di costui non abbiamo che il nome; ma la cosa, che chiamiamo così, probabilmente ciascun di noi se la figura a suo modo. E invece bisogna sempre che intorno ad ogni oggetto si sia d'accordo per via di ragionamenti piuttosto sulla cosa stessa, che sul semplice nome senza ragionarne[9]. Ora, la razza che ci proponiamo di studiare, il sofista[10], non è, a comprendere che mai sia, la cosa più agevole di tutte. D'altra parte, allorché occorre occuparsi come si conviene di grandi cose, per queste è opinione universalmente e da gran tempo ammessa, che sia bene studiarle dapprima in cose piccole e più facili, innanzi di porsi proprio alle maggiori. Or dunque, Teeteto, io, per me, anche a noi due rivolgo questo consiglio: poiché riteniamo che il tipo del sofista sia difficile e tutt'altro che agevole a prenderlo in caccia, esercitiamoci prima in qualche altra cosa più facile sul metodo da seguire, sempre che tu non abbia un'altra via più spedita da proporre.

Tee. Ma io non l'ho.

For. Vuoi dunque che, prendendo ad indagare qualcuna delle cose più umili, ci proviamo poi a tenerla presente come un esemplare della maggiore?

Tee. Sì.

For. E allora che modello potremo metterci dinanzi che sia ben noto e piccolo, e tuttavia si presti al ragionamento non meno di qualsiasi altra cosa fra le maggiori? Per esempio, colui che pesca alla lenza: non è forse cosa che tutti

possono conoscere e tale da non richiedere soverchia attenzione?

Tee. Così è.

For. Ebbene, io spero che egli ci offra un metodo ed una definizione non disadatti al nostro proposito.

Tee. Difatti, può essere un buon avviamento.

IV. *For.* Su dunque cominciamo così da lui. E dimmi: porremo che egli sia un uomo che abbia un'arte, o uno senz'arte, ma nondimeno provvisto di qualche altra capacità?

Tee. Oh! non punto senz'arte.

For. Ma di tutte le arti possono poi esserci suppergiù due specie.

Tee. Come?

For. L'agricoltura ed ogni arte che in genere provveda al mantenimento d'un corpo mortale, come del pari qualsiasi occupazione produttiva di ciò che, composto e modellato, chiamiamo suppellettile, e l'arte imitativa; tutte queste insieme si possono ben designare con un nome solo.

Tee. Come, e con quale?

For. Tutto ciò che, non esistendo prima, uno dipoi lo tragga all'esistenza, chi lo trae diciamo che lo produce, e ciò che è tratto diciamo, credo, che è prodotto.

Tee. Precisamente.

For. Le arti, che ora appunto abbiamo enumerate, avevano tutte la loro attività diretta a questo fine.

Tee. Proprio così.

For. Sicché, riassumendole, le chiameremo arte produttiva.

Tee. E sia.

For. Invece dopo questa tutta quanta la specie che concerne l'apprendere e il conoscere e quella dell'accumular guadagni e l'agonistica e l'arte della caccia, poiché nessuna di queste costruisce nulla, ma le cose che già sono e furono prodotte, alcune se le assoggettano con discorsi e con opere, ed altre non permettono ad altri di assoggettarsele; attraverso tutte insieme queste parti traluce, credo, chiara un'arte < sola >, detta acquisitiva [11].

Tee. Difatti, è chiara.

V. *For.* Poiché dunque l'arte nella sua totalità è o acquisitiva o produttiva, in quale delle due specie, Teeteto, porremo quella della pesca alla lenza?

Tee. Nell'acquisitiva; mi pare evidente.

For. E dell'acquisitiva poi non ci son forse due specie [12]: l'una, la permutativa, da chi vuole a chi vuole per mezzo di donazioni, di fitti e di vendite; l'altra, poiché s'impone tutta per via di opere o di discorsi, può esser < denominata > costrittiva?

Tee. Così pare da ciò che s'è detto.

For. E che? La costrittiva non s'ha forse da dividere in due?

Tee. Come?

For. Quella, che procede per vie palesi, ponendola tutta intera < come > agonistica; e quella invece che per vie occulte, tutta < come > arte della caccia.

Tee. Sì.

For. E l'arte della caccia sarebbe irragionevole non dividerla in due.

Tee. Di' come.

For. Distinguendo quella della specie inanimata e quella dell'animata.

Tee. E perché no, se è vero che ci sono entrambe?

For. E come non ci sono? E però conviene che la sezione delle cose inanimate, dacché non ha alcun nome speciale, fuorché per talune parti del mestiere di marangone e per altre arti di poco rilievo; < ci conviene, dico >, lasciarla addirittura da parte; e l'altra, la caccia agli esseri animati, chiamarla arte della caccia viva.

Tee. E sia.

For. Ma di questa della caccia viva non si può poi giustamente dire che ce n'è due specie: l'una, agli animali pedestri, distinta in molte forme e nomi, caccia agli animali camminatori; l'altra ai natanti, nel suo insieme caccia < ai moventisi > in un fluido?

Tee. Senza dubbio.

For. E dei natanti vediamo e la razza alata e l'acquatica?

Tee. E come no?

For. E della specie alata la caccia

nel suo complesso è detta da noi uccellagione o giù di lì.

Tee. Così appunto è detta.

For. E quella poi degli animali acquatici, con un nome generico, pesca.

Tee. Sì.

For. E che? Questa sorta di caccia non possiamo a sua volta dividerla nelle due maggiori sezioni?

Tee. Secondo che cosa?

For. Secondo che l'una fa la caccia con asserragliamenti <che agiscono> da sé, e l'altra colpendo.

Tee. Come dici, e in che modo distinguendo l'un tipo dall'altro?

For. L'uno, perché tutto ciò che, circondando, asserraglia qualche cosa per trattenerla, è naturale che sia detto asserragliamento.

Tee. Niun dubbio.

For. Orbene, le nasse e le reti e i lacci e i panieri ed altrettali mezzi si può forse chiamarli con altro nome che d'asserragliamenti?

Tee. Non si può certo.

For. Sicché questa sezione la diremo pesca asserragliatrice della preda o qualcosa di simile.

Tee. Sì.

For. E quella poi che si fa con ami e con fiocine per via di colpi, diversa certo dall'altra, dovremo ora comprenderla sotto il nome unico di pesca percussoria. O credi tu, Teeteto, che altri potrebbe proporne uno più bello?

Tee. Non ci curiamo del nome, ché basta anche questo.

For. E della percussoria poi, a quella notturna che si fa, credo, alla luce delle fiaccole, da quegli stessi che la esercitano le toccò d'esser detta pesca con le fiaccole.

Tee. Niun dubbio.

For. L'altra invece, <che si esercita> durante il giorno, poiché anche le fiocine in punta hanno degli uncini, è detta in genere pesca all'uncino.

Tee. Così è detta difatti.

VI. *For.* Orbene, della pesca percussoria all'uncino, quella che si fa dall'alto in basso, poiché in ciò si serve soprattutto delle fiocine, è chiamata, se non erro, fiocinaria.

Tee. Così almeno la chiamano alcuni.

For. Ed ora, per così dire, non resta più che una specie sola.

Tee. E quale?

For. Quella della percussione contraria a questa, <quella, cioè,> che si fa con l'amo; e dei pesci non colpisce una parte qualunque del corpo, come <accade> con le fiocine, ma sempre la testa e la bocca del pesce a cui si dà la caccia; e dal basso, in senso contrario, lo tira su in alto per mezzo di verghe e di canne. Ebbene, Teeteto, a questa che nome diremo che si debba darle?

Tee. Credo che di ciò che ci proponevamo di dover cercare, siamo ora appunto venuti a capo.

VII. *For.* Ora dunque, della pesca alla lenza tu ed io non solo siamo d'accordo sul nome, ma abbiamo anche ottenuto una definizione sufficiente della cosa in sé. Giacché dell'arte tutta intera la metà è, <s'è detto>, acquisitiva; dell'acquisitiva, metà costrittiva; della costrittiva, metà caccia; di questa, metà caccia viva; della caccia viva, metà quella ai natanti in un fluido; della caccia a questi natanti, la sezione di sotto, pesca in genere; di questa, metà pesca percussoria; della percussoria, metà quella per mezzo d'uncini; e di questa finalmente quella che colpendo tira dal basso in alto, con un nome derivato dalla cosa stessa [13], fu chiamata pesca alla lenza; ed è quella che ora si cercava [14].

Tee. Ecco difatti una dimostrazione perfetta.

VIII. *For.* Ed ora, coraggio! su questo esemplare, anche il sofista proviamoci a trovare che cosa mai è.

Tee. Appunto, proviamoci.

For. La prima indagine è stata questa: se il pescatore alla lenza si dovesse ritenere un profano qualunque o uno fornito d'un'arte.

Tee. Sì.

For. Ed ora quest'altro lo riterremo, Teeteto, un profano qualunque o un so-

fista, <uno scienziato>, per davvero? [15].

Tee. Un profano no, certo, e capisco quel che vuoi dire; non può essere un profano chi porta un tal nome [16].

For. Ma allora, com'è ovvio, bisogna ritenere che egli abbia per noi una qualche arte.

Tee. E quale sarà dunque?

For. O che, in nome degli dei, non ci saremmo accorti che l'uno è parente dell'altro?

Tee. Quale, e di chi?

For. Il pescatore alla lenza del sofista.

Tee. E come?

For. Entrambi mi si chiariscono come due cacciatori.

Tee. Di che caccia quest'altro? Perché del primo s'è già detto.

For. Proprio or ora, credo, abbiamo diviso in due la caccia in generale, distinguendo quella agli animali natanti da quella agli animali camminatori.

Tee. Sì.

For. E l'una l'abbiamo esaminata per quanto si riferisce ai natanti tra gli acquatici; ma quella ai camminatori l'abbiamo lasciata indivisa, dicendone soltanto che è multiforme.

Tee. Appunto.

For. Fin qui dunque il sofista e [il] pescatore alla lenza procedono insieme tutti e due dall'arte acquisitiva.

Tee. Così pare almeno.

For. Ma divergono a partire dalla caccia viva, l'uno verso il mare, direi, e i fiumi e i laghi per cacciarvi gli animali che in essi vivono.

Tee. E come no?

For. L'altro, verso [la] terra e verso certi altri fiumi, prati, dirò così, fecondi di ricchezza e di gioventù, per assoggettarsi quelli che pascolano in essi.

Tee. In che senso?

For. Della caccia per terra ci sono due sezioni grandissime.

Tee. E quali?

For. L'una agli animali domestici, l'altra ai selvatici.

IX. *Tee.* E c'è poi una caccia agli animali domestici?

For. Sì, se l'uomo almeno è un animale domestico. Del resto di' pure come ti piace, sia che tu non ne riconosca alcuno come domestico, sia che qualche altro ti paia domestico, ma l'uomo invece selvatico, sia infine che tu dica, sì, domestico l'uomo, ma però creda che non si dia per nulla una caccia ad uomini; di queste ipotesi quella qualsiasi che ti è più caro d'ammettere, cerca di precisarcela.

Tee. Ma sì, ospite, l'uomo io lo ritengo un animale domestico, e riconosco che c'è una caccia ad uomini.

For. Doppia quindi diremo anche la caccia agli animali domestici.

Tee. E in che senso lo diremo?

For. La pirateria, la tratta degli schiavi, la tirannide e l'arte della guerra nel suo complesso; tutte queste, come una specie sola, definendole caccia violenta.

Tee. Benissimo.

For. L'arte invece degli avvocati, quella degli oratori popolari e quella del conversare, anch'esse un tutto unico, le chiameremo, con un sol nome, arte persuasiva.

Tee. Giustamente.

For. Di quest'arte persuasiva diremo ancora che c'è due specie.

Tee. Quali?

For. L'una, che ha luogo in privato, l'altra che in pubblico.

Tee. Ammettiamo pure e l'una e l'altra.

For. Ed ora, daccapo, della caccia privata c'è quella che procura compensi, e quella che offre doni?

Tee. Non capisco.

For. Si vede che non hai ancora posto mente alla caccia degli amanti.

Tee. A proposito di che?

For. Che a quelli i quali si son lasciati accalappiare offrono doni su doni.

Tee. Dici cosa verissima.

For. E però questo sia il carattere dell'arte amatoria.

Tee. Precisamente.

For. Ma di quella intesa al guadagno, la parte che conversa in guisa da cattivarsi il favore altrui, ed esclusivamente di lusinghe s'è fatta la sua esca, per non cavarne in compenso se non il

proprio mantenimento; tutti potremmo, com'io credo, dirla suppergiù un'arte adulatoria o carezzevole.

Tee. Come no?

For. Ma quella poi che, mentre professa di tenere le sue conversazioni a fin di virtù, riscote un compenso in danaro; questa specie non merita forse d'esser chiamata con un nome diverso?

Tee. E come no?

For. E così con qual nome? Provati a dirlo.

Tee. È evidente; giacché è proprio il sofista[17] quello che mi pare si sia scoperto costì. E ciò dicendo, stimo di chiamarlo col nome che gli si addice.

X. *For.* Sicché, Teeteto, stando a questo ragionamento, come pare, la parte dell'arte appropriativa, < e giù giù > < della costrittiva >, [dell'acquisitiva,] dell'arte della caccia < in genere >, della caccia viva, [di quella agli animali camminatori,] di quella su terra, [di quella agli animali domestici,] di quella agli uomini, < di quella persuasiva >, di quella che si fa in privato, [di quella mercenaria,] di quella che mira ad un compenso in danaro, di quella che si dà l'aria d'educare, la caccia < insomma > ai giovani ricchi e ragguardevoli, come il nostro ragionamento d'ora conclude, ecco quella che s'ha a definire s o f i s t i c a.

Tee. Così per l'appunto.

For. Ed ora vediamo anche per quest'altro verso; giacché ciò che cerchiamo, < il sofista >, non appartiene ad un'arte semplice, ma ad una che ha molti e vari aspetti. E difatti, anche in quel che s'è detto prima, lascia trasparire in qualche modo che esso non è precisamente quello che ora affermiamo, ma una specie un po' diversa.

Tee. E come?

For. Dell'arte acquisitiva c'era, credo, un doppio tipo: l'uno comprendeva la sezione della caccia, l'altro quella degli scambi.

Tee. C'era difatti.

For. Ebbene, di questa degli scambi non diremo che ci sieno due specie: quella che dona e quella che traffica?

Tee. Diciamolo pure.

For. E, daccapo, affermeremo che anche quella che traffica s'ha da dividere in due.

Tee. Come?

For. Quella, che sta da sé, dei produttori che vendono direttamente < i propri prodotti >, e quella che, scambiando prodotti altrui, è commercio di permuta.

Tee. Certamente.

For. E che? Del commercio di permuta lo scambio che ha luogo nel paese, e ne costituisce suppergiù la metà, non si chiama commercio al minuto?

Tee. Sì.

For. Mentre quello che scambia dall'una all'altra città mediante compra e vendita, è detto mercatura?

Tee. E come no?

For. Ora, della mercatura non vediamo che una parte, vendendo, scambia per danaro tutto ciò di cui si nutre e si giova il corpo, ed un'altra tutto ciò di cui si nutre l'anima?

Tee. Che vuoi dire con ciò?

For. Noi forse non conosciamo quella che concerne l'anima, poiché l'altra, credo, la conosciamo di sicuro.

Tee. Sì.

For. Ebbene, noi vogliamo parlare di tutta intera la musica, che passa continuamente da città a città, di qui comperata, altrove importata [e venduta], come della pittura, della prestidigitazione e di tante altre < mercanzie > riguardanti l'anima, alcune importate e vendute a scopo di svago, altre anche a scopo serio; < e tutte queste >, a chi le importi e le venda, non meno della vendita de' cibi e delle bibite, possono giustamente fare attribuire il nome di mercante.

Tee. È verissimo ciò che dici.

For. E però anche colui, che fa incetta di cognizioni e le scambia per danaro da città a città, lo chiamerai con lo stesso nome?

Tee. Precisamente.

XI. *For.* Orbene, di questa mercatura che concerne l'anima, una parte non si potrebbe forse dire con piena

giustizia ostentativa, laddove l'altra con un nome, ridicolo non meno del precedente, ma ad ogni modo, poiché pur essa è vendita di cognizioni, non si dovrà per forza chiamarla con qualche nome fratello germano della cosa?

Tee. Senza dubbio.

For. Sicché di questo spaccio all'ingrosso di conoscenze quello che concerne le nozioni delle altre arti dovrà chiamarsi con un nome a sé, e quello che concerne la virtù con un altro.

Tee. E come no?

For. Tecnopolica <o spaccio di arti> può quindi essere il nome adatto a quella sezione; quanto a quest'altra, ingegnati tu di darle un nome.

Tee. E che altro nome le si potrebbe dare che non suoni falso, salvo a dire: quest'è appunto ciò che ora si cercava, la specie sofistica?

For. Nessun altro. Orsù dunque, ricapitoliamo ora dicendo che la parte dell'arte acquisitiva, <e poi digradando> di quella permutativa, di quella del traffico, di quella della mercatura in grande, di quella della mercatura dell'anima, la vendita, <a buon conto>, di discorsi e cognizioni intorno alla virtù; ci si è, in secondo luogo, rivelata come s o f i s t i c a.

Tee. Precisamente.

For. E, in terzo luogo, io credo che, anche se uno fermatosi lì, in città, certe cognizioni comperando, certe altre anche escogitando da sé su questi medesimi argomenti e vendendole, da questo commercio si guadagna la vita; non lo chiamerai altrimenti che come or ora s'è detto.

Tee. E come non chiamarlo così?

For. E però anche quella parte dell'arte acquisitiva, che permuta e traffica, sia che rivenda <prodotti altrui> o che ne venda di propri; nell'un caso come nell'altro, tutto quello che sia spaccio di scienza in siffatto campo, tu lo denominerai sempre, com'è chiaro, s o f i s t i c a[18].

Tee. Per forza; è difatti una conseguenza necessaria.

XII. *For.* Consideriamo inoltre se la specie, di cui ora siamo sulla traccia, non somigli a qualcosa di questo genere...

Tee. A quale?

For. Dell'arte acquisitiva una parte era per noi l'agonistica.

Tee. Era difatti.

For. Non è dunque fuor di proposito dividerla in due.

Tee. Dimmi in che modo.

For. Ponendo che l'una sia gara, l'altra contenzione.

Tee. Sta bene.

For. Ora, della contenzione a quella che s'impegna da corpo a corpo, è, credo, naturale e conveniente imporre un nome quale, per esempio, costrizione.

Tee. Sì.

For. E quella invece, che contrappone discorsi a discorsi, si potrebbe, Teeteto, chiamarla altrimenti che contestazione?

Tee. No, certo.

For. Però anche della contestazione si deve porre una doppia specie.

Tee. Come?

For. <Perché> in quanto ha luogo pubblicamente, con discorsi lunghi contrapposti a discorsi contrari, egualmente lunghi, sul giusto e sull'ingiusto, si chiamerà contestazione giudiziaria.

Tee. Sì.

For. Mentre, d'altra parte, quella che ha luogo in privato ed è sminuzzata in domande e risposte[19], siamo noi soliti di chiamarla altrimenti che contestazione contradittoria?

Tee. Non altrimenti.

For. Ora, della contradittoria tutta quella parte che discute dei contratti, ma procede in ciò a caso e senz'arte, questa certo bisogna porla come una specie a sé, poiché il ragionamento l'ha riconosciuta come qualcosa di diverso; ma né le accadde di avere un nome dai nostri antichi, né ora merita di averlo da noi.

Tee. È vero; giacché s'è scissa in frammenti assai minuti e troppo diversi tra loro.

For. Ma quella invece, che ha carattere artistico e discute del giusto e dell'ingiusto in sé, come delle altre deter-

minazioni generali, non siamo noi soliti di chiamarla eristica?

Tee. E come no?

For. E di questa poi una parte col fatto si risolve in uno sciupio di danari, un'altra in un vero guadagno.

Tee. Certamente.

For. E così, con qual nome si debba chiamare ciascuna di queste parti, proviamoci a dirlo.

Tee. Difatti, si deve.

For. Ora, io credo che quella parte < dell'eristica > a cui un uomo si dà per semplice diletto, < questa parte >, incurante degl'interessi domestici e che si esprime in un linguaggio che non solletica punto il gusto de' più tra gli uditori; < questa parte, ripeto > non possa, secondo il mio parere, chiamarsi altrimenti che cicaleccio[20].

Tee. Certo, è così che, suppergiù, si suole chiamarla.

For. Ebbene, la parte contraria a questa, quella che dalle dispute private guadagna danari, provati tu ora a tua volta di denominarla.

Tee. E che altro si potrebbe ancora una volta dirne senza tema di errare, se non che, daccapo, ci torna ora dinanzi per la quarta volta quel sorprendente tipo che si perseguiva da noi, < vale a dire > il sofista?

For. Cosicché, a quanto pare, la specie lucrativa dell'arte eristica, < che è parte > della contestazione contradittoria, e poi < su su > della contestazione in generale, della contenzione, dell'agonistica, dell'arte acquisitiva; ecco di nuovo, come il ragionamento ce lo ha ora chiarito, quello che è il sofista.

Tee. Perfettamente.

XIII. *For.* Tu vedi dunque che si dice la verità, quando si afferma che costui è un animale da' molti aspetti e che, come si suol dire, non si può prenderlo con una mano sola.

Tee. Bisogna dunque con tutte e due.

For. Bisogna, certo; e, per quanto si può, seguendo una sua traccia < che indicherò >. E dimmi: non abbiamo noi dei vocaboli per designare certe occupazioni servili?

Tee. E molti; ma di quali tra' molti mi chiedi?

For. Questi, per esempio: colare, stacciare, squassare, sceverare[21].

Tee. E che dunque?

For. Ed oltre a questi ancora: cardare, filare, tessere e tanti e tanti altri ne conosciamo di simili applicati alle arti. Non è vero?

Tee. Che cosa vuoi dimostrare con questi esempi che mi hai proposti, facendomi su tutti codeste domande?

For. È, credo, una forma di divisione quella a cui accennano tutte codeste parole.

Tee. Sì.

For. Secondo il mio ragionamento dunque, poiché di queste cose c'è per tutte un'arte sola, noi potremo a ragione chiamarla con un solo nome.

Tee. E come?

For. Discriminativa.

Tee. E sia.

For. E considera se mai di questa, daccapo, non si possano riconoscere due specie.

Tee. M'imponi un'indagine troppo affrettata per uno come me.

For. Eppure, anche delle distinzioni sopra dette una era il separare il peggio dal meglio, l'altra il simile dal simile.

Tee. Ora che l'hai detto, mi pare che sia così.

For. Ebbene, della seconda tra le due non trovo un nome che si usi: ma per quella < specie di > discriminazione che conserva il meglio e rigetta il peggio, il nome ce l'ho.

Tee. E dillo.

For. Ogni discriminazione siffatta, come io penso, da tutti è detta purificazione.

Tee. È detta difatti così.

For. Ora la specie purificatoria, a sua volta, ognuno può riconoscerla doppia?

Tee. Sì... però va' un po' adagio, perché io per ora non ci vedo chiaro.

XIV. *For.* Intanto le molte specie di purificazione riguardanti i corpi è bene comprenderle sotto un sol nome.

Tee. Quali, e con qual nome?

For. Quelle de' viventi, tutto ciò che al didentro de' corpi per opera della ginnastica e della medicina si secerne e si purga convenientemente, e al difuori di essi, < tutto ciò che >, disdicevole a nominare, rientra nel mestiere del bagnaiuolo; come pure quelle delle cose inanimate, di cui si occupa la fullonica e tutta, in generale, l'arte dell'adornarsi, che per ogni singola particella ha nomi che paiono ridicoli.

Tee. Proprio così.

For. Senza alcun dubbio, Teeteto. Senonché accade che al metodo dialettico il saper adoperare una spugna non importa né più né meno che il bere una medicina, per quanto quello ci giovi poco e questo molto, purgandoci. Giacché gli è per acquistare una conoscenza precisa che di tutte le arti < esso metodo > si sforza d'intendere ciò che hanno d'affine e di non affine tra loro; e per questo appunto le onora tutte egualmente, mentre in ragione della loro somiglianza non le considera punto le une più ridicole delle altre; né stima più serio chi illustra l'arte della caccia sull'esempio della strategia anziché su quello dello spidocchiare[22], ma solo d'ordinario più pretenzioso. E così anche ora, ciò che domandavi: che nome, cioè, daremo a tutte insieme quelle attività a cui toccò in sorte di purgare il corpo, animato o inanimato che sia; < ad esso metodo > non importerà punto qual nome a pronunciarsi possa sembrare più decoroso di tutti, purché, a prescindere dalle purgazioni dell'anima, sia tale da collegare in un insieme tutto ciò che purga ogni altra cosa < all'infuori dell'anima >. Esso infatti ha già preso fin da ora a distinguere dalle rimanenti la purificazione dello spirito, se pur siamo in grado d'intendere ciò a cui il ragionamento mira.

Tee. Ma sì, lo intendo; e ammetto che ci son due specie di purificazione, l'una delle quali riguarda l'anima, ed è affatto distinta da quella che riguarda il corpo.

For. A meraviglia. Ma ora stammi a sentire e provati daccapo a distinguere in due la specie a cui s'è accennato.

Tee. Dietro la tua guida mi proverò a distinguerla insieme con te.

XV. *For.* Non diciamo noi che nell'anima la malvagità è qualcosa di diverso dalla virtù?

Tee. E come no?

For. E purificazione è, si diceva, serbar il bene e gittar via tutto ciò che può esserci di cattivo.

Tee. Questo appunto si diceva.

For. E però dall'anima, in quanto possiamo trovar qualche via per sottrarne la malvagità, chiamando ciò purificazione parleremo a tono.

Tee. Ma certo.

For. Per l'anima intanto bisogna dire che ci sono due specie di malvagità.

Tee. E quali?

For. L'una vi si produce come nel corpo la malattia, l'altra come la bruttezza.

Tee. Non capisco.

For. Malattia e discordia non le concepisci forse come la stessa cosa?

Tee. Neanche a questo so che cosa mi convenga di rispondere.

For. Forse che la discordia la ritieni altra cosa che il dissenso degli elementi affini per natura, prodotto da una qualche corruzione?

Tee. Null'altro.

For. Ma la bruttezza è forse altro fuorché una non so quale sproporzione che implica sempre una deformità?

Tee. Oh! non altro certo.

For. E che poi? Non abbiamo forse mai avvertito come nell'anima sieno tra loro in lotta le opinioni coi desidèri, la fortezza coi piaceri, la ragione coi dolori, e tante altre affezioni simili, < nell'anima, s'intende >, degli uomini dappoco?

Tee. E, anzi, in grande lotta.

For. Eppure, tutte queste cose sono tra loro per natura affini.

Tee. E come no?

For. Sicché, chiamando discordia e malattia dell'anima la malvagità, parleremo correttamente.

Tee. Correttissimamente, certo.

For. E che? Se tutto ciò che partecipa di movimento e si propone una

meta, ove nel cercar di raggiungerla, ad ogni tentativo devii da essa e la sbagli; diremo noi che ciò gli accada per una proporzione tra l'uno e l'altra, o al contrario per una sproporzione?

Tee. Evidentemente, per una sproporzione.

For. Però noi sappiamo che ogni anima tutto ciò che ignora, lo ignora suo malgrado[23].

Tee. Niun dubbio.

For. L'ignorare infatti altro non è fuorché un'aberrazione dell'anima, che nel tendere alla verità devia < dal sentiero > della conoscenza.

Tee. Precisamente.

For. E quindi un'anima inintelligente bisognerà dirla brutta e mancante di proporzione.

Tee. È ovvio.

For. Ci sono perciò, come pare, in essa questi due generi di mali: l'uno, dai più detto malvagità; che è, evidentemente, una sua malattia.

Tee. Sì.

For. L'altro invece lo chiamano ignoranza; ma che < anche > da solo costituisca un vizio nell'anima, non vogliono convenirne.

Tee. Bisogna però addirittura ammettere — cosa di cui dubitavo, mentre tu or ora lo dicevi — che nell'anima ci sieno due specie di mali; e che la viltà, l'intemperanza, l'ingiustizia sieno tutte da considerare come una malattia in noi, mentre il caso dell'ignoranza nelle sue molteplici e diverse manifestazioni è da ritenersi bruttezza.

XVI. *For.* Orbene, < per combattere > questi due malanni del corpo non ci son forse queste due arti?...

Tee. E quali?

For. Per la deformità, la ginnastica; per la malattia, la medicina.

Tee. È chiaro.

For. Dunque, anche per la tracotanza, l'ingiustizia, la viltà, la correzione è naturalmente di tutte le arti quella che meglio d'ogni altra si concilia con la Giustizia.

Tee. È ben probabile, almeno secondo l'opinione umana.

For. E che dunque? Contro l'ignoranza tutta quanta c'è forse qualcuno che possa indicare un'altra arte più a proposito della didascalica?

Tee. Nessuna.

For. E, su, dimmi: della didascalica poi bisognerà riconoscere [che c'è] una specie sola, o più; e due, tra tutte, grandissime? Riflettici.

Tee. Ci rifletto.

For. Ed a me pare che si possano trovare al più presto così...

Tee. Come?

For. Considerando se mai l'ignoranza non presenti nel suo mezzo < la possibilità di > un taglio. Giacché, qualora sia duplice, evidentemente ciò obbliga anche la didascalica ad aver due parti, una per ciascuna [specie d'] ignoranza.

Tee. E che dunque? T'è forse in qualche modo già chiaro ciò che ora cerchiamo?

For. Difatti, dell'ignoranza io credo di scorgere una specie ben definita, grande e pericolosa, tale da controbilanciare tutte le altre parti di essa.

Tee. E quale?

For. Quella di chi non sa e crede di sapere, che è quella appunto per cui temo si commettano tutti gli errori che tutti commettiamo con l'intelligenza.

Tee. È vero.

For. Ed io, quanto a me, credo altresì che questa parte sola dell'ignoranza meriti d'esser detta incoscienza.

Tee. Indubbiamente.

For. E così quella parte della didascalica, che ce ne libera, come dovremo chiamarla?

Tee. Ebbene, ospite, io credo che tutto il resto rientri nell'insegnamento dei mestieri, e questa invece sia quella che, presso di noi almeno, si chiama educazione[24].

For. Anzi, Teeteto, si può dire presso tutti gli Elleni. Senonché ora c'è da esaminare anche quest'altro punto: se già sia un tutto inscindibile, o ammetta qualche divisione meritevole d'un suo proprio nome.

Tee. È bene infatti esaminarlo.

XVII. *For.* Or dunque pare a me che questa pure si possa ancora in qualche modo scinderla.

Tee. E come?

For. Della didascalica, che insegna coi ragionamenti, l'una, pare ci si presenti come una via più scabra, mentre l'altra parte di essa è più liscia.

Tee. E che nome diamo a ciascuna di queste?

For. L'una è, direi, un costume patrio, venerabile per la sua antichità, di cui soprattutto si servivano verso i figliuoli e si servono ancora molti al dì d'oggi, quando rispetto a loro i figli pecchino in qualche cosa, parte rimproverandoli, parte esortandoli con più dolcezza; sicché tutto questo complesso si potrebbe giustissimamente chiamarlo ammonizione.

Tee. Sta bene.

For. Dell'altra invece è parso ad alcuni, che se ne son resa ragione, come ogni forma d'ignoranza sia involontaria, e che chiunque si presuma sapiente, non possa mai voler imparare nessuna di quelle cose a cui si presume abilissimo[25]; talché la specie ammonitiva dell'educazione, per quanta fatica vi spenda, non ottiene che ben poco.

Tee. Ed hanno ragione.

For. E però a scacciare codesta illusione si mettono per un'altra via.

Tee. E quale?

For. Interrogano su quei punti sui quali uno crede di dir qualche cosa senza dir nulla <che valga>; poi queste opinioni, come d'uomini che procedano alla cieca, facilmente le mettono a prova; e, collegandole per via di ragionamenti, le pongono insieme le une accanto alle altre; e ponendole così le dimostrano in contradizione ad un tempo con se stesse, sullo stesso oggetto, nello stesso rapporto e nello stesso senso. E quelli, a veder ciò, s'irritano con se medesimi, ma si mostrano docili di fronte agli altri[26]; e per tal modo si liberano di quelle loro grandi e ostinate illusioni; e questa di tutte le liberazioni è la più dolce a udire, come la più sicuramente utile per chi la prova. Giacché, mio caro figliuolo, quelli che li purificano ritengono, come pe' medici dei corpi è convinzione acquisita che il corpo non possa giovarsi del nutrimento che gli si offre, prima che se ne sia espulso ciò che dentro di esso costituisce un ingombro; così quelli si son persuasi anche per l'anima: che, cioè, questa non possa trarre alcun prò dagl'insegnamenti che le si porgono, prima che qualcuno, confutando e riducendo il confutato ad arrossire, toltegli via le opinioni che fanno intoppo all'imparare, lo mostri puro e tale che stimi di sapere soltanto ciò che sa, e nulla più.

Tee. E, in effetti, questo è il migliore e il più saggio di tutti gli abiti <dell'anima>.

For. Per tutto ciò dunque, Teeteto, dobbiamo anche dire che la confutazione è la maggiore e la più efficace delle purificazioni, e che, al contrario, chi non si lascia confutare, sia per caso anche il gran re[27], poiché è impuro ne' punti di maggior rilievo, è da ritenersi incolto e brutto proprio in quelle parti <di sé>, nelle quali dovrebbe esser purissimo e bellissimo chi aspira ad essere realmente felice.

Tee. Proprio così.

XVIII. *For.* E che? Quelli che praticano quest'arte, chi diremo che sieno? Giacché io ho paura di chiamarli sofisti.

Tee. E perché?

For. Perché non avessimo ad attribuir loro una dignità troppo grande.

Tee. Eppure, ciò che ora s'è detto somiglia ad un tipo siffatto[28].

For. Sì, come anche il lupo al cane, l'animale più selvaggio al più domestico. Senonché chi vuol procedere sicuro deve soprattutto star sempre in guardia contro le somiglianze, giacché è un terreno oltremodo sdrucciolevole. Tuttavia, sieno pure <i sofisti>; perché la questione, credo, non rimarrà dentro brevi confini[29], qualora sappiano difenderli bravamente.

Tee. No davvero, si capisce.

For. Sia dunque dell'arte discriminativa <una sezione> la purificatoria; dalla purificatoria si separi la parte con-

cernente l'anima, da questa la didascalica, dalla didascalica l'educativa; e dell'educativa poi la confutazione della prosunzione di sapere, che c'è venuta fuori incidentalmente or ora nel discorso, non si chiami da noi in altro modo che sofistica di nobile sangue[30].

Tee. Si chiami pure così. Ma io, quanto a me, per tutti questi aspetti in cui c'è apparso, mi sento già confuso, ove si voglia dirne il vero e sostenerlo, nel definire che cosa sia in realtà il sofista.

For. Ed è naturale che tu ti ci confonda. Senonché anche di lui s'ha da ritenere che oramai debba essere molto incerto sulla via per la quale possa ancora sfuggire alla definizione. Giacché è giusto il proverbio: cansarle tutte non è facile. È questo dunque anche il momento di dargli addosso.

Tee. Benissimo.

XIX. *For.* E innanzi tutto fermiamoci un po', come per riprender fiato; e, mentre ci riposiamo, su, facciamo tra noi i conti in quanti aspetti c'è apparso il sofista. Dapprima, se non erro, fu trovato essere un cacciatore ben pagato di giovani ricchi.

Tee. Sì.

For. In secondo luogo, un mercante delle cognizioni che interessano l'anima.

Tee. Appunto.

For. E in terzo luogo non c'è egli apparso un bottegaio di queste medesime merci?

Tee. Sì; e in quarto luogo un venditore dei propri prodotti scientifici.

For. Lo hai ricordato a proposito. E il quinto aspetto cercherò di ricordarlo io. Egli era come un atleta dell'agonistica dei discorsi, avendo riservata per sé l'arte eristica.

Tee. Era difatti.

For. Il sesto in verità ci riusciva discutibile; pure, con un po' di buona volontà, ammettevamo ch'egli fosse un purificatore da opinioni che impediscono all'anima d'imparare[31].

Tee. È verissimo.

For. Ebbene, non rifletti che, quando uno apparisca intendente di molte arti e prenda invece nome da una sola, questa apparenza non è sana, ma è manifesto che chi si trova in tale condizione di fronte ad un'arte qualsiasi, non è capace di scorgere il punto, nel quale convergono tutti gl'insegnamenti di quest'arte; e perciò anche chiama con molti nomi invece che con un solo colui che possiede < codeste cognizioni >?

Tee. Rischia d'essere proprio così.

XX. *For.* Che dunque per pigrizia a noi almeno non tocchi un tal guaio nella nostra indagine. Ma ripigliamo dapprima in esame una delle nostre precedenti definizioni intorno al sofista, giacché mi è parso che quest'una lo ritraesse meglio delle altre.

Tee. E quale?

For. Dicevamo, credo, com'egli fosse < per eccellenza > un contradittore[32].

Tee. Sì.

For. E che? Non altresì com'egli di quest'arte si facesse maestro[33] agli altri?

Tee. Come dubitarne?

For. Vediamo dunque intorno a che cosa mai costoro anche dicano di rendere gli altri capaci di contradire. E il nostro esame si faccia daccapo suppergiù a questo modo. Orsù, intorno alle cose divine, quante sieno oscure alla più parte degli uomini, son essi in grado di riuscirvi?[34].

Tee. Per lo meno è ciò che di loro si dice.

For. E poi, intorno a tutte quelle cose, che pur sono manifeste, della terra, del cielo e d'altre tali?

Tee. E come no?

For. Ma dunque, anche nelle conversazioni private, qualora si dica alcunché in generale intorno al divenire e all'essere, non vediamo forse come e sieno essi stessi abilissimi nel contradire e rendano gli altri capaci di fare ciò che essi stessi fanno?

Tee. Senza dubbio.

For. Ed inoltre, così nelle leggi come in tutte quante le faccende politiche, non promettono forse di render gli altri abili a disputarne?

Tee. Certo; giacché nessuno, sto per

dire, discorrerebbe con loro, se non promettessero questo.

For. E così, intorno a tutte le arti ed a ciascuna, ciò che ad ogni singolo artefice si possa opporre, si trova lì, credo, promulgato e consegnato in iscritto per chi voglia impararlo.

Tee. Tu accenni, mi pare, agli scritti di Protagora sulla lotta e sulle altre arti.

For. E di molti altri, caro mio. Del resto, l'arte del contradire non è forse in sostanza una certa abilità sufficiente a porre in discussione ogni cosa?

Tee. Pare almeno che niente quasi le si sottragga.

For. Ma, in nome degli dei, credi tu, figliolo mio, che ciò sia possibile? Chi sa che voi giovani non vediate in ciò più acutamente, e noi più debolmente [35].

Tee. Che cosa vuoi dire, ed a proposito di che? Giacché forse non intendo codesta domanda.

For. Se è possibile che un uomo sappia tutto.

Tee. Ben fortunato, ospite, sarebbe in tal caso il genere umano!

For. Come mai dunque un qualsiasi ignorante a petto di chi sa potrebbe discutere dicendo qualcosa di sano?

Tee. In nessun modo.

For. E allora, che cosa può essere questo miracolo della potenza sofistica?

Tee. Miracolo di che?

For. Come mai riescano a predisporre nei giovani l'opinione d'essere essi proprio in tutto i più sapienti di tutti. Perché è chiaro che, se non disputassero o almeno non paressero ai giovani di disputar rettamente, o, anche parendo, per questa abilità nel disputare non s'acquistassero punto la fama d'uomini d'una intelligenza superiore [36]; ben difficilmente — è proprio tua questa osservazione — si troverebbe chi, dando ad essi del danaro, volesse divenir loro discepolo in codeste materie.

Tee. Difficilmente, certo.

For. Ma ora invece vogliono?

Tee. E come!

For. Perché hanno, credo, l'apparenza d'essere essi competenti in quelle materie di cui disputano.

Tee. E come no?

For. E disputano, diciamo, su tutto?

Tee. Sì.

For. Onde ai discepoli paiono sapienti in tutto.

Tee. Sicuro.

For. Pur non essendo; giacché questo, s'è visto, è impossibile.

XXI. *Tee.* Difatti, come non sarebbe impossibile?

For. Una scienza apparente, dunque, intorno ad ogni cosa ci risulta che il sofista possiede, ma non la verità.

Tee. Senza dubbio; e rischia che ciò che ora s'è detto, sia ciò che di più giusto si sia detto di loro.

For. Prendiamo dunque di ciò un esempio anche più evidente.

Tee. E quale?

For. Questo qui... E tu provati a rispondermi, mettendoci tutta la tua attenzione.

Tee. Ma quale?

For. Se uno affermasse, non già di saper dire e contradire, ma di saper fare ed effettuare con una sola arte tutte quante le cose...

Tee. Tutte, in che senso?

For. Ecco: tu m'inciampi subito sulla prima parola; poiché mi pare che tu non intenda ciò che significa t u t t e q u a n t e le cose.

Tee. Difatti, non lo intendo.

For. Ebbene, io dico che in t u t t e q u a n t e le cose ci siamo e tu ed io, ed oltre a noi gli altri animali e le piante.

Tee. Come dici?

For. Se uno affermasse di poter fare me e te e le altre piante tutte...

Tee. Ma che sorta di f a r e intendi? Non vorrai certo parlare di un agricoltore, perché hai accennato ad uno, che può f a r e anche animali.

For. Precisamente; e per di più mare, terra, cielo, iddii e tutte quante le altre cose; e così, dopo averle fatte in quattro e quattro otto, le mette in vendita una per una ad un prezzo bassissimo.

Tee. Ma è uno scherzo il tuo.

For. E che? Quello di chi dice che sa tutto e può insegnar tutto ad un al-

tro per poco prezzo ed in poco tempo, non bisogna forse ritenerlo uno scherzo?

Tee. Indubbiamente, mi pare.

For. E di scherzi sai tu indicarmi una specie o più artistica o più attraente dell'imitativa? [37].

Tee. No, davvero. Tu hai accennato ad una specie copiosissima, comprendendola sotto un nome solo, ed anche, direi, alla più varia e cangiante di tutte.

XXII. *For.* Di chi dunque professa di poter fare qualsiasi cosa con un'arte sola, noi, se mai, sappiamo questo: che, eseguendo per mezzo dell'arte grafica certe imitazioni, omonime delle cose reali, potrà, mostrandone le figurazioni da lontano, dare a bere ai giovanetti senza cervello che egli è capacissimo di far realmente tutto quello che vuole.

Tee. E come no?

For. E che poi? Quanto ai discorsi non dobbiamo aspettarci di trovare un'altr'arte, per la quale, daccapo, riesca possibile i giovani, che sono ancora lontani dalla verità delle cose, incantarli attraverso le orecchie coi discorsi, mostrando d'ogni cosa immagini espresse con parole, così da far credere che le cose che si dicono sieno verità, e chi le dice il più sapiente di tutti in tutto?

Tee. E perché non ci dovrebb'essere anche un'arte siffatta?

For. E non è poi inevitabile, Teeteto, che la maggior parte degli uditori d'una volta, scorso un tempo sufficiente per essi e cresciuti negli anni, imbattendosi da vicino nella realtà e dall'esperienza costretti a toccar con mano < la verità de > le cose; cambino le opinioni che si erano fatte allora, così da sembrar loro piccole le cose grandi, difficili le facili, ed esser rovesciate in tutto tutte le parvenze, che erano in quei discorsi, per opera dei fatti sopraggiunti nell'esperienza < della vita >?

Tee. Sì, per quanto almeno posso giudicarne io alla mia età. Per altro, credo d'essere anch'io tra quelli che ne stanno ancora ad una grande distanza.

For. E però noi, quanti siamo qui, tenteremo, ed ora tentiamo, di condurti quanto più vicino è possibile a quel punto, risparmiandoti i travagli dell'esperienza [38]. Ed ora, per ciò che concerne il sofista, dimmi questo; se ti sia già chiaro che egli è uno degl'illusionisti, come imitatore ch'egli è delle cose reali; o siamo ancora incerti se di tutte quelle cose, nelle quali egli sembra capace di contradire, di tutte queste si trovi d'avere realmente anche la scienza?

Tee. E come potrebb'essere, ospite? Ma è, direi, già chiaro da ciò che si è detto, che egli è uno dei tanti [39] che esercitano l'arte del gioco.

For. È quindi da ritenere che egli è in qualche modo un illusionista ed un imitatore.

Tee. E come non ritenerlo?

XXIII. *For.* Su dunque, oramai tocca a noi di non lasciarci più sfuggire la fiera [40]; noi difatti l'abbiamo quasi avviluppata in una di quelle reti, che i ragionamenti ci forniscono in tali casi, sicché non è più possibile che ci scappi ancora da essa.

Tee. E qual è codesta rete?

For. Che egli sia uno della specie dei giocolieri.

Tee. Anche a me pare che sia proprio così.

For. Siamo dunque d'accordo che si debba dividere al più presto l'arte di creare immagini; e, discendendo in questa, ove il sofista ci aspetti lì senz'altro, mettergli le mani addosso, come prescrive l'editto del re [41], e, consegnandolo a lui, dichiarargli la preda. Che se poi continui a nascondersi in qualche modo tra le pieghe dell'arte imitativa, tenergli dietro, seguitando sempre a dividere la sezione che lo accoglie, fino a che sia preso. Non c'è verso che o costui o qualche altra specie possa mai vantarsi d'essere sfuggito all'indagine di quelli che così metodicamente sappiano investigare le cose e nei loro particolari e nel loro complesso.

Tee. Dici bene; e così s'ha da fare.

For. Sicché, seguendo il modo di distinguere tenuto fin qui, io almeno anche ora credo di discernere due specie dell'arte imitativa; ma il tipo che si cerca, in quale delle due si trovi d'essere,

non mi sento ancora capace di riconoscerlo.

Tee. Ma tu enuncia prima e distinguici le due specie a cui alludi.

For. L'una, che io vedo in essa, è l'arte del copiare; e questa ha luogo soprattutto quando uno, attenendosi alle proporzioni del modello in lunghezza, larghezza e profondità, e, per di più, applicando a ciascuna parte i colori convenienti, esegue la sua opera d'imitazione.

Tee. E che? Tutti quelli, che imitano qualche cosa, non si sforzano appunto di far questo?

For. Non però, credo, quanti o plasmano o dipingono qualcuna delle cose grandi. Giacché, se riproducessero la vera proporzione delle cose belle, sai perfettamente che le parti superiori apparirebbero più piccole del giusto, e le inferiori più grandi, per essere da noi le une viste di lontano, e le altre da vicino.

Tee. Senza dubbio.

For. Non è dunque <esatto dire> che ora gli artisti, lasciato da parte il vero, riproducono nelle loro immagini, non già le proporzioni reali, ma quelle che possono parer belle?

Tee. Precisamente.

For. E non è altresì giusto che quella prima <riproduzione> essendo, <fedelmente> copiata <dall'oggetto>, si chiami copia?

Tee. Sì.

For. E dell'arte imitativa la parte, che si limita a ciò, non s'ha da chiamare, come dicevamo dianzi, arte del copiare?

Tee. Così proprio.

For. E che poi? Ciò che per esser visto non dal punto buono[42] par che somigli ad una bella cosa, mentre, se uno le opere così grandi potesse vederle acconciamente, non somiglierebbe punto al modello a cui pretende di somigliare; questo come lo chiameremo? Poiché pare che somigli, ma in realtà non somiglia, non <lo chiameremo> parvenza?

Tee. E perché no?

For. E non è copiosissima questa parte e nella pittura e in tutta quanta l'arte imitativa?

Tee. E come no?

For. E l'arte, che esegue parvenze, ma non copie, non sarà perfettamente giusto chiamarla arte di far parere?

Tee. Non c'è da ridire.

For. Ecco dunque le due specie, a cui alludevo, dell'arte delle immagini: l'una, produttrice di copie; l'altra, di parvenze.

Tee. Benissimo.

For. Però quello su cui anche allora ero incerto: in quale delle due classi fosse da porre il sofista, neppur ora riesco a vederlo chiaro. In realtà questo uomo è un prodigio, ed è ben difficile che si lasci sorprendere; poiché anche ora assai abilmente e destramente s'è rifugiato in una specie, dove non si sa come penetrare per scovarnelo.

Tee. Parrebbe.

For. Approvi tu le mie parole, perché riconosci codesta difficoltà; o sotto la spinta, per così dire, del ragionamento ti sei abituato ad approvare senz'altro?

Tee. Come e perché hai detto così?

XXIV. *For.* In realtà, benedetto ragazzo, siamo in una indagine straordinariamente difficile. Giacché questo parere e sembrare, ma non essere, e questo dire bensì qualche cosa, ma non il vero; tutto ciò è pieno d'ambagi sempre, così in passato come ora. In che modo infatti, asserendo che si possa dire o opinare che il falso realmente esiste, e, dicendo questo, non impigliarsi in una contradizione; è, caro Teeteto, cosa d'una difficoltà straordinaria.

Tee. E perché?

For. <Perché> questo discorso ha avuto l'audacia d'ammettere che s i a ciò che n o n è: il falso, difatti, in nessun altro modo può risultarci esistente. Ora Parmenide, quel grande[43], ragazzo mio, a noi ragazzi, dal principio alla fine non cessava di attestarci questo, dicendolo ogni volta in prosa ed in versi:

Che sia quel che non è, niun giammai ad am-
[metter ti pieghi,
ma tu da questa via di ricerca rattieni la
[mente[44].

Da lui dunque c'è attestato questo; ma più di tutto può chiarirlo il ragionamento stesso, quando sia convenientemente saggiato. Esaminiamo perciò dapprima proprio questo punto, se non ci trovi difficoltà.

Tee. Per conto mio, fa' come vuoi; e come possa meglio procedere il ragionamento, vedilo da te, e va' pure avanti e conduci anche me per la stessa via.

XXV. *For.* Ma così convien fare. E dimmi: ciò che assolutamente non è, possiamo aver noi l'audacia di enunciarlo in qualche modo?

Tee. E perché no?

For. Però, se non per contendere né per celiare, ma sul serio, qualcuno degli uditori, dopo di averci meditato su, dovesse rispondere a che si debba riferire questa espressione: ciò che non è; a che e per qual cosa pensiamo che egli se ne servirebbe e <come> la giustificherebbe a chi gliene chiedesse? [45].

Tee. Mi proponi un problema difficile e, direi, per me quasi addirittura insolubile.

For. Ma, se non altro, questo è chiaro: che il non essere non s'ha da attribuire a nessuna delle cose che sono.

Tee. E come potrebbe?

For. Cosicché, dal momento che non <s'ha da attribuire> a ciò che è, nemmeno attribuendolo a qualcosa, uno lo attribuirebbe giustamente.

Tee. È vero.

For. E ci è, credo, altresì chiaro che anche questo [vocabolo] qualcosa noi lo diciamo sempre di cosa che è. Giacché il dirlo solo di per sé, come nudo e spoglio di tutto l'essere, è inammissibile [46]. O no?

Tee. Inammissibile.

For. Considerando il problema a questo modo, tu converrai con me che chi dice qualcosa, dica per lo meno una qualche cosa?

Tee. Così è.

For. Giacché ammetterai che con questo qualcosa s'indica una cosa, mentre dicendo alcune cose se ne indicherebbe due o più.

Tee. E come no?

For. E chi non dica qualche cosa, è, pare, affatto necessario che non dica proprio nulla.

Tee. Certo, affatto necessario.

For. Né si può dunque concedere neppur questo: che costui dica, ma non dica nulla; e si dovrà anzi affermare che neppur dica, chi si provasse ad enunciare ciò che non è.

Tee. Così dunque il ragionamento sarebbe venuto a capo della difficoltà.

XXVI. *For.* Non dirlo ancor tant'alto! [47]; perché, benedetto figliuolo, c'è dell'altro; c'è anzi la maggiore delle difficoltà e la prima di tutte. Difatti la si trova d'essere proprio sul principio.

Tee. Come dici? Parla senza esitare.

For. All'essere si può, credo, attribuire qualche altra delle cose che sono.

Tee. Come no?

For. Ma al non essere diremo noi che si possa attribuir mai un essere qualsiasi?

Tee. E come?

For. Ora il numero, nella sua totalità, lo poniamo certo come un essere.

Tee. Se altro mai, questo senza dubbio è da porre come un essere.

For. Sicché del numero non dobbiamo neppur tentare di riferire al non essere né la pluralità né l'unità.

Tee. Non potremmo, pare, giustamente tentarlo, come attesta il ragionamento.

For. In che modo allora qualcuno o enuncerebbe a parole, o anche addirittura concepirebbe con la mente, le cose che non sono o quello che non è, senza il numero?

Tee. Spiegati meglio.

For. Quando noi parliamo di cose che non sono, forse che non cominciamo dall'attribuir loro la pluralità numerica?

Tee. E come negarlo?

For. E <parlando> di cosa che non è, non gli attribuiamo invece la unità?

Tee. Evidentemente.

For. E tuttavia affermiamo che non è né giusto né corretto tentar d'applicare l'essere al non essere.

Tee. È verissimo ciò che dici.

For. Intendi perciò come a rigore non sia possibile né enunciare né dire né concepire in sé e per sé il non essere; ma come questo sia inconcepibile, inesprimibile, inenunciabile e inesplicabile?

Tee. In tutto e per tutto.

For. Ebbene, m'ingannavo io forse dicendo poc'anzi che ero per esporre su questo punto la più grave delle difficoltà? E dobbiamo poi formularne un'altra anche più grave?

Tee. O quale?

For. Mirabile amico, e non indovini già come, proprio per quel che si è detto, anche chi confuta è posto in impaccio da questo non essere, cosicché, qualora uno prenda a confutarlo, è costretto su di esso a mettersi in contradizione con se stesso?

Tee. Come dici? Spiegati con più chiarezza.

For. Non occorre cercare una maggior chiarezza nelle mie parole, perché io medesimo dopo di aver premesso che il non essere non debba partecipare né dell'uno né dei molti; dianzi, ed anche ora, l'ho detto con ciò stesso uno, giacché lo dico ciò che non è. Tu certo m'intendi.

Tee. Sì.

For. E, daccapo, anche poco fa dicevo che esso è[40] inenunciabile, inesprimibile ed inesplicabile. Mi segui?

Tee. Ti seguo; e come no?

For. Sicché io, tentando <con quell'è> di applicargli l'essere, dicevo il contrario di prima?

Tee. È chiaro.

For. E che? Applicandogli quest'è, non ne discorrevo come se fosse uno?

Tee. Sì.

For. E dicendolo inesplicabile, inesprimibile, inenunciabile, io ne parlavo come d'un'unità.

Tee. E come no?

For. Eppure, affermiamo che, se si vuol parlare correttamente, non lo si deve definire né come uno né come molti, anzi non aggiungergli addirittura neanche questo Io, perché con esso già verrebbe ascritto alla specie dell'unità.

Tee. Non c'è dubbio.

XXVII. *For.* Di me pertanto chi vorrebbe ancora tener conto? Giacché e prima ed ora può trovarmi sconfitto quanto alla confutazione del non essere. Cosicché, come dicevo, non cerchiamo più nel mio modo di parlare la corretta espressione di ciò che non è, ma, via, cerchiamola ora in te.

Tee. Come dici?

For. Orsù, bene e da bravo, come giovane che sei, raccogliendo tutte le tue forze, senza aggiungere al non essere né l'essenza né l'unità né la pluralità numerica, provati ad esprimer correttamente qualcosa intorno ad esso.

Tee. Dovrei certo esser preso da una grande e strana voglia di tentarlo se, vedendo quel che è capitato a te, <codesta prova> la ritentassi proprio io.

For. Ma allora, se ti pare, lasciamo da parte e te e me; e finché non c'incontriamo in qualcuno capace di farlo, fino ad un tal momento diciamo che con un'astuzia davvero insuperabile il sofista s'è andato a nascondere in un luogo inaccessibile.

Tee. Pare proprio così.

For. E però, se diremo che possiede una certa arte di far parere, egli facilmente, mettendo a profitto quest'argomento ci salterebbe addosso, e ritorcerebbe contro noi le nostre parole, domandandoci, quando lo chiamiamo facitore d'immagini, come noi definiamo l'immagine in generale. Convien quindi, Teeteto, vedere che cosa si dovrà rispondere alla domanda di questo baldo garzone.

Tee. Evidentemente gli citeremo le immagini <riflesse> nell'acqua e negli specchi, ed inoltre anche quelle dipinte e plasmate e quante altre ce n'è dello stesso genere.

XXVIII. *For.* È chiaro, Teeteto, che non hai mai veduto un sofista.

Tee. E perché?

For. Egli ti si mostrerà con gli occhi

chiusi o, anzi, come addirittura senz'occhi.

Tee. Come?

For. Quando tu gli dia codesta risposta e gl'indichi qualche cosa o rispecchiata o plasmata, si riderà delle tue parole, ove tu gli parli come ad uno che veda; giacché fingerà di non conoscere né specchi né acque né addirittura che cosa sia vista; ma ti chiederà soltanto ciò che si può desumere da questi esempi.

Tee. E che cosa?

For. Ciò che v'ha di comune in tutte queste cose, le quali, pur dicendole molte, hai creduto bene di designarle tutte con un unico nome, < col nome > d'immagine, come quelle che sono un'unica cosa. Parla dunque e difenditi, senza ritrarti d'un passo dinanzi a quest'uomo.

Tee. Ebbene, ospite, che cosa diremo che sia l'immagine se non ciò che s'assomiglia al vero, insomma un altro tale?

For. Vuoi dire un altro tale vero, o questo tale in che senso l'hai detto?

Tee. Niente affatto vero, ma somigliante < al vero >.

For. Intendendo per vero ciò che realmente è?

Tee. Appunto.

For. E che? Il non vero non è contrario del vero?

Tee. E come dubitarne?

For. Tu dunque dici che il somigliante < al vero > in realtà non è, poiché lo dichiari non vero.

Tee. Eppure esso in qualche modo è.

For. Non però veramente, affermi tu.

Tee. No difatti, sebbene sia realmente immagine.

For. Senza, dunque, essere realmente, è però realmente, quella che chiamiamo immagine?

Tee. C'è pericolo che in codesto viluppo s'avviluppi il non essere con l'essere; ed è molto strano.

For. Difatti, come non sarebbe strano? Tu vedi quindi che anche ora [49] per via di questo incrocio il sofista dalle cento teste ci ha costretti ad ammettere, nostro malgrado, che il non essere in qualche modo è.

Tee. Lo vedo anche troppo.

For. Ed ora poi? Come dopo aver definito quella sua arte potremo trovarci d'accordo con noi stessi?

Tee. Come e di che temi per dire così?

For. Quando affermiamo che egli inganna per via di parvenze e che la sua è in certo modo un'arte ingannatrice, affermeremo allora che l'anima nostra si forma delle false opinioni per effetto della sua arte; o che cosa diremo?

Tee. Questo; giacché cos'altro potremmo dire?

For. E, a sua volta, falsa opinione sarà quella che opina il contrario di ciò che è? O come diremo?

Tee. Appunto: il contrario.

For. E però tu dici che la falsa opinione opina le cose che non sono?

Tee. Necessariamente.

For. Opinando forse che non sieno le cose che non sono, o che in qualche modo sieno quelle che punto non sono?

Tee. Deve, se non erro, < opinare > che in qualche modo sieno le cose che non sono, se uno dovrà mai ingannarsi, e sia pure di poco.

For. Ma e poi? Non opinerà altresì che punto non sieno le cose che assolutamente sono?

Tee. Sì.

For. E questo è pur falsità?

Tee. Anche questo.

For. E così discorso falso si riterrà, credo, allo stesso modo e quello il quale dica che non sono le cose che sono, e < quello il quale dica > che sono le cose che non sono.

Tee. E come potrebbe essere altrimenti?

For. In nessun modo, mi pare. Ma questo il sofista non lo riconoscerà. O c'è forse qualche verso per cui un uomo di buon senso possa concederlo, quando ciò, che s'ammette ora, si ravvicini e si confronti con ciò che s'è ammesso precedentemente? [50]. Intendiamo, Teeteto, ciò ch'egli dice?

Tee. E come non intendere, che egli sosterrà che diciamo il contrario di ciò che s'era appena detto, noi che abbia-

mo avuto l'audacia d'affermare che il falso c'è così nelle opinioni come nei discorsi? Giacché <ci accuserà> d'esser molte volte costretti ad attribuire l'essere al non essere, dopo di avere, proprio or ora, ammesso che questa è la cosa più impossibile di tutte.

XXIX. *For.* Hai fatto bene a ricordarlo. Senonché vedi tu [di decidere] che cosa si debba fare del sofista, perché gli appigli e le difficoltà, se cerchiamo di scovarlo allogandolo nell'arte dei falsari e dei ciurmadori, vedi bene che sono ovvii e molti.

Tee. Certamente.

For. Difatti, non ne abbiamo passati a rassegna che una piccola parte, mentre, per così dire, sono infiniti.

Tee. E sarà quindi impossibile, pare, metter le mani sul sofista, se le cose stanno a codesta maniera.

For. E che dunque? Ci ritrarremo così ora, cedendo alla nostra fiacchezza?

Tee. Per me, dico che non si deve, quando, sia pure un po' per volta, ci sentiamo capaci d'impadronirci, comunque, dell'uomo.

For. Avrai dunque pazienza; e, come ora hai detto, ti contenterai se, comunque e un po' per volta, riusciremo a trarlo fuori da una posizione così salda.

Tee. E come non l'avrò?

For. Orbene, di quest'altra cosa ti prego anche più vivamente...

Tee. Quale?

For. Che tu non creda ch'io divenga quasi un parricida.

Tee. E perché?

For. <Perché> per difenderci sarà necessario sottoporre ad esame la sentenza di Parmenide, nostro padre, e costringere il non essere ad essere in qualche modo, e viceversa l'essere, a sua volta, a non essere sotto un certo riguardo.

Tee. È chiaro che questo è il punto da discutere a fondo.

For. Difatti, come non lo vedrebbe, si suol dire, anche un cieco? Poiché fino a quando queste proposizioni non sieno né confutate né approvate, sarà ben difficile che qualcuno, parlando o di discorsi falsi o di falsa opinione, sia di simulacri, sia d'immagini, sia d'imitazioni, sia di parvenze in sé, o anche di tutte quelle arti che trattano di tali cose; non faccia ridere a proprie spese, costretto, com'è, a contradirsi di continuo.

Tee. Verissimo.

For. Per queste ragioni dunque dobbiamo trovare il coraggio per affrontare ora il ragionamento paterno, o smetterla addirittura, se un qualche scrupolo ci vieti di farlo.

Tee. Ma che non ce lo vieti punto, per nessuna ragione.

For. E, allora, ti pregherò ancora di una terza cosuccia.

Tee. Di' pure.

For. Proprio poco fa, parlando, ho asserito, credo, che una simile confutazione m'è riuscita sempre superiore alle mie forze; e così certo anche ora.

Tee. L'hai difatti asserito.

For. Ho paura quindi di ciò che ho detto, ch'io non t'abbia per caso a sembrare un mentecatto che dica e disdica ad ogni passo. Giacché, solo per compiacerti, prenderemo a confutare quel discorso, se pure lo confuteremo.

Tee. Ebbene, poiché, quanto a me, non mi parrà mai che tu esca di tono, ove tu proceda a questa confutazione e a questa dimostrazione; se è perciò, va' pure innanzi con la maggior fiducia.

XXX. *For.* Orsù, da quale principio si principierà questo pericoloso discorso? Pare a me, figliolo mio, che la via da battere sia assolutamente questa qui...

Tee. Quale?

For. Esaminare innanzi tutto le cose che ora ci paiono manifeste, ove mai non fossimo caduti in qualche confusione rispetto ad esse, e non c'inducessimo quindi leggermente a concessioni reciproche, quasi ne avessimo la piena evidenza.

Tee. Di' più chiaro ciò che vuoi dire.

For. Parmenide, mi sembra, ha discorso con noi un po' troppo alla svelta; e così ogni altro che si provò a definire gli enti, quanti e quali sieno.

Tee. In che modo?

For. Mi pare che ciascun di loro ci conti un mito[51], come se fossimo dei ragazzi; l'uno, che gli enti sono tre[52] e talvolta guerreggiano tra loro, e talvolta, divenendo anche amici, ci fanno assistere alle loro nozze e ai parti e all'allevamento della prole; e un altro asserendo che son due[53]: l'umido e il secco, o il caldo e il freddo, e li accasa insieme e li marita; mentre presso di noi la famiglia eleatica, cominciando da Senofane ed anche prima[54], <nel presupposto> che ciò che diciamo tutti gli enti non sieno che un essere solo, così ce ne parla nei suoi miti. Le Muse ioniche invece, e talune siciliane più tardi[55], s'accordarono nel supporre che fosse più sicuro intrecciare entrambe queste tesi e dire che l'essere è ad un tempo molti ed uno, ed è tenuto insieme dall'odio e dall'amore; che difatti, separato, si riunisca sempre, lo affermano tra queste Muse quelle intonate più severamente, laddove quelle più rilassate, che sia così sempre non giungono a sostenerlo, ma affermano che a vicenda talora il tutto è uno ed amico a sé, per opera di Afrodite; talora multiplo ed in guerra con se stesso, a cagione d'una qualche discordia. Tutte queste cose per altro, se qualcuno di loro le abbia dette con verità o no, è difficile <da giudicare>; ed è fuor di tono muovere delle accuse così gravi a quei gloriosi antichi uomini; questo però si può dirlo senza biasimo...

Tee. Che cosa?

For. Che per aver guardato troppo dall'alto noi altri, povera gente[56], ci hanno tenuti in dispregio. Giacché, senza badare se seguivamo i loro detti o ne restavamo indietro, compiono ciascuno il loro proprio cammino.

Tee. Come dici?

For. Quando qualcuno di loro, discorrendo, enunci che <l'essere> o è o divenne o diviene molti o uno o due, e che il caldo a sua volta si mescoli col freddo, pure ammettendo in qualche altro caso delle separazioni e dei congiungimenti; di costoro, intendi tu, Teeteto, in nome degli dei, volta per volta che cosa vogliano dire? Per me certo, quando ero più giovane, allorché uno enunciava ciò che ora ci pone in impaccio, <vale a dire> il non essere, credevo d'intenderlo perfettamente. Ora invece tu vedi a che punto d'incertezza siamo intorno ad esso.

Tee. Lo vedo.

For. E così probabilmente, non meno rispetto all'essere, pure essendo affetti nell'anima della stessa incertezza, tuttavia affermiamo di non nutrire su di esso alcun dubbio e capirlo quando uno lo enuncia, mentre l'altro no, sebbene rispetto a tutti e due siamo nella identica condizione.

Tee. Probabilmente.

For. E così, anche per le altre cose da noi dette prima, valga, s'intende, questo medesimo discorso.

Tee. Senza dubbio.

XXXI. *For.* Ebbene, anche intorno alle molte <altre> determinazioni, se ci parrà, indagheremo in seguito; per ora innanzi tutto bisogna indagarne la maggiore e fondamentale.

Tee. A quale accenni? O evidentemente vuoi dire che in primo luogo s'abbia da investigar l'essere, che cosa mai quelli che lo enunciano credono di significare con esso?

For. Sei proprio su' miei passi, Teeteto. Dico infatti che noi dobbiamo servirci del nostro metodo così, interrogandoli, come se essi medesimi fossero presenti, a questo modo: Orsù, quanti affermate che caldo e freddo, o due altri princìpi di tal fatta, sono il tutto; che è mai ciò che voi enunciate di tutt'e due, attribuendo l'essere ad entrambi e a ciascuno? Che cosa riterremo che sia questo vostro essere? Forse una terza cosa oltre quelle due? E porremo che, secondo voi, il tutto sia tre, ma non più due? Giacché, chiamando essere <soltanto> l'uno dei due, non dite più, s'io non erro, che entrambi sono del pari; giacché o si prenda l'uno o si prenda l'altro, s'avrebbe sempre l'uno, ma non il due.

Tee. È vero.

For. Ma forse volete chiamarli essere entrambi insieme?

Tee. Forse.

For. Ma anche così, amici, diremo, verreste a dichiarare nel modo più esplicito che i due non sono che uno[57].

Tee. Hai detto benissimo.

For. Or dunque, poiché noi non sappiamo cavarcene, chiariteci voi quanto basta che cosa mai vogliate significare, quando pronunciate la parola essere. Giacché è certo che voi questo lo sapete da un pezzo, mentre noi prima credevamo di saperlo, ed ora siamo in impaccio. Perciò prima di tutto istruiteci proprio su questo punto, affinché non c'illudiamo di capire ciò che voi dite, mentre ci accade tutto il contrario. — E così dicendo e stimando opportuno di rivolgere tali domande a costoro e a quanti altri dicono che il tutto sia più d'uno, forse che, figliuolo mio, usciremo in qualche modo di tono?

Tee. Ma nemmen per sogno.

XXXII. *For.* E che poi? Da quelli che dicono che il tutto è uno, non dobbiamo, nella misura delle nostre forze, cercar di capire che cosa mai intendano per essere?

Tee. E come no?

For. Rispondano dunque a questa domanda: Affermate voi non esserci che un essere solo? « Lo affermiamo, sì », risponderanno; o non ti pare?

Tee. Certo.

For. E che? Col nome di essere chiamate voi una qualche cosa?

Tee. Sì.

For. Forse quello stesso che chiamate uno, servendovi di due nomi per la stessa cosa[58]; o come?

Tee. Ebbene, a questa domanda, ospite, che risposta potrebbero dare?

For. Evidentemente, Teeteto, per chi pone questa ipotesi, rispondere alla domanda presente e ad altra qualsiasi non è davvero la cosa più facile di questo mondo.

Tee. Perché?

For. <Perché> convenire che c'è due nomi, non ponendo altro che una cosa sola, è ridicolo.

Tee. Come no?

For. Ed anche l'ammettere senz'altro che uno dica che un nome qualsiasi esiste, non è ragionevole[59].

Tee. Perché?

For. <Perché>, ponendo il nome come diverso dalla cosa, dice, credo, che le cose son due.

Tee. Sì.

For. E ove ponga che il nome sia identico alla cosa, o sarà costretto a dire che è nome di nulla, o, se lo dirà di qualche cosa, accadrà che il nome sia soltanto nome di nome e di null'altro.

Tee. Così è.

For. Ed altresì che l'essere non sia che nome dell'uno, e questo, l'uno, non sia, a sua volta, che nome dell'essere[60].

Tee. Necessariamente.

For. E che? <Il tutto o> l'intero[61] lo diranno diverso dall'uno che è, o identico con questo?

Tee. E come non lo diranno e non lo dicono <identico>?

For. Se dunque <il tutto o> l'intero è, come lo stesso Parmenide dice,

Di sfera da ogni lato rotonda simìle al volume,
dal mezzo equilibrata in tutto, poiché né più [grave
né più lieve conviene che sia né quinci né [quindi[62];

essendo così fatto, l'essere avrà e mezzo ed estremi; e per ciò stesso dovrà avere di necessità anche parti; o come dici?

Tee. Così.

For. Ma che però quello che consta di parti possa nel complesso di tutte le sue parti partecipare dell'uno, nulla certo lo vieta; e per tal modo, essendo un tutto e un intero, essere uno.

Tee. E perché no?

For. Però quello che si trova in queste condizioni non è forse impossibile che sia, proprio esso, l'uno in sé?

Tee. Perché?

For. <Perché> il veramente uno bisogna dirlo addirittura senza parti, se si vuol definirlo in modo corretto.

Tee. Bisogna infatti.

For. E codesto invece, constando di molte parti, non si accorderà con [tutta] la definizione[63].

Tee. Ho capito.

For. Ora, per ciò solo che l'essere è affetto d'un carattere d'unità, sarà egli per questo uno ed intero, o dobbiamo addirittura dire che l'essere non è punto un intero?[64].

Tee. Una difficile scelta è questa che mi hai proposta.

For. E dici benissimo; giacché, se l'essere è solo in certo modo affetto del carattere d'unità, ci risulterà che non è identico con l'uno; e così la totalità sarà maggiore dell'unità.

Tee. Sì.

For. Eppure, se l'essere, perché affetto di questo carattere d'unità, non è un intero, e l'intero di per sé è; l'essere risulta deficiente di se stesso[65].

Tee. Senza dubbio.

For. E così, secondo questo ragionamento, divenuto manchevole di se stesso, l'essere risulterà non essere.

Tee. Precisamente.

For. E, a sua volta, il totale diventa maggiore dell'uno, se l'essere e l'intero hanno ciascuno una loro propria natura.

Tee. Sì.

For. Se invece l'intero addirittura non è, altrettanto accade all'essere; e, oltreché non è, <gli accade altresì> di non potere, questo essere, divenirlo mai.

Tee. E perché?

For. <Perché> il divenuto è divenuto sempre come un intero; sicché non deve predicare come reale né l'essenza né la generazione chi non ponga [l'uno o] l'intero tra le cose che sono.

Tee. Pare che sia proprio così.

For. E, per verità, neppure in una qualsiasi minima misura ciò che non è un intero può essere. Giacché tutto ciò che è in una misura qualsiasi, per quanto è, per tanto è necessario che sia un intero.

Tee. Perfettamente.

For. E così di tante altre cose si vedrà che ciascuna presenta difficoltà infinite a chi dica che l'essere sia o due o uno solo.

Tee. E lo mostrano, direi, chiaro anche le difficoltà che ci sono apparse ora. Giacché l'una si connette con l'altra, portando una perplessità sempre maggiore e più grave nelle varie soluzioni proposte.

XXXIII. *For.* Quelli, dunque, che disputano con tutta accuratezza[66] dell'essere e del non essere, certo non li abbiamo passati tutti a rassegna; nondimeno basti di loro. Alla lor volta dobbiamo esaminare quelli che ne dicono qualcosa di diverso, affinché a spese di tutti si possa vedere che l'essere non è punto più facile del non essere, a dire ciò che mai è.

Tee. Bisogna allora muovere anche incontro a costoro[67].

For. E in verità si direbbe che tra gli uni e gli altri sia come una battaglia di giganti[68], così ardente è tra loro la disputa intorno all'essenza.

Tee. Come?

For. Gli uni tirano giù in terra ogni cosa dal cielo e dall'invisibile, stringendo addirittura macigni e querce nelle loro mani. Perché, attaccandosi a tutte le cose di questo genere, affermano categoricamente che c'è soltanto ciò che offre un qualche appoggio e contatto[69], definendo come identici corpo ed essenza; e degli altri se c'è chi ardisca dire esserci <alcunché> d'incorporeo, lo disprezzano altamente, e non vogliono sentirne di più.

Tee. Hai nominato degli uomini terribili. E difatti anch'io mi sono già imbattuto in parecchi di costoro.

For. Perciò appunto quelli che discutono con loro si difendono con molta cautela dall'alto, da un luogo, direi, invisibile, sforzandosi di provare che la vera essenza sono certe forme intelligibili ed incorporee[70]; e i corpi e la cosiddetta verità di quegli altri, sbriciolandoli nei loro ragionamenti, invece di essenza, li chiamano generazione che procede incessantemente. E, Teeteto, su questo punto c'è tra i due campi una battaglia accanita e continua.

Tee. È vero.

For. Ebbene, cerchiamo d'apprendere a parte, dall'una e dall'altra schiera, che

ragioni adducano in difesa di quell'essenza che essi pongono.

Tee. E come poi le apprenderemo?

For. Da coloro che la pongono nelle forme ideali è più facile, perché sono più mansueti; ma da quelli che per forza tirano ogni cosa al corpo, è più difficile, fors'anche si può dire impossibile. Senonché a me sembra che per costoro s'ha da fare a quest'altro modo.

Tee. E come?

For. Meglio di tutto, se pur fosse possibile, sarebbe il renderli col fatto migliori. Ma se questo non c'è concesso, facciamoli < almeno tali > in via d'ipotesi, supponendo che vogliano risponderci in modo più conforme alle buone regole che non facciano ora; giacché ciò che è consentito da uomini migliori è, credo, più autorevole di ciò che da peggiori. Del resto, noi non ci daremo troppo pensiero di loro, ma cercheremo la verità.

Tee. Giustissimo.

XXXIV. *For.* Fa' dunque che quelli tra loro divenuti migliori ti rispondano; e tu cerca d'interpretare quel che essi diranno.

Tee. Sarà fatto.

For. Dicano dunque se affermano che un vivente mortale ci sia.

Tee. E come no?

For. E questo non convengono forse che sia un corpo animato?

Tee. Senza dubbio.

For. Ponendo l'anima come qualcuna delle cose che sono?

Tee. Sì.

For. E che? Delle anime non riconoscono che l'una sia giusta, l'altra ingiusta; l'una sennata, l'altra dissennata?

Tee. Che dubbio?

For. Ma non riconoscono altresì che per l'abito e la presenza della giustizia ciascuna d'esse divien tale, e per gli opposti l'opposto?

Tee. Sì, anche questo riconoscono.

For. Ma certo ciò che ad una cosa qualunque può aggiungersi e sottrarsene, riconosceranno che ad ogni modo sia.

Tee. Oh! lo riconoscono certo.

For. Poiché dunque s o n o e la giustizia e l'assennatezza e ogni altra virtù, come i loro contrari, e così del pari l'anima, in cui tali cose s'ingenerano; affermano forse che qualcuna di queste sia visibile e tangibile, o tutte invisibili?

Tee. Probabilmente, che nessuna di esse è visibile.

For. E di cose siffatte poi che <altro> dicono? Forse che abbiano un qualche corpo?

Tee. Su questo non rispondono più in tutto allo stesso modo, ma parer loro che l'anima da sé un qualche corpo lo abbia [71]; mentre l'assennatezza e ciascuna di quelle altre < realtà > di cui m'hai chiesto, si vergognano d'arrischiarsi o a convenire che non sieno punto tra le cose che sono, o a sostenere con risolutezza che sieno tutte de' corpi.

For. E ciò evidentemente, Teeteto, perché costoro ci son divenuti migliori. Poiché d'affermare qualcosa di simile non si vergognerebbero punto quelli almeno che tra loro sono figliuoli del drago ed autoctoni [72]; ma sosterrebbero forse a spada tratta che tutto ciò che non possono stringere nelle mani, per ciò stesso addirittura non esiste.

Tee. Suppergiù tu dici quello che essi pensano.

For. E dunque interroghiamoli daccapo; giacché, se vogliono concedere che tra gli enti ce n'è qualcuno, anche piccolo, incorporeo, questo basta. Ciò infatti che così in queste cose come in quelle altre, quante hanno corpo, c'è di congenere, a cui mirando dicono che e le une e le altre s o n o, ecco quello che essi dovranno dirci. E probabilmente si troveranno in imbarazzo. Orbene, posto che si trovino in un simile impaccio, considera un po' se, dietro il nostro suggerimento, sarebbero disposti ad ammettere e convenire che l'e s s e r e sia suppergiù questo...

Tee. Che cosa? Dillo e lo sapremo subito.

For. Dico dunque che tutto ciò che possiede un potere qualsiasi, o che da natura si trovi disposto a fare un'altra cosa qualunque, o a patire, sia pure in misura piccolissima, dalla cosa più insignificante, e sia pure una sola volta;

tutto ciò in realtà è. Pongo perciò questa definizione: gli enti altro non sono che potenza[73].

Tee. Ma poiché essi, in questo momento almeno, non hanno di meglio a dire, accettano questa definizione.

For. Benissimo; quantunque forse in seguito, a noi e a loro, potrà sembrare altrimenti. Per ora intanto resti fermo che con costoro siamo d'accordo su questo punto.

Tee. Sta bene.

XXXV. *For.* Andiamo dunque incontro agli altri, agli amici delle forme; e tu facci da interprete di ciò che essi ci diranno.

Tee. Sarà fatto.

For. Il divenire e l'essere sono, voi dite, credo, due cose affatto distinte; non è così?

Tee. Sì.

For. E col corpo noi per via della sensazione comunichiamo col divenire, ma con l'anima per via del ragionamento con quel vero essere che, come voi affermate, è sempre nelle stesse condizioni e allo stesso modo, mentre il divenire è ora ad un modo, ora ad un altro.

Tee. Così difatti affermiamo.

For. Ma a codesto comunicare[74], o i più valenti tra gli uomini, che senso diremo che da voi si dia ne' due casi? Non forse quello espresso or ora da noi?

Tee. E quale?

For. Un patire o un fare per effetto d'una potenzialità nascente dall'incontrarsi delle cose tra loro. Ebbene, Teeteto, la loro risposta a questa domanda tu forse non la intendi, ma io, probabilmente per l'abitudine che ne ho, sì.

Tee. E così che risposta rispondono?

For. Non ci concedono ciò che or ora, a proposito dell'essere, abbiamo detto ai figli della terra.

Tee. Che cosa?

For. Abbiamo, credo, posto come definizione suppergiù adeguata dell'essere, quando ad una qualsiasi cosa inerisca il potere di patire o di fare, sia pure in minimo grado.

Tee. Sì.

For. Ora, a questo essi rispondono che il divenire, sì, partecipa della potenza di patire e di fare; ma quanto all'essenza negano che le si convenga il potere tanto dell'una quanto dell'altra cosa.

Tee. E così dicono forse alcunché di serio?

For. A questo intanto noi dobbiamo replicare che ci occorre ancora di sentir da loro più chiaramente se consentono per di più che l'anima conosca, e l'essenza sia conosciuta.

Tee. Questo certamente l'affermano.

For. Ora, il conoscere o l'esser conosciuto affermate voi che sieno fare o patire, o l'uno e l'altro? O che l'uno sia patire, l'altro l'opposto? O addirittura che né l'uno né l'altro abbia niente da fare né con l'uno né con l'altro dei due?

Tee. Evidentemente, che né l'uno né l'altro ha nulla da fare né con l'uno né con l'altro; se no, direbbero il contrario di prima[75].

For. Capisco; ma questo almeno <lo concederanno>: che, se, credo, il conoscere sarà un fare, l'esser conosciuto a sua volta accade che sia di necessità un patire. Ora, giusta questo ragionamento l'essenza, che è conosciuta dalla cognizione, nella misura in cui è conosciuta, nella stessa misura <accade> che per via del patire sia mossa; il che noi affermiamo non possa aver luogo di ciò che è in quiete.

Tee. E con ragione.

For. Ma, in nome di Zeus, ci lasceremo noi facilmente persuadere che nell'essere perfetto non sieno davvero né moto né vita né anima né intelligenza, e che egli né viva né pensi; ma, venerabile e santo[76], non fornito di mente, se ne stia sempre fisso ed immobile?

Tee. Assentiremmo, ospite, ad un'affermazione oltremodo audace.

For. Ma che abbia mente e non vita, lo affermeremo?

Tee. E come?

For. Ma, pur dicendo che tutt'e due queste sieno in lui, affermeremo poi che non le abbia in un'anima?

Tee. E in che altra guisa potrebbe averle?

For. Ma diremo allora che, pure avendo e mente e vita e anima, benché sia animato, se ne stia ciò nonostante assolutamente immobile?

Tee. Tutto ciò, a me almeno, pare assurdo.

For. Sicché e ciò che è mosso e il moto s'ha da convenire che in realtà sono[77].

Tee. E come no?

For. Bisogna dunque concluderne, Teeteto, che, se tutto fosse immobile, non ci sarebbe intendimento per nessuno, in nessun luogo e di nessuna cosa.

Tee. Proprio così.

For. Però, qualora d'altra parte concediamo che tutto si trasferisca e si muova, anche in forza d'un tale ragionamento, questa medesima intelligenza la escluderemo dall'essere.

Tee. Come?

For. Pare a te che l'esser sempre nell'identico stato, all'identico modo e sotto l'identico rispetto possa mai realizzarsi lì dove non sia punto quiete?

Tee. Per nulla.

For. E che? Senza queste condizioni vedi tu che ci sia o possa dove che sia prodursi l'intelligenza?

Tee. In nessun modo.

For. E però bisogna con ogni argomento combattere contro costui che, distruggendo la cognizione, il senno e l'intelligenza, cerchi poi di far valere, come che sia, una tesi qualunque.

Tee. Certo, con ogni argomento.

For. Per il filosofo dunque, e per chi ha in sommo pregio codesti beni è, sembra, in forza di queste medesime ragioni, assolutamente necessario e non consentire, con quelli i quali parlano sia di unità sia anche delle molte forme, che il tutto sia immobile; e neanche addirittura, d'altronde, prestare orecchio a coloro che muovono l'essere in ogni senso; ma, secondo la preghiera dei fanciulli, quanto è immobile e quanto è mosso attribuirli entrambi insieme all'essere ed al tutto[78].

Tee. Verissimo.

XXXVI. *For.* E che dunque? Non ci par forse d'avere ora determinato abbastanza bene l'essere con la nostra definizione?

Tee. Non c'è dubbio.

For. Ahimè, Teeteto!, purtroppo[79] mi pare che ora appena cominciamo a comprenderne la difficoltà della ricerca.

Tee. Come poi, e perché hai detto così?

For. Benedetto figliuolo, e non intendi che ora siamo nella maggiore ignoranza[80] intorno ad esso, mentre c'illudiamo di dirne qualcosa di buono?

Tee. A me certo <pareva così>; e come poi non ci siamo accorti d'essere in codesta condizione, è ciò di cui non riesco a rendermi ben conto.

For. Cerca dunque di vedere più chiaramente se, a proposito delle nostre ultime conclusioni, non ci si potrebbero rivolgere a buon diritto quelle stesse domande che allora[81], proprio noi, rivolgevamo a coloro i quali sostengono che il tutto è il caldo ed il freddo.

Tee. E quali? Rammentamele.

For. Volentierissimo. E m'ingegnerò di farlo interrogando te, come allora coloro, affinché nello stesso tempo si vada anche qualche passo più innanzi.

Tee. Benissimo.

For. Suvvia, moto e quiete non le dici tu cose affatto contrarie l'una all'altra?

Tee. Come no?

For. Eppure, tu affermi del pari essere[82] così entrambe come ciascuna?

Tee. Lo affermo, certo.

For. E vuoi forse dire che si muovano e tutt'e due e ciascuna, quando ne ammetti l'essere?

Tee. Niente affatto.

For. Ma vuoi significar forse che stieno ferme, quando a tutt'e due attribuisci l'essere?

Tee. E come lo potrei?

For. Ammettendo dunque nella tua anima che, in aggiunta a quelle, l'essere è una terza cosa; e, assumendo come compresi sott'esso la quiete e il moto e considerando la comunanza

loro con l'essenza, perciò dell'una e dell'altro hai anche asserito l'essere?

Tee. Rischiamo davvero di presagire l'essere come una terza cosa, quando il moto e la quiete li diciamo essere.

For. Sicché l'essere non è moto e quiete insieme, ma qualcosa di diverso da questi.

Tee. Parrebbe.

For. Secondo la sua propria natura dunque l'essere non è né fermo né in moto.

Tee. Probabilmente.

For. E allora, dove ha da volgere ancora la sua attenzione chi voglia d'esso farsi stabilmente in sé un'idea chiara?

Tee. O dove?

For. Credo che oramai volgersi altrove non sia facile. Giacché se una cosa non è mossa, com'è possibile che non stia ferma? O ciò che non sta punto fermo, come a sua volta è possibile che non si muova? E intanto l'essere proprio ora c'è apparso al difuori di questa alternativa. Ed è mai possibile questo?

Tee. È, anzi, la cosa più impossibile di tutte.

For. Però qui è giusto ricordare anche quest'altra cosa...

Tee. Quale?

For. Che interrogati a che mai si dovesse riferire la denominazione di non essere, ci siamo trovati nel maggiore impaccio. Te ne ricordi?

Tee. E come no?

For. Ebbene, a proposito dell'essere, siamo forse ora in un impaccio minore?

Tee. Quanto a me, ospite, se si può dire, mi pare in uno anche maggiore.

For. Restringiamoci dunque a constatare questa difficoltà. E poiché così l'essere come il non essere c'imbarazzano egualmente, c'è ora già da sperare che, secondo che l'uno de' due ci si mostri o più oscuro o più chiaro, anche l'altro ci si debba mostrare così. Che se invece non ci verrà fatto di scorgere bene nessuno dei due, allora cercheremo di far passare così, col miglior garbo possibile, il nostro discorso fra mezzo all'uno ed all'altro[83].

Tee. Benissimo.

For. Diciamo dunque in che modo mai noi chiamiamo volta per volta la stessa cosa con molti nomi diversi[84].

Tee. Che vuoi dire? Dimmene un esempio.

XXXVII. *For.* Ecco: noi parliamo dell'uomo, nominando di lui molte proprietà, attribuendogli, < per esempio >, e i colori e le forme, e dimensioni e vizi e virtù; e in tutti questi, come in altri infiniti casi, noi non solo diciamo di lui che è uomo, ma altresì che è buono ed ha tante altre qualità; e così, anche delle altre cose allo stesso modo, mentre ciascuna la riteniamo per una sola, < ne parliamo > invece come di molte e la chiamiamo con molti nomi.

Tee. Dici il vero.

For. E con ciò abbiamo, credo, preparato un bel convito ai giovani e a quelli tra' vecchi che han cominciato tardi ad imparare[85]. Poiché subito si presenta a chiunque l'obiezione dell'impossibilità che i molti sieno uno e l'uno molti; e, com'è ovvio, si divertono a non lasciar che si dica uomo buono, ma solo il buono buono e l'uomo uomo. E tu, Teeteto, t'incontri, com'io penso, spesso con gente che s'occupa sul serio di quisquilie simili, uomini talora vecchi, e che per povertà dei beni intellettuali vanno in estasi dinanzi a siffatte affermazioni e considerano come il culmine della sapienza l'averle scoperte.

Tee. Senza dubbio.

For. Affinché dunque il nostro ragionamento valga per tutti quanti abbiano mai, e comunque, discusso dell'essenza; si consideri come detto anche per questi e per tutti quegli altri, con cui prima abbiamo disputato, ciò che ora diremo in forma d'interrogazione.

Tee. E così che cosa?

For. Forse che non potremo attribuire né l'essere al moto ed alla quiete, né nessun'altra cosa a nessun'altra, ma dobbiamo porle nei no-

stri ragionamenti come inassociabili ed incapaci di partecipare le une delle altre? O le riuniremo tutte insieme come capaci di accomunarsi tra loro? O alcune sì ed altre no? Di queste ipotesi, Teeteto, quale diremo che essi vogliano preferire?

Tee. Per conto loro, io non ho nulla da rispondere a codeste domande.

For. E perché dunque, rispondendo ad una domanda per volta, non cerchi di esaminare ciò che ne consegue in ciascun caso?

Tee. Dici bene.

For. E poniamo, se vuoi, che essi dicano per prima cosa che nulla abbia assolutamente nessuna capacità di comunanza con nulla. Così moto e quiete non parteciperanno in alcun modo dell'essere.

Tee. No, di sicuro.

For. E che? Sarà mai o l'una o l'altro dei due, se non partecipa dell'essere?

Tee. Non sarà certo.

For. Ecco qui subito, non appena s'è convenuto di questo, che ogni cosa, come pare, è andata a soqquadro, tanto la tesi di quelli che il tutto lo muovono e quella degli altri che, come uno, lo tengono fermo; <quanto quella> di chiunque dica che l'essere è nelle forme ideali perduranti sempre nelle stesse relazioni allo stesso modo. Giacché tutti costoro vi congiungono l'essere, taluni dicendo che l'essere essenzialmente si muove, altri che essenzialmente sta fermo.

Tee. Proprio così.

For. E del pari quanti talora compongono tutte le cose e talora le dividono, sia che <le compongano> in uno, e dall'uno <le dividano> in infinite, sia che le dividano in elementi di numero limitato e di questi le compongano; o che ammettano che ciò accada con vicenda alterna[86] o che anche sempre[87]; in tutti questi casi non direbbero che chiacchiere, se davvero nessuna commistione è possibile.

Tee. Giustissimo.

For. Ma in modo anche più ridicolo di tutti ragionerebbero quelli che non ci permettono di chiamare alcuna cosa, per quanto partecipi della condizione d'un'altra, col nome di quest'altra.

Tee. E come?

For. <Giacché> sono pur costretti, credo, a valersi ogni momento d'espressioni <quali> l'essere, il separatamente, il degli altri, il di per sé, e di tante e tante altre, dalle quali non potendo astenersi e non applicarle nei propri discorsi, non hanno bisogno di altri che stieno a confutarli, ma, avendo come si suol dire, in casa il nemico e l'oppositore, se lo portano sempre in giro protestante dentro di loro, come quel matto di Euricle[88].

Tee. Tu citi proprio un caso analogo e vero.

For. Ma che <avverrebbe> invece, se lasciassimo che tutte le cose avessero capacità di accomunarsi tra loro?

Tee. Ecco un problema che sono anch'io buono a risolvere.

For. In che modo?

Tee. <Dicendo> che il moto stesso diverrebbe addirittura quiete, e la quiete a sua volta moto, qualora si mescolassero reciprocamente.

For. Ma questo è, credo, d'un'impossibilità assoluta: che il moto stia fermo e la quiete si muova?

Tee. E come no?

XXXVIII. *For.* Resta dunque soltanto il terzo caso.

Tee. Sì.

For. E, in effetti, per una di queste tre ipotesi è pur necessario <decidersi>: che o tutto, o niente <si mescoli>, o talune cose vogliano mescolarsi, ed altre no.

Tee. E come no?

For. Ora, s'è trovato che le due prime sono inammissibili.

Tee. Sì.

For. E però chiunque voglia rispondere correttamente, dovrà accogliere quella che rimane delle tre.

Tee. Nessun dubbio.

For. Sicché, se certe cose si prestano a siffatta mescolanza ed altre no, si verificherà <per esse> suppergiù quello

che avviene per le lettere. Giacché anche di queste alcune, credo, non si combinano tra loro, ed altre si combinano.

Tee. E come no?

For. Le vocali poi, a preferenza delle altre, entrano in mezzo come a far da legame tra tutte; cosicché senza qualcuna di esse è impossibile che alcuna anche delle altre lettere si combini con un'altra.

Tee. Senza dubbio.

For. E sa forse ognuno quali lettere e a quali altre possano accomunarsi, o c'è bisogno d'arte per chi voglia far ciò convenientemente?

Tee. D'arte.

For. Di quale?

Tee. Dell'arte grammaticale.

For. E che poi? Quanto ai toni acuti e gravi, non si verifica forse lo stesso? Chi ha l'arte di conoscere quelli che si possono mescolare e quelli che no, è musicista; e chi non se ne intende, profano di musica?

Tee. Precisamente.

For. E così per le altre arti, < quanto a competenza e incompetenza > troveremo < che si verifica > lo stesso.

Tee. E come no.

For. E poi? Dal momento che abbiamo riconosciuto come i generi, quanto al mescolarsi tra loro, sieno nella identica condizione; non sarà forse necessario che proceda nei ragionamenti con l'aiuto di una qualche scienza chi voglia rettamente dimostrare quali tra' generi e con quali consuonino, e quali non si accordino tra loro; e così pure se ce ne sieno di quelli che, < insinuandosi > tra tutti, li mettano insieme, di guisa che possano commischiarsi; e se, viceversa, nelle divisioni < ce ne sieno taluni > che, < penetrando > in tutti, divengano causa di divisione?

Tee. E come non ci vuole una scienza, e probabilmente, anzi, la maggiore di tutte?

XXXIX. *For.* E questa scienza dunque, Teeteto, come la chiameremo? O che, in nome di Zeus, senza avvedercene, fossimo cascati nella scienza degli uomini liberi?[89]. E c'è caso che, cercando il sofista, prima di lui abbiamo scoperto il filosofo?

Tee. Come dici?

For. Il distinguere, secondo generi e non ritenere né la stessa forma per una diversa, né una diversa per la stessa, non diremo forse che ciò sia proprio della scienza dialettica?

Tee. Sì, lo diremo.

For. Chi, dunque, è capace di far questo saprà ben percepire così l'unica idea che ne pervade in ogni senso molte altre, ciascuna delle quali sta da sé, e molte diverse tra loro e comprese per di fuori da una sola; come, a sua volta, quell'unica idea, che attraverso i molti complessi conserva la propria unità, nonché quelle molte affatto separate tra loro. Ora, sapere come le singole forme possano accomunarsi tra loro e come no, è per l'appunto saper distinguere secondo genere.

Tee. Proprio così.

For. Ma veramente la facoltà dialettica non l'attribuirai, credo io, a nessun altro, fuorché a colui che sappia filosofare con animo puro e giusto.

Tee. E chi potrebbe attribuirla ad un altro?

For. Il filosofo dunque lo troveremo in codesto luogo e adesso e in seguito, qualora lo cerchiamo, difficile certo a vedersi chiaro anche lui, ma però d'un carattere diverso è la difficoltà del sofista e la sua.

Tee. Come?

For. L'uno, infatti, rifugiandosi nella tenebra del non essere, dove, come pratico, si muove a suo agio, data l'oscurità del luogo è difficile a lasciarsi scoprire... Non è vero?

Tee. Così pare.

For. Mentre il filosofo, aderendo sempre coi suoi ragionamenti all'idea dell'essere, per lo splendore del luogo non è punto facile ad esser visto; giacché gli occhi dell'anima nei più sono inetti a resister lungamente alla contemplazione del divino.

Tee. E ciò, non men di quello, è naturale che sia così.

For. Di costui dunque tra poco potremo indagar meglio, se ne avremo an-

cora voglia[90]; ma quanto al sofista par chiaro che non dobbiamo allentare prima d'averlo osservato ben bene.

Tee. Hai ragione.

XL. *For.* Poiché dunque siamo d'accordo che de' generi taluni vogliono accomunarsi tra loro ed altri no, e taluni in una cerchia ristretta, taluni in una molto vasta, laddove altri nulla vieta che, con l'insinuarsi tra tutti, si accomunino con tutti; insistiamo col ragionamento su ciò che ne segue, considerando a questo modo, e, cioè, non prendendo in esame tutte le forme ideali, per non confonderci nel gran numero, ma prescegliendone alcune che son riconosciute per le maggiori di tutte; e prima vediamo quali sieno ciascuna, e poi come stieno quanto a possibilità di accomunarsi tra loro; affinché, se non possiamo intendere con tutta chiarezza l'essere e il non essere, ma per lo meno non sia affatto manchevole il nostro ragionamento intorno ad esse, fin dove lo concede il carattere della presente indagine, se mai, pur dicendo che il non essere è <o esiste> in realtà <come> non essere, ci riesca in qualche modo di cavarcela impunemente.

Tee. Proprio; bisogna fare così.

For. Maggiori di tutti tra i generi, che or ora abbiamo passati a rassegna, sono certo l'essere stesso, la quiete ed il moto.

Tee. E di gran lunga.

For. E senza dubbio questi due ultimi sono, lo affermiamo, inaccomunabili tra loro.

Tee. Assolutamente.

For. L'essere invece è accomunabile con tutti e due. Difatti tutti e due, non è vero?, sono.

Tee. E come no?

For. E così <i generi> diventano tre.

Tee. Come negarlo?

For. Sicché ciascun d'essi, mentre è diverso dagli altri due, è identico con se stesso.

Tee. Precisamente.

For. Ma, d'altra parte, cosa mai ora abbiamo inteso di dire <nominando> l'identico e il diverso? Son forse due generi a sé, altri da quei tre, ma che con quelli si mescolano necessariamente sempre? e sono allora non più tre, ma cinque i generi da sottoporre ad esame? Ovvero questo identico e questo diverso, non ci siamo accorti che erano altri nomi di qualcuno dei tre precedenti?

Tee. Può darsi.

For. Però la coppia moto-quiete non è né il diverso né l'identico.

Tee. Perché?

For. Perché ciò che predichiamo in comune del moto e della quiete, questo non è possibile che sia né l'uno né l'altra[91].

Tee. E perché?

For. <Perché> il moto s'immobilizzerebbe e la quiete, viceversa, si moverebbe. Giacché qualunque di essi due si accomunasse con quella coppia, ne costringerà uno de' due a mutarsi nel contrario della propria natura, in quanto sarà partecipe del contrario.

Tee. Non c'è che dire.

For. Per altro tutt'e due partecipano certo dell'identico e del diverso.

Tee. Sì.

For. Non diremo quindi che il moto sia l'identico o il diverso, e neppure, d'altronde, la quiete.

Tee. No, di certo.

For. Ma forse l'essere e l'identico dovremo noi concepirli come una cosa sola?

Tee. Forse.

For. Ma se l'essere e l'identico non significano nulla di differente, quando invece entrambi, il moto e la quiete, li diciamo essere, verremo così a dire che tutt'e due sono l'identico in quanto esseri.

Tee. Ma questo è impossibile.

For. Impossibile è dunque che l'identico e l'essere sieno un'unica cosa.

Tee. Probabilmente.

For. Porremo perciò che oltre quelle tre forme l'identico sia una quarta?

Tee. Senza dubbio.

For. E che? Il diverso non s'ha da porre come quinta? O questo e l'essere bisogna concepirli suppergiù come due nomi per un genere solo?

Tee. Può darsi.

For. Ma io credo che tu ammetta come degli esseri si debba dire che taluni sono unicamente di per sé, taluni sempre in qualche relazione con altri.

Tee. E come no?

For. E il diverso sempre in relazione con un diverso; o non ti pare?

Tee. Certamente.

For. Orbene, ciò non <potrebbe avvenire>, se l'essere e il diverso non differissero in tutto tra loro. Anzi, se il diverso, come l'essere, partecipasse di entrambe quelle forme <dell'assoluto e del relativo>, ci sarebbe pure talvolta anche tra i diversi un diverso che non si riferirebbe ad un diverso[92], mentre ora invece c'è risultato in modo assoluto che ciò che sia diverso è di necessità quello che è, <cioè diverso>, rispetto ad un altro diverso.

Tee. Tu dici proprio vero.

For. Come una quinta, dunque, tra le forme che prescegliamo è da indicare la natura del diverso.

Tee. Sì.

For. Ed affermeremo che essa è tale da penetrare attraverso tutte le altre. Giacché ciascuna di esse è, diremo, diversa dalle altre, non già per la propria natura, ma perché partecipa dell'idea del diverso.

Tee. Indiscutibilmente.

XLI. *For.* Di queste cinque forme, ripigliandole ad una ad una, diremo dunque così...

Tee. Come?

For. Che, in primo luogo, il moto è affatto diverso dalla quiete. O come diciamo?

Tee. Così.

For. Non è per conseguenza quiete.

Tee. In verun modo.

For. Ma però è, perché partecipa dell'essere.

Tee. È, certo.

For. Inoltre, daccapo, il moto è diverso dall'identico.

Tee. Naturalmente.

For. Non è per conseguenza l'identico.

Tee. No, davvero.

For. Ma però esso era l'identico, giacché, daccapo, dell'identico partecipano tutte le cose[93].

Tee. Precisamente.

For. Bisogna quindi convenire, senza torcere il muso, che il moto è così l'identico come il non identico. Poiché, quando lo diciamo identico e non identico, non lo intendiamo nello stesso senso; ma quando identico, lo diciamo così per la partecipazione appunto dell'identico con esso moto; e quando, non identico, per la sua comunanza invece col diverso, <comunanza> per la quale, separandosi dall'identico, eccolo divenuto non identico, ma diverso; cosicché giustamente, daccapo, si deve dire che non è l'identico.

Tee. Indiscutibilmente.

For. Se pertanto, anche in qualche modo, il moto stesso partecipasse della quiete, non sarebbe punto strano chiamarlo quiescente?

Tee. Giustissimo, se però concederemo che de' generi alcuni abbiano disposizione a mescolarsi tra loro ed altri no.

For. Ma ad una tale dimostrazione eravamo giunti già prima d'ora, provando che così è secondo natura.

Tee. Come no?

For. Diciamolo, a buon conto, di nuovo: il moto è esso diverso dal diverso, siccome era altro e dall'identico e dalla quiete?

Tee. Necessariamente.

For. Dunque esso è in un certo senso non diverso e diverso, stando al ragionamento d'ora.

Tee. È vero.

For. Che cosa dunque ne consegue? Affermeremo noi daccapo che il moto è

diverso da quei tre, ma negheremo < che sia diverso > dal quarto, pure avendo ammesso che sieno cinque i generi su cui ed a cui abbiamo prima rivolto la nostra indagine?

Tee. E come? È impossibile ammetterne un numero minore di quello che or ora ci è risultato.

For. Senza paura dunque diremo, e lo sosterremo a spada tratta, che il moto è diverso dall'essere?

Tee. Senza nessunissima paura, certo.

For. È però, evidentemente, il moto è in realtà non essere ed essere, dacché partecipa < anche > dell'essere?

Tee. Evidentissimamente.

For. Ne risulta quindi di necessità che ci sia un essere del non essere così per il moto, come per tutti i generi; giacché per tutti la natura del diverso, rendendo ciascun d'essi diverso dall'essere, lo fa non essere. Così tutte insieme le cose sotto questo rispetto le diremo correttamente non essere; e viceversa poi, perché partecipano dell'essere, le diremo essere ed enti.

Tee. È naturale.

For. Per ciascuna, quindi, delle forme è molto l'essere, ma infinito di numero il non essere[94].

Tee. Così pare.

For. Sicché anche l'essere in sé bisogna dirlo diverso dalle altre forme.

Tee. Necessariamente.

For. E così per noi anche l'essere, per quante sieno le altre forme < diverse da esso >, per altrettante non è; perché, non essendo quelle, è pure una forma a sé, mentre, daccapo, infinite di numero sono le altre cose che esso non è.

Tee. Proprio così.

For. Dunque anche su ciò non c'è da torcere il muso, poiché la comunanza reciproca è insita nella natura de' generi. E se qualcuno non ammette questa conclusione, cominci dal convincer d'errore le nostre premesse, e così ci convinca che sono false le conseguenze.

Tee. È giustissimo ciò che hai detto.

For. Ed ora vediamo anche questo...

Tee. Che cosa?

For. Quando noi enunciamo il non essere, non intendiamo, pare, d'enunciare il contrario dell'essere, ma soltanto un diverso.

Tee. Come?

For. Allorché, per esempio, diciamo di qualche cosa che non è grande, pare a te che allora con questa espressione vogliamo indicare piuttosto il piccolo che l'eguale?

Tee. E come?

For. Qualora dunque si dica che la negazione importi contrarietà, noi non ne converremo, ma < concederemo > soltanto questo: che il non significa un che di diverso da' nomi che lo seguono, o, per meglio dire, da qualcuna delle cose a cui s'applicano i nomi che succedono alla negazione.

Tee. Senz'alcun dubbio.

XLII. *For.* E riflettiamo anche ad un altro particolare, se anche a te sembra.

Tee. A quale?

For. La natura del diverso pare a me < che si presenti > frazionata come la scienza.

Tee. In che modo?

For. Unica certo è, credo, anche questa; ma ciascuna parte di essa, poiché si restringe < a trattare > d'un obietto speciale, assume una propria denominazione; e perciò si parla di molte arti e scienze.

Tee. Appunto.

For. Ebbene, anche alle parti di quella unità che è la natura del diverso, accade lo stesso.

Tee. Probabilmente. Ma vogliamo dire in che modo?

For. Al bello non c'è forse una qualche parte del diverso che gli si contrappone?

Tee. Sicuro.

For. E diremo che questa non abbia nome, o ne abbia uno?

Tee. Che lo abbia. Perché ciò che volta per volta diciamo non bello, questo non è diverso da altro, se non dalla natura del bello.

For. Ed ora, su dimmi anche questo...

Tee. Che cosa?

For. Qualche altro essere ben determinato d'un dato genere dell'essere[95] e che a sua volta si contrappone a qualcuna delle cose che sono, questo non ci risulta forse che sia appunto il non bello?

Tee. Questo appunto.

For. Cioè, come pare, una contrapposizione di essere ad essere, <questo> ci risulta che sia il non bello.

Tee. Perfettamente.

For. E che dunque? Stando a questo ragionamento, il bello è forse per noi più essere, e meno, il non bello?

Tee. Niente affatto.

For. Bisognerà dunque allo stesso titolo dire essere così il non grande come il grande?

Tee. Allo stesso titolo.

For. E dunque anche il non giusto s'ha da porre sullo stesso piede del giusto, in quanto che l'uno non è punto più essere dell'altro?

Tee. E perché no?

For. E così diremo anche delle altre cose, dacché la natura del diverso c'è apparsa una delle forme dell'essere; e poiché quella è, è pur necessario porre che anche le parti di essa sieno, non meno d'ogni altra cosa.

Tee. E come no?

For. A quanto pare, dunque, la contrapposizione[96] d'una parte della natura del diverso e d'una di quella dell'essere, messe a fronte l'una dell'altra, non è punto, se è lecito dirlo, meno essere dello stesso essere, giacché non significa cosa contraria all'essere, ma solamente cosa diversa da esso.

Tee. È chiarissimo.

For. E allora, come la chiameremo?

Tee. Evidentemente è proprio il non essere, ciò appunto che cercavamo a proposito del sofista.

For. E codesto <non essere> dunque, come hai detto, non è forse tale da non cederla a nient'altro quanto all'essere? E non s'ha a dire con fiducia che il non essere ha sicuramente una sua propria natura; e, come il grande era grande, il bello bello, e il non grande <non grande> e il non bello <non bello>; così anche allo stesso titolo il non essere era ed è non essere, annoverabile, come una forma <a sé> tra le molte che sono? O rispetto a ciò, Teeteto, abbiamo tuttora qualche diffidenza?

Tee. Oh! nessuna.

XLIII. *For.* Ma sai dunque che abbiamo disobbedito a Parmenide al di là del suo divieto?

Tee. E perché?

For. Perché, proceduti con la nostra indagine anche oltre, noi gli abbiamo dimostrato più di quello che egli ci aveva interdetto di esaminare.

Tee. E come?

For. Difatti egli, se non erro, dice:

Che sia quel che non è, niun giammai ad am-
[metter ti pieghi,
ma tu da questa via di ricerca rattieni la
[mente.

Tee. Così difatti egli dice.

For. E noi invece non solo abbiamo dimostrato che il non essere è, ma del non essere abbiamo chiarito anche la forma che lo costituisce, perché dopo di aver dimostrato che la natura del diverso è, e si trova sminuzzata per tutti quanti gli esseri ne' rapporti reciproci; di ciascuna particella di essa, che si contrapponga all'essere abbiamo avuto l'audacia di dire che questa per l'appunto è realmente il non essere.

Tee. E mi pare, ospite, che si sia detto proprio il vero.

For. Nessuno dunque ci obietti che noi, pur dichiarando il non essere come il contrario dell'essere, osiamo dire che è. Giacché noi ad un <assoluto> contrario dell'essere abbiamo già detto addio da un pezzo, ci sia esso o non ci sia, si possa o anche non si possa punto darne ragione[97]. Quanto alla definizione or ora data del non essere, o qualcuno, dopo averci convinti di falso, ci persuada di avere sbagliato; ovvero, fino a che sia incapace di farlo, dovrà anch'egli con noi dire che i generi si mescolano reciprocamente, e che, dal momento che l'essere e il diverso s'insinuano in tutti gli altri e tra loro; il diverso, partecipando

dell'essere, per questa sua partecipazione appunto è, non certo quello di cui partecipa, ma diverso; e poiché è diverso dall'essere, evidentissimamente di necessità è non essere. L'essere, d'altra parte, poiché è divenuto partecipe del diverso, sarà diverso dagli altri generi; ed essendo diverso da tutti questi, non è né ciascuno di questi né tutti insieme gli altri, all'infuori di sé; talché l'essere, daccapo, indiscutibilmente in infiniti casi e per infiniti obietti non è; e così del pari gli altri, uno per uno e tutti insieme, sotto molti riguardi sono e sotto molti non sono.

Tee. È vero.

For. Ora, di queste contradizioni se qualcuno diffida, dovrà escogitare e dire qualcosa di meglio di ciò che ora s'è detto. Che se, invece, quasi avesse fatto una grande scoperta, si diverte a stiracchiar le parole in ogni senso, non avrà lavorato ad un lavoro proficuo, come ora dicono i nostri discorsi; giacché questa non è una trovata né ingegnosa né difficile, mentre quell'altra, sì, è insieme difficile e bella[98].

Tee. Quale?

For. Ciò che s'è avvertito anche prima: lasciate, cioè, da parte simili arguzie come inconcludenti[99], essere in grado di criticare ciò che si dice punto per punto; e quando uno affermi che una cosa diversa sotto un certo rispetto è identica, e quando, invece, che una identica è diversa; tener dietro al ragionamento per quella via e sotto quel rispetto, secondo il quale si afferma che l'una o l'altra di queste cose si trovi d'essere. Il far vedere, al contrario, che l'identico, come che sia, è diverso, e il diverso identico, il grande piccolo, e il simile dissimile, e lo spassarsi così a metter sempre innanzi nei discorsi contradizioni siffatte, nonché esser questo un vero metodo critico, è manifestamente l'ingenuo procedere di chi abbia appena appena sfiorato i problemi dell'essere.

Tee. Senz'alcun dubbio.

XLIV. *For.* E in effetti, caro, il provarsi a scindere il tutto da tutto, è non solo una stonatura, ma soprattutto anche da uomo affatto incolto e destituito di ogni senso filosofico[100].

Tee. E perché?

For. < Perché > è la più radicale soppressione d'ogni discorso questo disciogliere ciascun concetto da tutto il resto. Giacché il discorso non ci è nato, se non dall'intreccio reciproco delle forme.

Tee. È vero.

For. Vedi dunque quanto a proposito or ora abbiamo battagliato con costoro, e li abbiamo costretti a permettere che un genere si mescoli con un altro.

Tee. A che scopo?

For. Allo scopo < di provare > che il discorso è per noi uno de' generi dell'essere; poiché, ove ne fossimo privi, saremmo privi — e sarebbe perdita gravissima — della filosofia. Di più in questo momento noi siamo obbligati a definire d'accordo che cosa è mai un discorso; e se esso ci venisse strappato e gli si negasse addirittura l'essere, non avremmo più nessuna possibilità di ragionare. E ci sarebbe stato strappato, se avessimo ammesso non esserci nessuna mescolanza di nulla con nulla.

Tee. Questo è giusto. Ma perché ci si debba ora <tra noi> metter d'accordo sulla definizione del discorso, non l'ho capito.

For. Però, se mi segui per questa via qui, potrai forse capirlo molto facilmente.

Tee. Per quale?

For. Il non essere ci si chiarì uno degli altri generi, disseminato tra tutti gli enti.

Tee. Appunto.

For. Sicché dopo ciò bisogna esaminare se si mescola anche con l'opinione e col discorso.

Tee. Perché?

For. < Perché >, se non vi si mescola, tutto necessariamente sarà vero; mentre, se vi si mescola, nasce e opinione e discorso falso. Giacché l'opinare o il dire ciò che non è, ecco, in sostanza, ciò che costituisce, credo, il falso così nel pensiero come nei discorsi.

Tee. Precisamente.

For. E se il falso è, c'è anche l'inganno.

Tee. Sì.

For. E se c'è l'inganno, necessariamente tutto sarà pieno di simulacri, d'immagini e di parvenza.

Tee. Come no?

For. Ora, noi abbiamo affermato[101] che il sofista, rifugiatosi in questo luogo, negava addirittura l'esistenza del falso, per ciò che il non essere nessuno non l'abbia mai né pensato né detto, non potendo in nessun modo il non essere partecipare dell'essere.

Tee. S'era infatti detto così.

For. Ed ora invece il non essere ci s'è chiarito partecipe dell'essere, cosicché probabilmente su questo punto e' non vorrà più battagliare. Senonché forse può dire che delle forme talune partecipano del non essere, talune no; e che discorso ed opinione sono di quelle che non ne partecipano; di guisa che quest'arte produttrice d'immagini e di parvenze, nella quale abbiamo detto ch'e' si nasconde, egli, daccapo, può sostenere a spada tratta che assolutamente non esiste; dappoiché l'opinione e il discorso non s'accomunano col non essere; né può infatti in niun modo esistere il falso, se non esiste questa comunanza. Perciò dobbiamo innanzi tutto indagare che cosa sieno discorso, opinione e immaginazione, affinché, chiarite queste, possiamo scorgere anche la loro comunanza col non essere; e, scorta questa, dimostrare che il falso esiste; e, dimostrato ciò, legare ad esso il sofista, se ne è meritevole, ovvero anche, scioltonelo, ricercarlo in qualche altro genere.

Tee. Senza dubbio, ospite, pare che sia proprio vero ciò che del sofista s'è detto a principio: che fosse una genia difficile a prendersi in caccia. Giacché sembra che egli sia circondato di moltissime <opere di> difesa; sicché a misura che si valga di qualcuna, è necessario espugnar questa prima di giungere fino a lui. Ora infatti avevamo a mala pena superato quella che c'era di fronte, la negazione, cioè, del non essere; ed eccocene di fronte subito un'altra. E bisogna dimostrare l'esistenza del falso così nel discorso come nell'opinione; e dopo questa ce ne sarà forse un'altra e un'altra ancora dipoi; e un termine, a quel che pare, non si vedrà mai.

For. Occorre perciò, Teeteto, che si faccia coraggio chi può procedere sempre di qualche passo, per piccolo che sia. Giacché colui, che in un caso simile si perdesse d'animo, che cosa farebbe in altri, dove o non riuscisse a nulla o anche fosse di nuovo ributtato indietro? Eh! ce ne vuole, come dice il proverbio, perché un <assalitore> siffatto possa mai conquistare la città! Ma ora, poiché, mio bravo figliuolo, è stato superato il punto a cui accenni, forse il baluardo più saldo si può dire espugnato da noi, e gli altri sono già più facili e più deboli.

Tee. Hai detto bene.

XLV. *For.* Prendiamo dunque prima di tutto discorso ed opinione, come ora appunto s'è avvertito, affinché ci si renda conto più chiaramente se a loro si applichi il non essere, o se tutti e due sieno assolutamente veri, e mai falso non sia né l'uno né l'altra.

Tee. Benissimo.

For. Orsù, come dicevamo delle forme e delle lettere, esaminiamo a lor volta nello stesso modo le parole; giacché questa forse è la via per cui si può scoprire ciò che ora si cerca.

Tee. E che è mai quello a cui s'ha da attendere circa le parole?

For. Se tutte si combinino le une con le altre o se nessuna; ovvero se alcune sì, ed altre no.

Tee. Evidentemente alcune sì, ma altre no.

For. Probabilmente tu vuoi dire suppergiù questo: che quelle, le quali, messe di seguito, significano qualche cosa, si convengono; e quelle che, messe in fila, non significano nulla, si disconvengono.

Tee. In che senso hai detto così?

For. In quello che io mi pensavo che tu avessi in mente nel consentire con me. Perché delle nostre espressioni orali

concernenti l'essere, ce n'è, credo, due specie.

Tee. E quali?

For. L'una detta nomi, l'altra verbi.

Tee. Spiegami l'una e l'altra.

For. L'espressione riferibile alle azioni la diciamo verbo.

Tee. Sì.

For. L'altra, il segno orale riferibile a quelli che codeste azioni fanno, lo diciamo nome.

Tee. Precisamente.

For. Orbene, da nomi soli pronunciati in fila non si ha mai un discorso, come neppure da verbi pronunciati senza nomi.

Tee. Questo non lo sapevo.

For. Sicché, evidentemente, avevi l'occhio a qualche altra cosa, quando testé mi davi il tuo assenso; poiché questo appunto volevo intendere: che queste parole non sono un discorso, se dette in fila così...

Tee. Come?

For. Per esempio, cammina, corre, dorme e quanti altri vocaboli significano azioni, anche a dirli tutti di seguito, non perciò punto costituiscono un discorso.

Tee. E come, difatti, lo potrebbero?

For. Ebbene anche, viceversa, qualora si dica leone, cervo, cavallo e quanti mai nomi si sieno dati a quelli che fanno le azioni; anche con una filza simile non s'è ancora composto un discorso. Perché né così né a quell'altro modo le parole pronunciate non significano punto né azione, né negazione di azione, né essenza di cosa che è, né <essenza> di cosa che non è, prima che ai nomi non si mischino i verbi. In tal caso, sì, le parole si combinano; e subito questo primo intreccio diviene discorso, il primo, in certo modo, e il più piccino dei discorsi.

Tee. Come la intendi?

For. Quando uno dica: l'uomo impara, non è questo per te un discorso, il più breve e il più rudimentale?

Tee. Per me sì.

For. Infatti già allora esso esprime, credo, alcunché intorno alle cose che sono o divengono o son divenute o diverranno; e non nomina solamente, ma include un senso, intrecciando i verbi coi nomi. E però diciamo che discorra e non nomini soltanto; e appunto a questo contesto abbiamo dato il nome di discorso.

Tee. Perfettamente.

XLVI. *For.* Così dunque come delle cose alcune, dicevamo, si combinano tra loro ed altre no, anche, a lor volta, tra i segni vocali alcuni non si combinano, laddove quelli di loro, che si combinano, formano un discorso.

Tee. Senz'alcun dubbio.

For. Ed ora anche quest'altra osservazioncella...

Tee. Quale?

For. Un discorso, quando sia tale, è necessario che sia un discorso di qualche cosa; che non sia di qualche cosa, è impossibile.

Tee. Sicuro.

For. E bisognerà pure che sia d'una certa qualità, <d'un determinato modo>?

Tee. Come no?

For. Facciamo ora attenzione a noi medesimi.

Tee. Facciamola pure.

For. Ti dirò dunque un discorso, collegando una cosa con un'azione per mezzo d'un nome e d'un verbo; su che poi sia il discorso, tocca a te di spiegarlo.

Tee. Farò del mio meglio.

For. Teeteto siede. Che sia forse un lungo discorso?

Tee. No; è però quanto basta.

For. Tocca ora a te di dire su che e a chi si riferisca.

Tee. Evidentemente su me ed a me.

For. E quest'altro poi?

Tee. Quale?

For. Teeteto, con cui io ora discorro, vola.

Tee. Anche questo nessuno potrà negare che sia detto di me e su me.

For. Però noi affermiamo pure che ciascun discorso deve necessariamente avere una sua qualità.

Tee. Sì.

For. Ebbene, ciascuno di questi due discorsi che qualità s'ha a dire che abbia?

Tee. L'uno lo direi falso, l'altro vero.

For. E di essi il vero dice ciò che è, com'è, di te.

Tee. Certo.

For. Mentre il falso dice altro da ciò che è.

Tee. Sì.

For. Ciò che non è lo dice dunque come se fosse.

Tee. Press'a poco.

For. E di te <dice> qualcosa che è, <ma> diversamente da ciò che è. Perché affermavamo, credo, che circa ciascun obietto c'è molte cose che sono e molte che non sono.

Tee. Perfettamente.

For. Ora il discorso, che su te ho detto dopo, anzitutto, giusta la definizione da noi data di ciò che è un discorso, non può non essere uno dei più brevi.

Tee. Ne abbiamo convenuto proprio or ora.

For. E poi <deve riguardare> qualcuno.

Tee. Appunto.

For. E se non riguarda te, non riguarderà nessun altro.

Tee. E come potrebbe?

For. Che se non riguardasse nulla, non sarebbe neanche addirittura un discorso. Abbiamo difatti messo in chiaro che un discorso, il quale sia discorso, ma discorso di nulla, è tra le cose impossibili.

Tee. Giustissimo.

For. Ora, l'essersi detto di te, ma <detto> il diverso come se fosse l'identico e il non essere come essere; questa combinazione, <insomma>, risultante da verbi e da nomi, sembra per ogni rispetto costituire realmente e veramente un discorso falso.

Tee. È verissimo.

XLVII. *For.* E che dunque? Pensiero, opinione, immaginazione, non è già chiaro che queste cose tutte s'ingenerano nelle anime nostre e false e vere?

Tee. E come?

For. Lo intenderai più facilmente a questo modo qui, se prima afferri che cosa mai sieno e in che ciascuna differisca dalle altre.

Tee. Fammi sentire.

For. Pensiero e discorso non son forse la stessa cosa, salvo che il dialogo interiore dell'anima con se stessa, senza <il concorso della> voce, questo appunto fu da noi denominato pensiero?[102].

Tee. Certamente.

For. Laddove la corrente, che dall'anima attraverso la bocca fluisce con un suono, è stata invece chiamata discorso?

Tee. È vero.

For. Però nei discorsi sappiamo che c'è pure...

Tee. Che cosa?

For. Affermazione e negazione.

Tee. Lo sappiamo.

For. Quando dunque questo avvenga in silenzio nell'anima mediante il pensiero, puoi tu chiamarlo altrimenti che opinione?

Tee. E come potrei?

For. E quando poi non da sé, ma mediante il senso[103] alcunché di simile si presenti a chi che sia, una condizione siffatta è possibile chiamarla a buon diritto altrimenti che immaginazione?

Tee. Non certo altrimenti.

For. Dunque, poiché c'è, <dicevamo>, discorso vero e discorso falso, e il pensiero, <espresso> da questi, c'è parso un dialogo dell'anima con se stessa, e l'opinione un completamento del pensiero, e ciò che esprimiamo <col vocabolo> pare, <l'immaginazione cioè>; un misto di sensazione e d'opinione; è affatto necessario che, essendo anche queste cose congeneri col discorso, sieno, alcune di esse, anche talvolta false.

Tee. E come no?

For. Vedi bene dunque che l'opinione e il discorso falsi sono stati scoperti prima che non ce lo aspettassimo, quando poc'anzi abbiamo temuto che con questa ricerca non ci fossimo gittati in una impresa in tutto e per tutto disperata?

Tee. Lo vedo.

XLVIII. *For.* Non ci perdiamo dunque d'animo neanche di fronte al resto.

E poiché questo ci si è chiarito, ricordiamoci delle divisioni precedenti secondo le forme.

Tee. Di quali divisioni?

For. Noi abbiamo distinto due forme dell'arte produttiva d'immagini: l'una, quella del copiare; l'altra, quella del far parere [104].

Tee. Sì.

For. E del sofista abbiamo detto essere incerti in quale allogarlo.

Tee. Proprio così.

For. E mentre noi s'era in questa incertezza, piombò < sulla nostra mente > una vertigine anche più tenebrosa, quando ci apparve quell'argomentazione che contro tutti sosteneva non esserci assolutamente né simulacro né immagine né apparenza alcuna, per ciò che non possa esserci mai nessuna falsità di nessun genere in nessun caso.

Tee. Dici il vero.

For. Ma ora, poiché s'è chiarito che discorso falso c'è, e s'è chiarito che opinione falsa c'è; c'è posto anche per ammettere che vi sieno imitazioni delle cose che sono, e che da questa disposizione < a produrle > nasca un'arte ingannatrice.

Tee. C'è posto, sicuro.

For. E in verità che il sofista dovesse essere l'uno di quei due tipi, se n'era convenuto tra noi precedentemente [105]

Tee. Sì.

For. Daccapo dunque proviamoci, scindendo in due il genere propostoci, a proceder sempre verso il lato destro dei nostri dissecamenti, tenendoci stretti a ciò che v'ha di comune col sofista, finché, spogliatolo d'ogni comunanza < con altri >, e lasciatagli soltanto la sua propria natura; lo possiamo render manifesto anzitutto a noi medesimi, e poi anche a quelli che di famiglia sono più affini al nostro modo di ragionare.

Tee. Giustissimo.

For. Ebbene, non cominciavamo allora dal distinguere l'arte produttiva e l'arte acquisitiva?

Tee. Sì.

For. E, dell'arte acquisitiva, nella caccia, nell'agonistica, nella mercatura e in altrettali specie non ci si parava dinanzi il sofista?

Tee. Appunto.

For. Ma ora, poiché < lo vediamo > rinchiuso nell'imitativa, è chiaro che l'arte produttiva stessa è quella che per la prima dobbiamo dividere in due; perché l'imitazione è in certo modo produzione, < produzione > però, affermiamo, d'immagini, e non già effettiva dei singoli oggetti in se stessi; non è vero?

Tee. Senza dubbio.

For. Dell'arte produttiva perciò si facciano dapprima due parti.

Tee. Quali?

For. L'una divina, l'altra umana.

Tee. Non ho ancora capito.

XLIX. *For.* Arte produttiva, se ben ricordiamo ciò che fu detto da principio, abbiamo affermato essere ogni potenzialità che diventi in seguito causa di divenire per le cose che prima non erano.

Tee. Ce ne ricordiamo.

For. Ora, gli esseri mortali tutti, e così anche le piante e tutto ciò che sulla terra germoglia da semi e da radici, e quanti corpi inanimati dentro la terra si formano, fondibili e non fondibili; diremo noi che nascano dipoi, mentre prima non erano, perché un altro li crei all'infuori d'un dio? O, accettando l'opinione e l'affermazione del volgo...[106].

Tee. Quale poi?

For. < Diremo > che la natura li generi da una qualche causalità spontanea e li produca senza il concorso del pensiero? O < che ciò avvenga > per opera di ragione e di scienza divina emanante da un dio?

Tee. Io, forse, a causa della mia età, molte volte son passato dall'una all'altra opinione. Ma ora, mirando a te e figurandomi che tu creda che ciò avvenga per opera divina, anch'io mi fermo su questa credenza.

For. E fai bene, Teeteto. Che se te pure dovessimo porti tra coloro che in avvenire opineranno altrimenti, ora con gli argomenti più costrittivi c'ingegneremmo di far nascere in te quella per-

suasione che ci assicurerebbe il tuo assenso. Poiché però vedo bene che la tua natura da sé, anche senza i nostri discorsi, aderirà a quella opinione a cui ora dichiari d'esser tratto, lascerò stare; ché sarebbe tempo sprecato. Senonché porrò che le cose, le quali si dicono fatte da natura, sono invece opera di un'arte divina; e quelle altre, le quali di queste son composte dagli uomini, opere d'un'arte umana; e che, giusta questo discorso, ci sono due specie dell'arte produttiva: l'una umana, l'altra divina.

Tee. Perfettamente.

For. Or dunque, poiché son due, dividile daccapo ciascuna per il mezzo.

Tee. E come?

For. Tagliando, come allora per largo, così ora invece per lungo, tutta l'arte produttiva.

Tee. Diamola per tagliata.

For. E così diventano quattro in tutto le parti di essa, due procedenti da noi, umane; e due, invece, procedenti dagli dei, divine.

Tee. Sì.

For. E così, di nuovo divise per quest'altro verso, mentre una parte di ciascuna sezione è quella che effettua davvero le cose; le due rimanenti si possono forse dire arti soprattutto creatrici d'immagini. E a questo modo l'arte produttiva vien divisa daccapo in due.

Tee. Spiegami come si verifichi per ciascuna di nuovo.

L. *For.* Noi stessi, credo, e gli altri animali e gli elementi, di cui consta ciò che è prodotto: il fuoco, cioè, e l'acqua e le cose sorelle di queste; sappiamo esser tutte produzioni d'un dio, fatte proprio, ciascuna, da lui. O che te ne pare?

Tee. Così.

For. E accanto a ciascuna di queste vengono a porsi delle immagini — che però non sono le cose stesse — prodotte anche queste da un artificio divino.

Tee. Quali?

For. Quelle dei sogni e quante di giorno si dicono apparenze naturali: l'ombra, < per esempio >, allorché nel chiarore del fuoco si generi qualche macchia, e l'immagine riflessa, allorché la luce propria e l'altrui, convergendo in un sol punto su una superficie lucida e levigata, produca una forma visibile che desti una sensazione inversa alla visione solita [107].

Tee. Cosicché due sono queste opere di fattura divina: l'oggetto reale e l'immagine che gli s'accompagna.

For. E dell'arte nostra poi che cosa < diremo >? Non forse che la casa vera e propria essa la costruisce con l'edilizia, mentre con la pittura ne fa un'altra, che è come un sogno umano per gente desta?

Tee. Indubbiamente.

For. Dunque, del pari, anche le altre opere della nostra azione produttiva, doppie secondo quei due modi, l'una la diremo l'oggetto reale [arte produttiva di realtà], l'altra l'immagine [arte produttiva d'immagini].

Tee. Adesso ho capito meglio; e pongo due forme di arte produttiva, di cui ciascuna è doppia: la divina e l'umana in una sezione, e nell'altra la produzione degli enti stessi e la produzione di certe loro imitazioni.

LI. *For.* Ora, dell'arte di produrre immagini richiamiamoci a mente che una specie era quella del copiare, l'altra quella del far parere, purché però il falso ci si fosse chiarito come reale essenza di falso, e per < diritto di > natura meritevole di venire annoverato quale un essere tra gli esseri.

Tee. Era infatti così.

For. E questo dunque c'è divenuto chiaro; e perciò adesso senza esitare < quelle specie > le conteremo come due forme distinte?

Tee. Sì.

For. L'arte del far parere distinguiamola quindi daccapo in due.

Tee. Come?

For. L'una, quella che si produce per mezzo di strumenti; l'altra, quella di cui si fa strumento quel medesimo che crea l'apparenza.

Tee. Come dici?

For. Quando, credo, qualcuno col pro-

prio corpo riproduca in modo somigliante la tua figura, o la voce con la voce, questa parte dell'arte di far parere è chiamata in particolare imitazione[108].

Tee. Sì.

For. E questa parte chiamiamola imitativa e teniamocela per noi. Quanto all'altra, abbandoniamola tutta, stanchi come siamo, e lasciamo ad altri di riassumerla in unità e chiamarla con un qualche nome che le si addica.

Tee. Sia dunque ritenuta l'una e abbandonata l'altra.

For. Senonché anche questa <che abbiamo ritenuta> merita, Teeteto, d'esser considerata come doppia; e il perché, eccolo.

Tee. Di' pure.

For. Di coloro che imitano alcuni lo fanno conoscendo l'oggetto che imitano, ma altri senza conoscerlo. Ora, quale maggior differenza potremo porre <di quella che intercede> tra l'ignoranza e la cognizione?

Tee. Nessuna.

For. Ebbene, quella or ora accennata non era forse imitazione di chi conosce? Giacché uno soltanto, che conosce la tua figura e te, potrebbe imitarti.

Tee. E come no?

For. Ma quanto alla figura della giustizia e, in una parola, di tutta intera la virtù? Non <diremo> forse che molti, senza conoscerla, ma solo per essersene formata una qualsiasi opinione, si adoperano con ogni sforzo a far sembrare questa opinione come cosa che sia realmente in loro, imitandola quanto meglio possono con gli atti e con le parole?

Tee. E sono anzi moltissimi.

For. Forse che dunque tutti falliscono nel darsi l'aria d'esser giusti, pur non essendo? O è invece tutto il contrario?

Tee. Tutto il contrario.

For. Bisognerà perciò dire, io credo, che l'uno è un imitatore diverso dall'altro, quello che ignora da quello che conosce.

Tee. Sì.

LII. *For.* Donde allora si prenderà un nome conveniente a ciascun d'essi? Evidentemente è difficile; giacché, a distinguere i generi secondo forme, c'era, come pare, nei nostri antichi una non so quale inveterata e incosciente pigrizia, sicché non si provavano neanche a distinguerne alcuno; e però non abbiamo davvero una gran dovizia di nomi. Tuttavia, anche se l'espressione dovesse parere troppo arrischiata, per intenderci bene l'imitazione fondata sulla opinione, la chiameremo imitazione opinimitativa; e quella fondata sulla scienza, imitazione scientifica.

Tee. Sia pure.

For. Bisognerà dunque valersi del primo nome, poiché il sofista non era tra quelli che sanno, ma sì tra quelli che imitano.

Tee. Senza dubbio.

For. Ed ora esaminiamo questo opinimitatore[109] come un ferro, se è sano o ha in sé ancora qualche incrinatura.

Tee. Esaminiamolo.

For. E l'ha difatti, e molto notevole; giacché l'uno è un semplicione che s'illude di sapere ciò che opina soltanto; mentre l'altro tipo, per quel suo avvilupparsi nelle parole, è sempre in gran sospetto e paura d'ignorare quelle cose che di fronte agli altri si dà l'aria di sapere.

Tee. Tale appunto è la specie di ciascuno di codesti due dei quali hai parlato.

For. E però l'uno lo definiremo imitatore ingenuo, l'altro imitatore ironico?

Tee. Naturalmente.

For. E di questo, daccapo, diremo che la specie sia una sola, o due?

Tee. Vedilo tu.

For. Ci penso, e mi pare che sieno due tipi <d'uomini differenti>. E l'uno lo vedo capace di valersi di codesta ironia pubblicamente e con lunghi discorsi <rivolti> ad una moltitudine; l'altro, privatamente e con brevi discorsi capace di costringere l'interlocutore a mettersi in contradizione con se stesso.

Tee. Dici benissimo.

For. Chi dunque concluderemo che sia quello dai più lunghi discorsi? uomo politico, o oratore popolare?

Tee. Oratore popolare.

For. E l'altro come lo chiameremo? sapiente, o sofista?

Tee. Sapiente, credo, no davvero; poiché abbiamo posto che non sappia. Senonché, essendo imitatore del sapiente, è manifesto che debba prendere un nome affine a quello <di sofo>; e già mi pare d'aver intraveduto che costui s'ha a chiamarlo veramente con quel tal nome: il vero e autentico sofista.

For. E così, dunque, ricollegheremo noi, come precedentemente, il suo nome in un intreccio dalla fine <risalendo> al principio?

Tee. Certamente.

For. Colui <che appartiene>[110] alla sezione ironica dell'arte di contradire, l'imitatore dell'arte opinativa il quale del genere illusorio <derivante> dall'arte delle immagini s'è appropriato nei discorsi la parte prestigiatoria, <parte> non divina, ma umana; chi dica che di questa genia e di questo sangue sia il vero e autentico sofista, dirà, come pare, una verità sacrosanta.

Tee. Indiscutibilmente.

IL POLITICO

Per l'Argomento, vedi il dialogo precedente.

SOCRATE, TEODORO, IL FORESTIERO ELEATE, SOCRATE IL GIOVANE

I. *So.* Certo, Teodoro, ti devo molta gratitudine per < avermi procurato > la conoscenza di Teeteto, e insieme anche quella dell'ospite.

Teo. E presto, Socrate, me ne dovrai una tripla, quando t'abbiano ritratto anche il politico ed il filosofo.

So. Sia pure; così codesto, mio caro Teodoro, diremo d'averlo sentito proprio dall'uomo più competente in fatto di calcoli e di geometria?

Teo. Che cosa, Socrate?

So. < Codesto > d'attribuire un egual valore ad uomini che per dignità distano l'uno dall'altro più che nella proporzione insegnata dalla vostra arte [1].

Teo. Bravo davvero, Socrate, per il nostro dio Ammon [2]; e giustamente e con un ricordo molto a proposito [3] mi hai rimproverato questo errore di calcolo. Ma di ciò con te mi rifarò un'altra volta. Per ora, ospite, non stancarti di farci cosa grata; ma, seguitando, sia che tu preferisca prima l'uomo politico o prima il filosofo, scegli ed esponi.

For. È ciò che bisogna fare, Teodoro; poiché una volta ci s'è posto mano, non dobbiamo smettere prima d'esserne venuti a capo. Ma con questo Teeteto qui come devo regolarmi?

Teo. Riguardo a che?

For. Dobbiamo lasciarlo in pace, sostituendolo col suo compagno di esercizi, con quest'altro Socrate qui? O che ci consigli?

Teo. Come hai detto, sostituiscilo pure; giovani come sono l'uno e l'altro, sopporteranno più facilmente qualsiasi fatica, se < a vicenda > si riposano.

So. In verità, ospite, si direbbe che entrambi hanno una certa parentela con me. Difatti l'uno pei tratti del viso voi affermate che mi somiglia, e di quest'altro, poiché ha un nome identico al mio, anche l'esser così chiamato gli conferisce una non so quale aria di famiglia. Certo, i nostri parenti bisogna cercar sempre con ogni premura di riconoscerli, conversando con loro. Ora, con Teeteto io stesso ieri mi trovai a discorrere, ed oggi l'ho sentito mentre rispondeva alle tue domande; con Socrate invece né l'una cosa né l'altra; e bisognerà pure esaminare anche costui. A me dunque un'altra volta, per ora risponda a te.

For. Così sarà fatto. Ebbene, Socrate, odi tu Socrate?

So. giov. Sì.

For. E consenti a ciò che dice?

So. giov. Ma sicuro.

For. Poiché da parte tua non ci sono, pare, difficoltà, forse anche meno devono essercene da parte mia. Sicché dopo il sofista è necessario, come a me pare, che noi si ricerchi il politico. E dimmi se dovremo porre anche costui tra gli uomini di scienza; o come?

So. giov. Così.

II. *For.* Le scienze dunque bisogna distinguerle come allora nell'indagine di quel primo?

So. giov. È naturale.

For. Però, Socrate, non mi sembra che il taglio s'abbia da fare nello stesso punto.

So. giov. E dove?

For. In un altro.

So. giov. Probabilmente.

For. Ebbene, il sentiero politico come si potrà scoprire? Giacché è questo che bisogna scoprire; e, staccatolo dagli altri, suggellarlo d'un'impronta propria; e dopo d'avere impresso alle altre deviazioni[4] un'altra unica forma, fare in modo che l'anima nostra concepisca tutte le scienze come divise in due specie.

So. giov. Codesto, ospite, sarà, credo, affar tuo, non mio.

For. Però, Socrate, bisogna che sia anche tuo, quando ci sia divenuto manifesto.

So. giov. Hai ragione.

For. Orbene, l'aritmetica[5] e certe altre arti affini a questa non sono forse nude di atti e non ci danno soltanto il conoscere?

So. giov. Così è.

For. Mentre invece l'edilizia e tutte insieme le arti manuali posseggono la scienza come naturalmente insita negli atti, e accompagnano fino al compimento le cose che son prodotte da loro e prima non esistevano.

So. giov. E come no?

For. Così dunque dividi tutte quante le scienze, l'una specie chiamandola pratica[6] e l'altra soltanto conoscitiva.

So. giov. Ti si conceda pure che queste sieno due specie dell'unica scienza nella sua interezza.

For. Or dunque il politico, il re, il padrone e ancora l'amministratore d'una casa, porremo noi che tutte queste cose sieno una sola chiamandole con un sol nome, o dobbiamo dire che sieno tante arti quanti sono i nomi con cui sono state distinte? Anzi, piuttosto seguimi per questa via...

So. giov. Quale?

For. Così: se qualcuno, che non è per suo conto un medico, fosse in grado di dar consigli ad un medico patentato, non sarà necessario chiamarlo con lo stesso nome dell'arte che possiede colui al quale egli dà dei consigli?[7].

So. giov. Sì.

For. E che poi? Chiunque, pure essendo un privato, sia capace di dar < buoni > consigli al reggitore d'un paese, non diremo forse che abbia la scienza di cui dovrebbe essere in possesso il reggitore medesimo?

So. giov. Lo diremo.

For. Per altro la scienza del vero re è scienza regia?

So. giov. Sì.

For. E chi la possiede, sia egli un sovrano o sia un privato, in conformità di questa medesima arte meriterà a ragione d'esser detto regio?[8].

So. giov. È giusto.

For. E così del pari l'amministratore d'una casa e il padrone[9].

So. giov. Perché no?

For. E che poi? La disposizione d'una casa grande o la mole, invece, d'una piccola città forse che punto differiranno quanto al loro reggimento?

So. giov. Per nulla.

For. Dunque, ed è ciò che ora proprio investigavamo, è manifesto che per tutte queste attività non c'è che una scienza sola; e questa, o che la si chiami regia o politica o amministrativa, non avremo nulla da ridirci.

So. giov. E come si potrebbe?

III. *For.* Però è anche evidente che qualsiasi re con le mani e con tutt'intero il corpo può fare ben poco per regger lo Stato rispetto a ciò che può con l'intelligenza e la forza dell'anima.

So. giov. Evidentemente.

For. Vuoi tu dunque che diciamo come il re sia più vicino all'arte conoscitiva che alla manuale ed in genere a quella pratica?

So. giov. Come no?

For. E però la scienza politica e l'uomo politico, la scienza regia e l'uomo regio, tutte queste cose le porremo insieme come una sola?

So. giov. Evidentemente.

For. E procederemmo dunque con ordine, se dopo ciò dividessimo la scienza conoscitiva?

So. giov. Senza dubbio.

For. Ebbene poni mente, se mai possiamo scoprire in essa una qualche giuntura naturale.

So. giov. Dimmi di che sorta.

For. Di questa: la computisteria non è forse per noi un'arte?

So. giov. Sì.

For. Una, credo, delle arti assolutamente conoscitive.

So. giov. E come no?

For. Orbene, alla computisteria, che conosce la differenza tra i numeri, attribuiremo noi un ufficio più comprensivo che non sia quello di giudicare ciò che è conosciuto?

So. giov. E come potremmo?

For. Anche ogni architetto per altro non è egli stesso un operaio, ma capo di operai.

So. giov. Sì.

For. Collaborando, credo, con le sue cognizioni, ma non con l'opera delle sue mani.

So. giov. Così è.

For. E però si può giustamente dire che egli partecipa della scienza conoscitiva.

So. giov. Niun dubbio.

For. Senonché costui, credo, dopo di aver giudicato non può ritenere d'aver assolto il suo compito e d'essersene liberato, come se n'era liberato il computista, ma deve ordinare ai singoli operai ciò che spetta loro, finché abbiano eseguito il lavoro imposto.

So. giov. Giustamente.

For. Cosicché conoscitive sono certo tutte insieme queste scienze e quante si accompagnano con la computisteria; ma nondimeno queste due specie differiscono tra loro, perché l'una giudica e l'altra comanda?

So. giov. È chiaro.

For. Or dunque di tutta intera l'arte conoscitiva se, distinguendo, ne chiamassimo una parte dispositiva [10] e l'altra critica o giudicativa, potremmo ben dire di averle distinte convenientemente?

So. giov. Per lo meno a parer mio.

For. Ma quelli che fanno qualcosa in comune sono pur contenti di trovarsi d'accordo.

So. giov. E come no?

For. Poiché dunque fino a questo punto siamo d'accordo tra noi, potremo non tener conto delle opinioni altrui.

So. giov. E come no?

IV. *For.* Orsù dunque, di queste due arti in quale s'ha a porre l'uomo regio? Forse che nell'arte critica come uno spettatore qualunque, o porremo piuttosto che egli appartenga all'arte dispositiva, dal momento che comanda?

So. giov. E come non in questa piuttosto?

For. Ora, l'arte dispositiva bisogna esaminare se daccapo non presenti una spaccatura in qualche punto; e a me pare che suppergiù sia qui: come l'arte dei rivenduglioli è distinta da quella di chi spaccia i propri prodotti, anche la specie regia appare distinta dalla specie degli araldi.

So. giov. Come?

For. I prodotti altrui, precedentemente venduti, i rivenduglioli li prendono e li vendono di nuovo.

So. giov. Senza dubbio.

For. E così, certi pensieri altrui anche la classe degli araldi, ricevendoli come comandi, a sua volta come comandi li bandisce agli altri.

So. giov. Verissimo.

For. E che dunque? Mescoleremo insieme l'arte regia con l'interpretativa, con l'incitativa, con la profetica, con quella degli araldi e con molte altre affini a queste, che tutte insieme importano un comandare? O vuoi che, conforme al paragone di or ora [11], così analogamente ne foggiamo anche il nome — poiché anche si trova di esser quasi senza nome la specie di colui che governa di propria autorità — e dividiamo codeste arti in questo modo: ponendo, cioè, la specie dei re nell'autodispositiva e trascurando tutto il resto, per lasciare che chi vuole gli ponga qualche altro nome? Giacché la nostra ricerca si proponeva come scopo di trovare il reggitore e non il suo contrario.

So. giov. Appunto.

V. *For.* Poiché pertanto questa specie è stata con sufficiente precisione scissa dal resto, distinta com'è stata per

via di ciò che è d'altri in confronto di ciò che è proprio[12]; questa medesima specie non è forse necessario dividerla a sua volta di nuovo, se in essa c'è ancora qualche punto che ceda al taglio?

So. giov. Senza dubbio.

For. E in realtà pare che ci sia. Ma seguimi e taglia insieme con me.

So. giov. E in che punto?

For. Tutti i reggitori, quanti ne possiamo pensare che si servono del comando, non troveremo forse che comandano con lo scopo di produrre qualche cosa?

So. giov. E come no?

For. E certo tutte le cose che si producono, non è punto difficile distinguerle in due specie.

So. giov. E come?

For. Di tutte quante alcune, credo, sono inanimate, altre animate.

So. giov. Sì.

For. Con questo medesimo criterio dunque taglieremo la parte dispositiva della specie conoscitiva, se vogliamo tagliarla.

So. giov. Per che verso?

For. Attribuendo una parte di essa alla produzione delle cose inanimate, un'altra a quella degli esseri animati. E così il tutto risulterà già diviso in due sezioni.

So. giov. Precisamente.

For. Orbene, l'una di esse lasciamola da parte, l'altra prendiamola su e, presala tutta, dividiamola in due.

So. giov. Ma quale delle due dici tu che sia da prendere?

For. Senza dubbio quella, credo, che è dispositiva rispetto ai viventi. Giacché il compito della scienza regia non è già di soprintendere alle cose inanimate, come quello dell'architettura, ma più nobile, in quanto esercita sempre l'autorità tra gli esseri animati e proprio su questi.

So. giov. Giustamente.

For. Ora, della produzione e allevamento degli animali una parte si può considerare come allevamento individuale, un'altra come cura comune dei nati nelle gregge.

So. giov. Giustamente.

For. Però l'uomo politico non lo troveremo certo come un allevatore d'individui, a guisa d'un bifolco o d'un palafreniere, ma somigliante piuttosto al mandriano di cavalli e di buoi.

So. giov. Pare che sia proprio così, ora che l'hai detto.

For. Ebbene, dell'allevamento di animali quello di molti insieme non lo chiamiamo suppergiù allevamento di gregge o allevamento in comune?

So. giov. < Indifferentemente, come > capiti nel discorso.

VI. *For.* Benone, Socrate; e se ti guarderai dall'impuntarti sui nomi, apparirai nella vecchiezza più ricco di senno[13]. Ora intanto sarà bene fare come tu consigli; e quanto all'arte d'allevare gregge sai tu pensare in che modo qualcuno, dopo d'aver dimostrato che è doppia, possa far sì che ciò che ora si cerca nel doppio, si cerchi poi nella metà?

So. giov. Farò del mio meglio. A me infatti pare che altro sia l'allevamento degli uomini ed altro invece quello delle bestie.

For. Hai distinto proprio con la maggiore prontezza e bravura. Però facciamo il possibile di non cascarci una seconda volta.

So. giov. In che?

For. < In questo >: di levar via una sola particella in confronto di altre grandi e molte, e senza che questa costituisca nemmeno una specie. Anche la parte deve costituire una specie. Giacché è pure una gran bella cosa separare immediatamente dal resto quel che si cerca, purché ciò stia bene; come poc'anzi tu, nella fiducia d'avere nelle tue mani la divisione, hai costretto il ragionamento ad affrettare il passo, per averlo visto incamminato verso gli uomini[14]. Senonché, caro mio, lo spezzettare non è senza rischio; più sicuro invece è proceder tagliando per il mezzo, e più facilmente uno può imbattersi nelle idee. E questo è della maggiore importanza nelle ricerche.

So. giov. Codesto, ospite, in che senso lo dici?

For. Bisogna ch'io mi sforzi di parlare ancora più chiaro per la simpatia che m'ispira la tua indole, Socrate. Ora, in verità, dimostrar questo punto[15] in modo esauriente, è impossibile; tuttavia convien provarsi a spingere più avanti, sia pure di poco, il ragionamento, con lo scopo di chiarirlo meglio.

So. giov. Che cosa dunque dicevi che noi nel dividere non abbiamo poc'anzi fatto come avremmo dovuto?

For. Questo, per esempio: come se qualcuno, messosi a dividere in due il genere umano, lo dividesse come lo spartiscono i più de' nostri compaesani i quali, distaccando come un'unità la stirpe ellenica da tutte le altre, a tutte queste altre nazioni insieme, infinite di numero, non commiste tra loro ed incapaci d'intendersi scambievolmente parlando; perché con un unico appellativo le chiamano barbari, per quest'unico appellativo s'immaginano che sieno un'unica razza[13]. < Allo stesso modo > uno a sua volta può credere di dividere il numero in due specie, tagliando via dal totale < il > diecimila, come una specie a parte; e dopo d'avere imposto un sol nome a tutto il resto, per tale appellativo anche stimasse che questo, al difuori di quello, divenisse un'altra unica specie. Ora meglio, credo, ed anche più secondo specie potrebbe dividere in due, se il numero lo tagliasse in pari e dispari; e, daccapo, il genere umano in maschio e femmina; e i Lidi o i Frigi o altri li staccasse per opporli a tutti gli altri allora soltanto, quando nel dividere non riuscisse più a trovar due cose che fossero ciascuna ad un tempo e specie e parte.

VII. *So. giov.* Benissimo. Ma, ospite, questo proprio: come, cioè, non sieno la stessa cosa, ma diverse l'una dall'altra, la specie e la parte; in che modo potremmo conoscerlo con più chiarezza?

For. O il migliore degli uomini, Socrate, non m'imponi un compito dappoco. Noi finora siamo andati vagando per una via più lunga del necessario, lontano dall'argomento propostoci; e tu vuoi farci divagare anche più. Per ora intanto, com'è naturale, torniamo sui nostri passi; e codesto punto lo ripiglieremo a comodo, rimettendoci sulla sua traccia. Però, ad ogni modo, tieni ben presente questo: che tu non creda mai di aver sentito da me che io abbia fatto precisamente codesta distinzione.

So. giov. Quale?

For. Che specie e parte sieno diverse l'una dall'altra.

So. giov. E perché?

For. Perché, quando di qualche cosa ci sia una specie, è necessario che essa sia anche parte della cosa di cui si dica essere specie; ma che poi la parte sia specie, non è punto necessario. In questo senso, Socrate, e non in quello di' sempre che sieno da intendere le mie parole.

So. giov. Sta bene.

For. Ed ora dimmi quello che ne segue.

So. giov. Che cosa?

For. Quello da cui divagando siamo stati condotti fin qui. Perché io credo che ciò sia avvenuto appunto lì, dove tu, interrogato come si dovesse dividere l'arte di allevare le gregge, hai risposto con molta prontezza che ci sono due specie d'animali, l'una umana, l'altra, < anch'essa > unica, di tutte le rimanenti bestie insieme.

So. giov. È vero.

For. A me, almeno, è parso allora che tu, levandone via una parte, avessi in mente di lasciar poi per tutti gli altri animali una specie unica, giacché li nominavi tutti con lo stesso nome, avendoli chiamati bestie.

So. giov. Ed era difatti così.

For. Però quanto a ciò, o gran valentuomo, se c'è mai qualche altro animale inteligente, come par che sia la specie delle gru[17], o qualche altra siffatta, che assegna i nomi allo stesso modo che fai tu pure; esso, probabilmente dopo d'aver contrapposto, come una specie unica, le gru agli altri animali ed esaltato se stesso, e dopo d'aver conglobato insieme tutti gli altri compresi gli uomini, non li chiamerebbe forse diver-

samente che bestie. Ebbene, quanto a noi cerchiamo di guardarci con ogni cura da questi e simili errori.

So. giov. E come?

For. Non dividendo tutto il genere degli animali, per incorrere meno in questo pericolo.

So. giov. Difatti, non ce n'è punto bisogno.

For. Eppure anche allora s'era sbagliato in codesto punto.

So. giov. Come mai?

For. Dell'arte conoscitiva tutta la parte dispositiva ci pareva che in qualche modo rientrasse nell'allevamento degli animali, < degli animali > da mandra, si capisce; non è così?

So. giov. Sì.

For. E perciò fin d'allora tutti gli animali s'intendevano divisi in mansueti e selvatici; giacché quelli, che per natura son capaci d'esser mansuefatti, si chiamano domestici, e quelli che vi resistono, selvatici.

So. giov. Egregiamente.

For. Ora, la scienza, di cui andiamo a caccia, era ed è relativa agli animali domestici, da cercarsi però negli allievi delle mandre.

So. giov. Sì.

For. Non dividiamo dunque, come allora, guardando a tutti gli animali, e neanche affrettandoci per giunger subito all'arte politica; perché questo ci ha fatto incorrere nel caso del proverbio [18].

So. giov. Quale?

For. Che per non essere andati adagio nel dividere ne siamo venuti a capo più tardi.

So. giov. E ben ci sta, ospite.

VIII. *For.* E sia pure. Di nuovo dunque ingegniamoci di dividere dal principio l'arte dell'allevare in comune; giacché forse anche questo, a cui tu aspiri, il discorso medesimo, allorché sia condotto a termine, te lo chiarirà meglio. E dimmi...

So. giov. Che cosa?

For. Questo: se hai più volte da altri udito — giacché ben so che a te non è mai accaduto di vedere gli addomesticamenti dei pesci nel Nilo e di quelli degli stagni reali; perché di quelli delle fontane puoi forse averne avuta esperienza.

So. giov. Sicuro; e questi li ho visti, e di quelli ho udito da molti.

For. E di allevamenti d'oche e di gru, anche se non hai girato per le pianure della Tessaglia, hai certo sentito parlare, e credi che ci sieno.

So. giov. Perché no?

For. Ora, tutto questo te l'ho domandato, perché dell'allevamento degli animali gregali ce n'è uno per quelli che vivono in acqua e un altro per quelli che camminano in terra.

So. giov. Così è difatti.

For. E non par dunque anche a te che la scienza dell'allevamento in comune sia da bipartire così: attribuendo rispettivamente a ciascun d'essi la parte che gli è propria, chiamando l'una allevamento nell'umido, l'altra allevamento nel secco?

So. giov. A me sì.

For. E così certo anche la scienza regia non cercheremo a quale delle due arti appartenga; giacché è chiaro ad ognuno.

So. giov. E come no?

For. Ed ognuno poi saprà dividere la specie secca dell'allevamento gregale.

So. giov. E come?

For. Distinguendo gli animali che volano da quelli che camminano.

So. giov. Verissimo.

For. E che poi? Che la scienza politica riguardi animali che camminano, sarà forse oggetto d'indagine? O non credi tu, per così dire, che anche il più sciocco opinerebbe così?

So. giov. Io sì.

For. E l'allevamento degli animali che camminano, come poc'anzi il numero, bisogna far vedere che si può dividere in due.

So. giov. È chiaro.

For. Ebbene, verso quella parte a cui ci s'è incamminato il discorso, pare a me di veder tendere due vie: l'una più spedita, che separa una parte piccola rispetto ad una grande; l'altra che, come dianzi dicevamo doversi tagliare

possibilmente per il mezzo, risponde meglio a questo precetto, ma però è più lunga. Possiamo dunque metterci per qualunque delle due vorremo.

So. giov. E che? Per tutt'e due non è possibile?

For. Per tutt'e due insieme? O che bel tipo! Ma per ciascuna a sua volta evidentemente è possibile.

So. giov. Ebbene, quanto a me, io preferisco di batterle entrambe, una per volta.

For. Ed è facile, perché quel che resta è ben poco; da principio invece, ed anche a metà strada, la tua pretesa poteva riuscirci difficile. Ma ora, poiché ti piace così, andiamo prima per la più lunga; giacché, essendo più freschi, la percorreremo più agevolmente. Bada perciò alla divisione.

So. giov. Di' pure.

IX. *For.* Quelli che camminano tra' nostri animali domestici, quanti vanno a torma, si presentano per natura divisi in due schiere.

So. giov. Per natura, come?

For. Per essere da natura gli uni senza corna, gli altri cornuti.

So. giov. È chiaro.

For. Ora, l'arte di allevare gli animali che camminano, dividila in due e distribuiscila all'una e all'altra parte, valendoti del ragionamento soltanto[19]; perché se volessi dare un nome a ciascuna delle due parti, la cosa ti metterebbe in un imbroglio maggiore del necessario.

So. giov. E allora come bisogna dire?

For. Così: che della scienza di allevare gli animali che camminano, divisa in due parti, l'una è da attribuire alla sezione cornuta della greggia, l'altra a quella senza corna.

So. giov. Sia dunque detto a codesto modo; giacché così è chiarito proprio quanto basta.

For. E certo il re a sua volta ci appare manifestamente come uno che pascoli una greggia d'animali privi di corna.

So. giov. E come non sarebbe chiaro?

For. Ebbene, spezziamo questa, e proviamoci poi a dare a lui ciò che ne risulta.

So. giov. Appunto.

For. E vuoi tu dividerla <tenendo conto> dell'unghia fessa e dell'unghia compatta? o della generazione promiscua e della generazione esclusiva? Giacché, credo, tu intendi.

So. giov. Che cosa?

For. Che cavalli ed asini sono per natura atti a generare gli uni dagli altri.

So. giov. Sì.

For. Mentre, quanto alla rimanente greggia degli animali domestici <che ha fronte> liscia, l'una razza non si accoppia con l'altra.

So. giov. Come no?

For. E che? L'uomo politico si vede aver cura... di quale delle due specie? di quella a generazione promiscua o di quella a generazione esclusiva?

So. giov. Evidentemente, di quella a generazione esclusiva.

For. E però questa al pari delle precedenti, com'è naturale, ci bisogna scinderla in due.

So. giov. Bisogna senza dubbio.

For. E così il genere animale, quanto ce n'è domestico e vivente in gregge, ad eccezione di due specie, lo abbiamo già sminuzzato quasi tutto; giacché la razza dei cani non merita d'essere annoverata tra gli allievi della mandra[20].

So. giov. No, di sicuro. Ma queste due specie poi in che senso le divideremo?

For. In quel senso in cui è anche giusto che dividiate Teeteto e tu, poiché tutti e due v'intendete di geometria.

So. giov. In quale?

For. Nel senso appunto della diagonale, e poi, daccapo, nella diagonale della diagonale.

So. giov. Come hai detto?

For. La natura che il genere umano possiede, quanto al camminare ha forse carattere diverso dalla diagonale che è radice d'un quadrato di due piedi?[21].

So. giov. Non certo diverso.

For. E senza dubbio la natura del genere rimanente è, viceversa, in poten-

za la diagonale della nostra diagonale, se consta di due volte due piedi.

So. giov. E come no? Ora capisco abbastanza ciò che vuoi dire.

For. Ebbene, oltre a ciò non vediamo, Socrate, come in queste divisioni ci sia occorsa di nuovo un'altra di quelle cose che si citano come le più atte a destare il riso?

So. giov. E quale?

For. Il nostro genere umano fu dalla sorte destinato ad entrare in concorrenza con quel genere di esseri che è il più semplice ed insieme il più facile < a dominarsi > di tutti[22].

So. giov. E vedo che c'è accaduto anche in modo assai strano.

For. E che poi? Non è naturale che il più lento arrivi ultimo?

So. giov. Sì, questo è sicuro.

For. E non pensiamo poi altresì che il re fa una figura anche più ridicola correndo insieme con la sua greggia, e in questa corsa gareggiando con quello tra gli uomini che dal canto suo s'è più di tutti allenato alla vita semplice?[23].

So. giov. Senz'alcun dubbio.

For. Giacché ora, Socrate, è più evidente ciò che s'è detto allora nella ricerca del sofista.

So. giov. E che cosa?

For. Che un cosiffatto metodo di ragionare non fa nessun maggior conto di ciò che è più o men dignitoso, né spregia ciò che è più piccolo in confronto di ciò che è più grande; ma sempre per la propria via fila diritto verso la verità assoluta.

So. giov. È naturale.

For. Dopo ciò dunque, affinché tu non mi prevenga chiedendomi quale sia allora la via più breve < a cui accennavo > per giungere alla definizione del re, vuoi che ti preceda io stesso?

So. giov. Molto volentieri.

For. Orbene, io dico che allora conveniva subito distinguere il genere de' pedestri in bipede e quadrupede; e, riconosciuto che < in ciò > l'uomo si trova ancora unito dalla sorte soltanto coi volatili, dividere nuovamente la greggia bipede in nuda e pennuta[24]; e così, divisa questa e fin da quel momento chiarita l'arte di pascere uomini; prender l'uomo politico e regio, e, impostoglielo come auriga, affidargli le redini della città, come a colui di cui questa scienza è propria.

So. giov. Benissimo; e come d'un debito, tu m'hai reso il conto, dopo di avervi aggiunto la digressione a titolo d'interesse, e < così > averlo saldato completamente.

X. *For.* Su dunque, rifacendoci dal principio sino alla fine, ricapitoliamo il discorso circa il nome da dare all'arte dell'uomo politico.

So. giov. Ricapitoliamo dunque.

For. Ebbene, fin dal principio < dicevamo che > della scienza conoscitiva una parte, secondo noi, era la dispositiva, e di questa la parte autodispositiva è stata così detta per analogia. L'arte dell'allevare animali, < come > una non piccolissima specie, è stata a sua volta scissa dall'autodispositiva; e una specie dell'arte d'allevare animali era l'arte di allevar gregge; e di questa, daccapo, metà quella di pascere animali che camminano; da questa poi è stata in primo luogo tagliata via l'arte dell'allevare gli animali privi di corna. Di questa a sua volta la parte < da separare > deve per necessità essere intrecciata con non meno di tre fili, ove si voglia comprenderla sotto un sol nome, chiamandola scienza del pascolare una specie a generazione esclusiva. < Da ultimo > la sezione staccata da questa, la parte del pascolare uomini, unica rimasta ancora nella greggia bipede, questa è precisamente quella che si era cercata, e si chiama ad un tempo egualmente regia e politica.

So. giov. Così per l'appunto.

For. Però, Socrate, è poi vero che questo compito così, come ora hai detto, sia stato anche assolto da noi?

So. giov. Che compito?

For. Che si sia esposto in modo affatto esauriente ciò che ci eravamo proposto? O in questo soprattutto la ricerca è risultata manchevole: che il ragionamento s'è in qualche modo avvia-

to, ma non s'è però interamente compiuto?

So. giov. Come hai detto?

For. Io m'ingegnerò di chiarire ancora meglio a noi due proprio ciò che ora ho in mente.

So. giov. Di' pure.

For. Dunque delle arti concernenti la pastorizia, che poc'anzi ci sono parse molte, una era la politica, ed era cura d'una greggia determinata?

So. giov. Sì.

For. E questa il ragionamento l'ha definita, non già allevamento di cavalli o d'altre bestie, ma scienza d'allevare uomini in comune.

So. giov. Così.

XI. *For.* Consideriamo pertanto ciò che costituisce la differenza tra gli altri pastori tutti ed i re.

So. giov. Che cosa?

For. Se in competizione con gli altri <pastori> c'è chi, portando il nome di un'altra arte, asserisca e presuma di cooperare in comune con qualcuno di loro nell'allevamento della greggia.

So. giov. Come dici?

For. Per esempio, i mercanti, gli agricoltori, i panettieri tutti, e oltre a questi i maestri di ginnastica e la classe dei medici, sai bene che ai pastori di gregge umane, a cui abbiamo dato il nome d'uomini politici; tutti costoro contrasterebbero con ogni argomento, <sostenendo> che sono essi piuttosto che curano l'allevamento degli uomini, e non solo delle gregge umane, ma anche quello dei loro governanti?

So. giov. E non trovi che direbbero bene?

For. Forse; ma questo lo vedremo <in seguito>. Intanto però quest'altro noi lo sappiamo: che a un bifolco nessuno muoverà mai contestazioni su nessuno di codesti punti, ma il bovaro è lui nutritore della greggia, lui medico, lui, direi, paraninfo; e pe' parti e per le gravidanze è il solo esperto d'ostetricia. Aggiungi che, in fatto di giochi e di musica, per quel tanto che i suoi allievi sono per natura capaci di gustarne, nessun altro meglio di lui sa confortarli e, blandendoli, ammansirli, trattando nel miglior modo possibile, sia con strumenti sia con la sola bocca, quel genere di musica che più si confà alla propria greggia. E così anche per gli altri pastori il costume è lo stesso. Non è così?

So. giov. Così proprio.

For. Come dunque il nostro discorso intorno al re potrà sembrare diritto e sincero, quando lo poniamo unico pastore e nutritore della greggia umana, trascegliendolo di mezzo ai mille altri che gliene contendono il vanto?

So. giov. In nessun modo.

For. Sicché poco fa temevamo a ragione sospettando di avere forse nel discorrere colto, sì, una certa forma di regalità, ma non esser ancora riusciti a delineare con precisione l'uomo politico <e non potervi riuscire> fino a che, eliminati quanti si affollano intorno a lui e presumono d'essergli compagni nell'arte del pascolo, e separatolo da essi, non potremo presentarlo schietto e da solo.

So. giov. È giustissimo infatti.

For. Questo è dunque, Socrate, ciò che dobbiamo fare, se proprio sul finire non vogliamo far vergogna al nostro ragionamento.

So. giov. Ma è ciò che non bisogna permettere in alcun modo.

XII. *For.* Di nuovo dunque è necessario rifarci da un altro principio e procedere per una via diversa.

So. giov. E quale?

For. Mescolandovi, sto per dire, una facezia; giacché dobbiamo servirci di un lungo tratto d'un gran mito, e poi, come prima, togliendo via sempre parte da parte, giungere alla vetta che si cerca. Dobbiamo dunque farlo?

So. giov. Indubbiamente.

For. Ma tu presta bene attenzione al mio mito, come i ragazzi; ché non son certo molti anni da che hai rinunziato ai giochi della fanciullezza.

So. giov. Di' pure.

For. Ci sono state dunque, e ancora ci saranno, tante e tante cose meravigliose di quelle che ci furono traman-

date ab antico; e famoso, tra le altre, è il prodigio che si narra a proposito della lite fra Atreo e Tieste. Devi infatti averne sentito parlare, e ricorderai quel che dicono fosse avvenuto allora.

So. giov. Tu vuoi forse accennare al prodigio dell'agnello d'oro[25].

For. A questo no, ma all'inversione del tramonto e del sorgere del sole e degli altri astri: come, cioè, donde sorgono ora, lì allora tramontassero, mentre sorgevano invece dal punto opposto; e come allora, la divinità, rendendo testimonianza ad Atreo, mutasse quello stato di cose nella forma presente.

So. giov. Difatti, si racconta anche questo.

For. E così anche del regno che tenne Crono abbiamo udito da molti.

So. giov. Anzi da moltissimi.

For. E che poi? Che quei primi uomini nascessero dalla terra e non si generassero gli uni dagli altri, < non lo hai anche sentito dire >?

So. giov. Anche questa, certo, è una delle storie che si raccontano ab antico.

For. Orbene queste cose derivano tutte quante dallo stesso caso; ed oltre a queste, infinite altre anche più meravigliose di queste; senonché per il gran tempo trascorso di talune s'è perso il ricordo, ed altre si narrano in modo frammentario, ciascuna da sé, senz'alcun nesso tra loro. Del caso poi, che fu cagione di tutti questi effetti, nessuno ha discorso, e bisogna esporlo ora; giacché, quando sia narrato, servirà a porre in chiaro la figura del re.

So. giov. Hai detto benissimo. Ed ora parla, senza trascurar nulla.

XIII. *For.* Sta' dunque a sentire. Giacché questo universo talvolta Iddio stesso lo guida nel suo cammino e nel suo girare, talvolta invece lo lascia libero, allorché i periodi del tempo, che gli è assegnato, abbiano raggiunto la loro misura; ed esso di per se stesso riprende a girare in senso contrario, come essere vivente ch'egli è e dotato d'intelligenza per opera di colui che lo costituì dall'origine. E questo suo tornare indietro gli è necessariamente connaturato per la seguente ragione.

So. giov. E quale?

For. Durar nell'identico stato, nelle identiche relazioni ed essere identico sempre si addice soltanto alle cose più divine tra tutte, laddove la natura del corpo non è di quest'ordine. Ora, ciò a cui abbiamo dato nome di cielo e di mondo ottenne molti e magnifici doni da chi lo generò; ma, ad ogni modo, è partecipe anche di corpo; cosicché, se per esso divenire esente da mutazioni era addirittura impossibile, nondimeno, per quanto gli è dato, come può meglio si muove d'un solo movimento nello stesso luogo ed allo stesso modo. Perciò ebbe in sorte di rifare il suo giro in senso inverso, come la più piccola mutazione possibile del suo proprio moto. Senonché il volgere sempre se stesso di per sé non è forse concesso ad alcuno, fuorché a colui che a sua volta è guida di tutte le cose che son mosse; ma a costui muovere talora per un verso e poi, daccapo, pel verso contrario, non è lecito. Per tutto ciò dunque né convien dire che il mondo stesso si volga sempre da sé, né, viceversa, che sia sempre interamente volto dalla divinità in due direzioni opposte; né, daccapo, che lo volgano due iddii animati da un pensiero avverso tra loro; ma che, come fu detto or ora, ed è la sola possibilità che resta, talora sia diretto da un'altra causa divina, riacquistando il vivere e ottenendo dal demiurgo un'immortalità che si rinnova[26]; e talora, quando sia lasciato libero, vada esso stesso da sé, abbandonato nel momento opportuno in siffatta condizione, da poter camminare indietro per molte miriadi di giri, perché, grandissimo, com'è, ed equilibratissimo, gira su un piede piccolissimo.

So. giov. Mi pare che tutto ciò che hai esposto sia detto in realtà con molta verosimiglianza.

XIV. *For.* Sicché, riflettendoci, da ciò che s'è detto cerchiamo d'intendere

quale sia quel caso che affermavamo esser cagione di tutte queste meraviglie. Ed è in sostanza questo...

So. giov. Quale?

For. L'andare il moto dell'universo talvolta nel senso in cui gira ora, e talvolta in senso opposto.

So. giov. E come?

For. Questa inversione dobbiamo considerarla come il maggiore e il più perfetto di tutti i rivolgimenti che avvengono nel cielo.

So. giov. È ovvio.

For. E grandissime quindi dobbiamo ritenere che sieno le mutazioni che allora avvengono in noi abitanti al didentro di esso.

So. giov. Ovvio anche questo.

For. Ora, mutazioni grandi e molte e d'ogni specie, ove concorrano insieme, non sappiamo noi forse che la natura degli esseri viventi le sopporta con difficoltà?

So. giov. E come no?

For. E però allora non solo avvengono distruzioni grandissime degli altri animali, ma anche del genere umano in particolare non sopravvive che poco. E su' superstiti si accumulano molti altri casi meravigliosi e nuovi, ma il più grave è questo, ed è conseguenza dell'inversione nel moto dell'universo, allorquando si verifica il rivolgimento contrario a quello che è stabilito ora.

So. giov. E qual è?

For. In primo luogo < allora > quell'età, che ciascuno dei viventi aveva, si fermava per tutti, e tutto quanto era mortale cessava immediatamente dal procedere verso un'apparenza di maggiore vecchiezza; e, cambiando di bel nuovo direzione in senso contrario, ridiveniva come per natura più giovane e più molle. I capelli bianchi de' più anziani annerivano; e a lor volta di quelli che avevano barba le guance, lisciandosi, restituivano ciascuno alla passata freschezza; e i corpi degli adolescenti, ritornando glabri e più piccoli a misura che passavano i giorni e le notti, riprendevano via via la natura del neonato, assimilandoglisi e nell'anima e nel corpo; dopo di che, consumandosi interamente, scomparivano addirittura. Così pure il cadavere di quelli, che a quel tempo finivano di morte violenta, soggetto a tutti i medesimi effetti, ben presto in pochi dì si disfaceva e spariva.

XV. *So. gio.* E qual era allora, ospite, la generazione dei viventi? e in che modo si generavano gli uni dagli altri?

For. È chiaro, Socrate, che nella natura di allora la generazione degli uni dagli altri non aveva luogo; e quella razza di terrigeni, che si dice esserci stata una volta, era appunto questa: la < stirpe > che a quel tempo rigermogliò dalla terra, e viveva nel ricordo dei nostri progenitori più antichi, i quali in sul finire di quel primo rivolgimento toccarono il periodo che seguì e nacquero all'inizio di questo; giacché furon costoro che si fecero a noi banditori di questi racconti, a' quali ora da molti si nega fede, senza una buona ragione. Conviene infatti, io credo, riflettere a ciò che ne consegue. Perché con l'andare dei vecchi verso la natura della fanciullezza ne segue che, viceversa, dai morti e giacenti sotterra altri, in quel mondo di là, ricostituendosi e rinascendo alla vita, seguano il rivolgimento della generazione che si girava in senso opposto; e che coloro i quali, giusta questa ragione, dalla terra necessariamente nascevano, abbiano avuto così il loro nome di terrigeni ed il loro perché, quanti almeno di loro un dio non trasferì ad altra sorte.

So. giov. Difatti, è proprio questo ciò che consegue a quel che prima si è detto. Ma quel tenore di vita, che tu asserisci esserci stato sotto la signoria di Crono, aveva luogo in quei rivolgimenti d'allora, o in questi nostri? Poiché la conversione degli astri e del sole evidentemente accade tanto dall'un moto all'altro, quanto viceversa.

For. Hai seguito a meraviglia il mio discorso. Orbene, ciò che domandavi sul prodursi ogni cosa spontaneamente per gli uomini, non si convien punto al moto qual è ora in atto; ma era anch'esso proprio di quello anteriore. Giacché

allora in primo luogo Iddio stesso curava e governava tutto intero quel moto circolare, mentre poi allo stesso modo, regione per regione, tutte le parti del mondo erano distribuite sotto il governo di < singoli > dei. E così pure gli animali secondo le razze e le gregge, come pastori divini se le eran divise de' demoni, ciascuno bastevole ad ogni bisogno di quella singola greggia ch'e' pascolava; cosicché né v'era nulla di selvatico, né si divoravan l'un l'altro, e guerra o discordia non era in nessun modo tra loro; e ci sarebbero a dire tante e tante altre cose che conseguivano da un ordinamento siffatto. Ciò che poi si racconta della vita facile e spontanea degli uomini, si dice per questo: Iddio li governava, sopraintendendo egli stesso, così come ora gli uomini, che sono una specie d'animali diversa e più divina, ne governano altre da meno di loro; e poiché il dio stesso li reggeva, non v'erano costituzioni, e non possedevano nemmeno né mogli né figli; perché rinascevano tutti dalla terra, senza nessun ricordo degli eventi anteriori. Senonché, mentre mancavano di tutto questo, avevano però frutti copiosi e dagli alberi e da molte altre piante, non ottenuti per mezzo dell'agricoltura, ma perché la terra spontaneamente li produceva. E nudi e senza coperte vivevano per lo più all'aria libera, giacché le stagioni erano temperate in guisa da non riuscir loro moleste, e i loro giacigli erano soffici, perché la terra germogliava erba abbondante. Ecco, Socrate, qual era la vita sotto il governo di Crono; quale poi sia questa che si dice sotto il governo di Zeus, questa d'ora, per esserne tu stesso testimone la conosci. E potresti e vorresti giudicare quale delle due sia la più felice?

So. giov. Oh, no!

For. E vuoi perciò che in qualche modo te lo decida io?

So. giov. Volentierissimo.

XVI. *For.* Ebbene, se codesti alunni di Crono, che avevano tanto agio e facilità di poter ragionare non solo con gli uomini, ma anche con le bestie[27], si servivano di tutti questi vantaggi per filosofare, conversando e con le bestie e tra loro, e cercando d'appurare da ogni natura se qualcuna, fornita d'un proprio potere, sentisse a preferenza delle altre ciò che conferisce ad arricchire l'intelligenza; si può facilmente giudicare che quelli d'allora, quanto a felicità, superavano infinitamente questi d'ora. Ma se, rimpinzati a sazietà di cibi e di bevande, discorrevano tra loro e con le bestie di cose [favolose], quali eziandio ora si raccontano di loro, anche in tal caso, per dirti chiara la mia opinione, il giudizio è molto facile. Ad ogni modo, questo punto lasciamolo pure in sospeso, fino a che non ci appaia qualche testimone capace d'informarci, se quelli d'allora avevano il cuore alle scienze ed all'utilità dei discorsi; e parliamo intanto di ciò per cui abbiamo ridestato questo mito, affinché dopo si possa venire a capo di quel che segue. — Difatti, poiché questo periodo ebbe il suo compimento, e bisognava che la mutazione avvenisse, e già anche tutta la stirpe terrigena si era consumata, perché ciascun'anima, caduta in terra come seme, aveva pagato il suo debito di tutte le incarnazioni che erano preordinate per essa[28]; in quel preciso momento il nocchiero dell'universo, lasciato, per così dire, il manubrio del timone, si ritirò nella propria specola; e il mondo fu daccapo rivolto indietro dal destino nonché da quell'impulso che era connaturato in esso. Ed allora tutti gli dei, che nei singoli luoghi dividevano il comando col demone supremo, conosciuto appena un tale avvenimento, sciolsero a loro volta dalla propria cura le parti del mondo. E questo, volgendosi indietro, < sospinto > in due direzioni contrarie dal moto che cominciava e da quello che finiva, in quest'urto produsse in se medesimo uno scotimento grande e cagionò di nuovo un'altra distruzione d'ogni sorta di viventi. Ma dopo ciò, trascorso un tempo adeguato, il mondo, cessando oramai dagli sconvolgimenti e dal tumulto e dai tremuo-

ti, ricomposto in calma, si mosse ordinato nel proprio corso abituale, avendo egli medesimo cura e dominio e sulle proprie cose e su se stesso, memore, per quanto poteva, degl'insegnamenti del padre e demiurgo. E dapprima vi si atteneva più scrupolosamente, da ultimo più fiaccamente; del che gli era cagione l'elemento corporeo della sua compagine, insito nella sua originaria natura, partecipe, com'era, di molto disordine, prima d'arrivare all'ordine presente. Giacché a colui che lo compose, < il mondo > deve il possesso di quanto ha di bello; ma dalla sua precedente condizione[29], quanto di male e d'ingiusto si genera nell'universo, tutto questo ed egli stesso lo ha da essa e lo riproduce negli esseri viventi. Allorché dunque sotto < la guida > del timoniere nutriva questi viventi che portava in sé, trascurabili erano i mali e grandi i beni che partoriva; separandosi invece da lui, durante il tempo immediatamente prossimo a questa sua messa in libertà tutto compie sempre nel miglior modo possibile; ma col trascorrere del tempo e con l'ingenerarsi in lui dell'oblio, sempre più predomina la condizione dell'antico disordine, finché da ultimo < questa > fiorisce addirittura; ond'egli, commischiando in sé piccoli beni ed una larga mistura de' contrari, incorre nel rischio d'andare in rovina ed egli stesso e le cose che sono in lui. Perciò anche allora il dio, che lo aveva ordinato, vedendolo in difficoltà, premuroso perché, violentemente sbattuto da quella tempesta di disordine, non si sommerga, dissolto, nel pelago infinito della disuguaglianza; risedutosi al timone, dopo d'aver riparato ciò che nel giro precedente, in cui andava da solo, s'era guasto e disciolto, gli ridà ordine; e, rimettendolo sulla buona via, lo rende immortale ed immune da vecchiezza. — Questo, dunque, s'è detto a conclusione di tutto; ma a chiarire la figura del re è pur bastevole per chi lo riannodi a quel che s'è detto precedentemente. Ché, rivoltosi il mondo per la via che mena alla generazione attuale, s'arrestava daccapo anche il corso della vita e presentava fatti nuovi, opposti a quelli di prima. Giacché que' viventi, i quali per la piccolezza < a cui s'eran ridotti > erano sul punto di scomparire, crescevano, mentre i corpi, di recente nati dalla terra canuti, di nuovo, morendo, discendevano sotterra. E mutavano del pari tutte le altre cose, imitando e seguendo la sorte dell'universo; e così anche ciò, che si riferisce alle gravidanze, ai parti, all'allevamento, imitava e seguiva per necessità < l'esempio del > resto. Difatti non v'era più modo che il vivente nascesse in terra per opera d'altri elementi; ma come al mondo era stato imposto d'esser lui padrone assoluto del proprio cammino, così allo stesso modo dietro un simile impulso anche alle sue parti veniva imposto di produrre, generare e nutrire < ogni cosa >, per quanto era possibile, da loro stesse. — Ed ora eccoci di già proprio al punto, in vista del quale tutto il nostro discorso ha preso le mosse. Giacché, se intorno agli altri animali ci sarebbe da discorrer molto ed a lungo, da quali < condizioni > e per quali cause ciascuno si fosse mutato; intorno agli uomini si può dire qualcosa di più breve e meglio a proposito. Poiché, diserti della cura del demone che ci possedeva e custodiva; per essersi a lor volta inselvatichita la maggior parte degli animali, quanti erano di natura cattiva, gli uomini, divenuti essi medesimi deboli ed indifesi, erano sbranati da quelli, e per giunta in quei primi tempi non avevano né mezzi né arti, in quanto l'alimento spontaneo era venuto lor meno, ed essi non sapevano ancora procacciarselo, per non esservi prima nessuna necessità che ve li costringesse. Per tutte queste ragioni erano in gravi difficoltà. E però quelli, che ab antico son detti doni degli dei, ci furono donati con l'insegnamento e la disciplina indispensabile: il fuoco da Prometeo, le arti da Efesto e dalla sua compagna d'arti < Atena >, e poi anche i semi e le piante da altri[30]. E così tutte quante le cose, che han concorso a provvedere alla vita umana, di qui

trassero origine, dal dì che da parte degli dei cessò, come si è detto or ora, quella loro cura per gli uomini, e bisognò che questi da sé si costituissero un tenore di vita ed una cura <di loro medesimi> a somiglianza dell'universo, che noi, imitando e seguendo per tutta la distesa del tempo, come allora a quel modo, così ora a questo viviamo e nasciamo. — E, circa il mito, si faccia qui punto; ma cerchiamo di metterlo a profitto per vedere quanto erravamo nel discorso precedente, rappresentandoci, come avevamo fatto, l'uomo regio e politico.

XVII. *So. giov.* Come dunque e in che misura dici tu che ci sia occorso d'errare?

For. Abbastanza lieve in un certo senso, ma in un altro assai grave e di gran lunga maggiore e più che non mi paresse allora [31].

So. giov. O come?

For. In quanto che, domandati del re e del politico secondo il giro presente del mondo e la presente generazione, noi invece abbiamo additato quello che durante il periodo contrario era pastore della greggia umana d'allora, e, <peggio>, un dio in cambio d'un mortale; e così siamo andati, e molto, fuori di strada. In quanto poi ad averlo presentato come reggitore di tutta intera la città, senza per altro avere esposto in che modo; con questo, daccapo, s'è detto cosa vera, ma non tutto e nemmeno chiaramente; e perciò anche in questo caso l'errore nostro è stato men grave che in quello.

So. giov. È vero.

For. Dobbiamo dunque, se non erro, definire prima il modo di regger lo Stato per poter poi aspettarci d'aver così compiutamente definito l'uomo politico.

So. giov. Benissimo.

For. Questa è dunque la ragione per la quale abbiamo addotto anche il mito, affinché ci dimostrasse come all'allevamento d'una greggia non solo tutti presumono di contribuire insieme con l'uomo che ora si cerca, ma potessimo anche discernere in modo più evidente appunto <la figura di> colui a cui solo si addice, sull'esempio dei pastori e dei mandriani, poiché ha cura dell'allevamento umano, di meritar <l'onore di> questo titolo.

So. giov. Giustamente.

For. Ora io credo, Socrate, che questa figura del pastore divino sia troppo augusta per esser paragonata col re; e che al dì d'oggi gli uomini politici di qui sieno ben più simili per natura ai sudditi e più vicini a costoro pel modo come sono educati ed allevati.

So. giov. Senza dubbio.

For. Bisogna per altro esaminarli né più né meno, o che per natura sieno così, o che sieno a quell'altro modo.

So. giov. E come no?

For. Rifacciamo dunque la via a questo modo qui. Giacché quell'arte che abbiamo detta autodispositiva rispetto agli animali, <arte> che non li governa singolarmente, ma collettivamente, e la dicemmo subito allora arte di allevar gregge... Te ne ricordi, non è vero?

So. giov. Sì.

For. Ebbene, su questa in qualche modo eravamo caduti in errore; poiché l'uomo politico non l'abbiamo in essa punto compreso e neppur nominato; anzi per via di quella denominazione ci è sfuggito, senza che ce ne fossimo accorti.

So. giov. Come?

For. Allevare ciascuno le proprie gregge è in un certo senso comune a tutti gli altri pastori, non però all'uomo politico, e tuttavia gliene abbiamo apposto il vocabolo, mentre si doveva apporgliene uno che fosse comune a tutti.

So. giov. È vero, purché per avventura ci sia.

For. E come, per esempio, il prestar servigi non sarebbe qualcosa di comune a tutti, senza specificare se si tratti di allevamento o di qualche altra azione particolare? Se invece l'avessimo chiamata arte di governare la greggia o di provvedere ai suoi bisogni o anche d'averne cura; con questa denominazione generica potevamo involgervi anche il politico insieme con gli altri, poiché

era questo ciò che il ragionamento esigeva.

XVIII. *So. giov.* Perfettamente. Ma, daccapo, la distinzione che seguiva, come avrebbe potuto aver luogo?

For. Se, allo stesso modo come prima distinguevamo l'arte di allevare le gregge rispetto ai camminanti ed agl'implumi ed ai non promiscui e senza corna, secondo queste medesime differenze avessimo, credo, distinto anche il governo delle gregge; avremmo potuto comprendere egualmente nella nostra definizione così la potestà regia d'ora come quella del tempo di Crono.

So. giov. Pare; tuttavia aspetto ancora di sentire ciò che ne segue.

For. È chiaro che, quando le si fosse dato questo nome di arte del governare le gregge, non ci sarebbe potuto accader mai che alcuni impugnassero che ciò non sia neppure addirittura un prendersi cura, come allora giustamente s'impugnò che in noi[32] non vi fosse nessun'arte degna di questo appellativo di allevatrice; e che, ove mai ve ne fosse qualcuna, questa si addicesse prima e meglio a molti altri, piuttosto che a qualcuno dei re.

So. giov. Giustissimo.

For. Ma cura di tutta intera la comunità umana nessun'altra arte potrebbe pretendere di dirsi, meglio e prima dell'arte regia e dominatrice di tutti gli uomini.

So. giov. Dici benissimo.

For. Ma dopo ciò, Socrate, non riflettiamo che proprio in sul concludere abbiamo commesso daccapo un grosso errore?

So. giov. Quale?

For. Questo: che se anche fossimo stati persuasi che ci fosse ad ogni modo un'arte alimentatrice della greggia bipede, non per ciò si sarebbe dovuto chiamarla senz'altro regia e politica, quasi che l'avessimo perfettamente definita.

So. giov. E perché?

For. < Perché > innanzi tutto, come dicevamo, bisognava mutarle il nome, tirandolo piuttosto alla c u r a che al n u t r i m e n t o, e poi dividere quest'arte; giacché potrebbe ammettere ancora non piccole sezioni.

So. giov. Quali?

For. In quanto, credo, avremmo potuto distinguere tra pastore divino e curatore umano.

So. giov. È giusto.

For. E di nuovo quest'arte della cura, già separata, era necessario dividerla in due.

So. giov. In che modo?

For. Distinguendo ciò che è violento da ciò che è volontario.

So. giov. E perché?

For. < Perché > anche qui, credo, prima, commettendo un errore con più leggerezza che non si dovesse, abbiamo accoppiato insieme re e tiranno, sebbene sieno differentissimi in se stessi e nel modo di reggere di ciascuno dei due.

So. giov. Vero.

For. Ma ora, di nuòvo, correggendoci, come ho detto, non divideremo in due la cura umana del governare, distinguendola in violenta e volontaria?

So. giov. Senza dubbio.

For. E chiamando tirannide il governo de' violenti, arte politica quello che è volontario e si esercita su gregge di bipedi volontariamente < soggetti >, colui che a sua volta possiede quest'arte e questa cura non dichiareremo che sia davvero e re ed uomo politico?

XIX. *So. giov.* E così probabilmente, ospite, riuscirebbe compiuta la nostra definizione dell'uomo politico.

For. Sarebbe per noi una gran bella cosa, Socrate. Però è necessario che ciò non paia solo a te, ma a me ed a te in comune. Ora invece, a parer mio, non mi sembra ancora che il re abbia per noi una figura ben definita, ma come gli scultori talvolta per la fretta inopportuna di aggiungere più e maggiori ornamenti che non sia necessario a ciascuna delle loro opere, finiscono per ritardare; anche noi ora, per dimostrare non solo prestamente, ma anche pomposamente l'errore del ritratto di prima, convinti che per il re s'avessero a trovare dei grandi esemplari, addossataci la straordinaria mole del mi-

to, siamo stati costretti ad adoperarne una parte maggiore del bisogno; e perciò ci siamo troppo a lungo diffusi nella esposizione di esso, e non abbiamo posto per nulla un fermo al racconto; ma il nostro discorso, proprio come la rappresentazione d'una figura viva, ha l'aria di avere abbastanza ben riprodotto i tratti esteriori, senz'avere per altro raggiunto ancora quel rilievo che si ottiene con le tinte e con la mescolanza dei colori. Meglio però, che non con la pittura e con qualsiasi opera manuale, qualunque figura viva si può rappresentarla con la parola e col discorso, a quelli, < s'intende >, che sieno in grado di tenervi dietro; per gli altri < è preferibile farlo > con mezzi materiali.

So. giov. Questo va bene; ma in che tu affermi che non si sia detto ancora abbastanza, spiegacelo.

For. È difficile, caro mio, non servirsi di esempi per dimostrare a sufficienza qualcuna delle cose più gravi. Giacché c'è pericolo che ciascuno di noi, sapendo ogni cosa come in sogno, ogni cosa poi ignori daccapo come sveglio.

So. giov. Che cosa intendi di dire?

For. Che ho l'aria d'aver toccato, assai poco a proposito in questo momento, ciò che accade in noi circa la conoscenza.

So. giov. E perché?

For. < Perché >, benedetto figliuolo, anche il mio esempio ha bisogno, a sua volta, d'un esempio.

So. giov. E perché? Di' pure senza che per riguardo mio tu esiti punto.

XX. *For.* Ebbene diciamolo, poiché anche tu sei pronto a seguirmi. Dei fanciulli noi, credo, sappiamo che quando appena cominciano ad esser pratici delle lettere...

So. giov. Che cosa?

For. Che le lettere, una per una, nelle sillabe più brevi e più facili le riconoscono abbastanza bene e riescono a ragionarne con precisione[33].

So. giov. E come no?

For. Ma poi su queste medesime lettere in altre sillabe si mostrano incerti, e sbagliano così nell'opinarle come nel discorrerne[34].

So. giov. Senz'alcun dubbio.

For. Ora, la via più facile e più bella di tutte per condurli a ciò che non ancora conoscono, non è forse questa qui?

So. giov. Quale?

For. Ricondurli prima a quei casi nei quali avevano rettamente opinato circa queste medesime lettere, e, dopo d'averveli ricondotti, porli accanto a quelli che non conoscono ancora; e per via di confronto mostrar loro l'omogeneità esistente nelle une come nelle altre sillabe, fino a che tutto ciò, di cui s'aveva un'opinione esatta, non sia stato ben chiarito col confronto di ciò che s'ignorava; e queste cose, quando sieno chiarite, divenendo così degli esemplari facciano in modo che ciascuno degli elementi tutti in tutte le sillabe sia denominato, quello che è diverso, come diverso dagli altri, e quello che è identico, come identico sempre all'identico modo con se stesso.

So. giov. Proprio così.

For. Questo dunque lo abbiamo compreso abbastanza bene: che allora si ha la produzione d'un esemplare, quando la stessa cosa, di cui in qualche altra cosa ben distinta s'abbia una opinione esatta, postale a fronte produca un'unica retta opinione su entrambe le cose?

So. giov. Così pare.

For. E potremmo dunque sorprenderci se la nostra anima, che per natura si trova nelle identiche condizioni rispetto agli elementi di tutte le cose[35]; talvolta, soggiogata dalla verità, in taluni di essi su ogni punto riman salda, talvolta in altri va invece a tentoni su tutto; e mentre su alcuni di essi suppergiù in certe combinazioni opina rettamente, quando invece sieno trasferiti nelle grandi e non facili sillabe della realtà, questi stessi elementi non li riconosca più?

So. giov. Oh! non c'è punto da sorprendersene.

For. Ed allora, caro mio, come si potrebbe, movendo da una opinione fal-

sa, giungere ad una sia pure piccola parte della verità e procacciarsene l'intendimento?

So. giov. È, direi, addirittura impossibile.

For. Se dunque ciò è così per natura, non usciremmo certo di tono né io né tu, se prendessimo dapprima ad esaminare la natura dell'esemplare in genere in un altro piccolo esemplare a parte, per poter poi, trasferendo donde che sia lo stesso tipo da cose minori alla figura ideale del re che è grandissima, mercé questo esempio ingegnarci di conoscere metodicamente quella che è la cura d'uno Stato, affinché il sogno ci si muti in veglia?

So. giov. È perfettamente giusto.

For. Bisogna dunque riprendere il discorso di prima: che, cioè, dal momento che sono innumerevoli quelli i quali, in gara con la specie regia, si attribuiscono il vanto della cura concernente lo Stato; è necessario eliminare tutti costoro, e lasciar solo quello; che è poi la ragione appunto per cui asserivamo d'aver bisogno d'un qualche esemplare.

So. giov. Precisamente.

XXI. *For.* Ed allora quale esemplare, che abbia una funzione identica alla politica, ma sia estremamente piccolo, le si potrebbe contrapporre per <mettersi in grado di> trovare ciò che si cerca? In nome di Zeus, Socrate, se non ne abbiamo a mano qualche altro, ma vuoi tu almeno che prescegliamo l'arte del tessere? e questa, se ti pare, non tutta? Giacché forse basterà quella de' tessuti di lana, ché probabilmente anche questa <unica> parte prescelta potrà fornirci la prova di ciò che vogliamo.

So. giov. E perché no?

For. Ed allora perché, come nei casi precedenti, tagliando parti di parti, dividevamo ciascuna scienza; <perché> anche adesso per l'arte testoria non facciamo altrettanto, e per la via più breve che ci sia possibile venendo a capo di tutte, non cerchiamo nuovamente d'arrivare a ciò che ora ci serve?

So. giov. Come dici?

For. Per risposta ti darò la spiegazione stessa della cosa.

So. giov. Tanto meglio.

For. Orbene, tutti gli oggetti che ci manifatturiamo e ci procacciamo, parte ci servono a fare qualche cosa, parte sono difese, per non patire; e delle difese, talune sono contravveleni e divini ed umani, talune ripari; e dei ripari, quelli utili in guerra sono armature, gli altri tegumenti; e dei tegumenti, taluni sono cortine, altri schermi contro il freddo ed il caldo; e degli schermi, taluni coperture, altri imbottiture; e delle imbottiture, talune coltrici o materassi, altre invoglie; e delle invoglie, talune d'un sol pezzo, altre commesse; e delle commesse, talune cucite, altre unite senza cucitura; e delle non cucite, talune fatte con filamenti di piante della terra, altre di peli; e di queste, talune incollate per mezzo di acqua e di terra, altre collegate da sé di se stesse. A queste difese e imbottiture, fatte di stoffe cucite insieme con stoffe, abbiamo dato nome di vesti; e l'arte che a preferenza si occupa delle vesti, come allora quella che si occupa della città, <della πόλις>, l'abbiamo detta politica, così anche ora questa qui dalla sua stessa operazione non la chiameremo sartoria? E non dobbiamo asserire che anche l'arte del tessere, per ciò che nella confezione delle vesti consiste la parte principale di essa, non differisce in altro, fuorché nel nome, da quest'arte sartoria, come anche lì allora l'arte regia dalla politica?

So. giov. Giustissimo.

For. Dopo ciò dobbiamo riflettere che l'arte testoria delle vesti così descritta uno potrebbe forse crederla sufficientemente descritta, ov'egli sia incapace di accorgersi che non è stata ancora distinta dalle sue prossime collaboratrici, sebbene sia stata separata da molte altre congeneri.

So. giov. Da quali altre congeneri? Dimmelo.

XXII. *For.* Non hai, si vede, seguito le mie parole; bisognerà quindi,

mi pare, tornare indietro, cominciando dalla fine. Giacché, se rifletti a < ciò che vuol dire > affinità, < ricorderai che > proprio or ora noi < dell'arte testoria > ne abbiamo già recisa una < affine >, quella della confezione delle imbottiture, distinguendo secondo che servono a mettere intorno o a metter di sotto.

So. giov. Capisco.

For. E così anche la lavorazione dei lini, degli sparti e di tutte quante le cose, che poco fa abbiamo con ragione chiamate filamenti di piante, noi l'abbiamo tutt'intera levata via; come del pari abbiamo segregato e l'arte del feltraiuolo e quella < speciale > di collegare mediante fori e cuciture, di cui l'arte del calzolaio è la parte più rilevante.

So. giov. Precisamente.

For. E così pure la manifattura delle pelli conciate per farne schermi d'un sol pezzo e l'industria delle coperture, quante e nell'arte di edificare ed in genere in quella fabbrile e nelle altre servono a proteggerci dall'irrompere delle acque; tutte insieme le abbiamo eliminate; e quante inoltre ci procacciano mezzi atti a difenderci dai furti e dalle azioni violente, le quali tutte si occupano della costruzione dei coperchi e della compaginazione delle porte, e si sono appropriate di certe parti dell'arte del falegname. E < parimenti > ne abbiamo tagliata via l'arte degli armaiuoli, che è una sezione della grande e varia arte di costruir difese; e così pure l'arte magica, concernente i contravveleni, l'abbiamo subito fin da principio eliminata tutta intera e ci siamo lasciata, come possiamo credere, soltanto quella che cercavamo: l'arte, cioè, che ci difende dalle intemperie, fabbricatrice di ripari di lana, designata col nome di testoria.

So. giov. Così pare difatti.

For. Ma con ciò, figliolo mio, non s'è detto ancora tutto. Giacché chi da principio pon mano alla confezione delle vesti fa, pare, tutto il contrario del tessere.

So. giov. E come?

For. L'operazione del tessere è, suppergiù, un intrecciare, credo.

So. giov. Sì.

For. Ma quest'altra poi un disciogliere ciò che è connesso e compresso insieme...

So. giov. Quale altra?

For. L'operazione dell'arte di chi carda. O oseremo chiamare testoria l'arte del cardare ed il cardatore quasi fosse un tessitore?

So. giov. Niente affatto.

For. E così, daccapo, quella che prepara l'ordito e la trama se uno la dice arte testoria, le dà un nome che non le spetta ed è falso.

So. giov. E come no?

For. E che poi? L'arte fullonica nel suo complesso e quella del sarto forse che non le porremo noi come cura e servigio delle vesti, o tutte queste anche le denomineremo arti testorie?

So. giov. Oh! no, certo.

For. Eppure queste, tutte quante, faranno valere i servigi che prestano per la confezione degli abiti di fronte alla funzione dell'arte testoria, concedendo bensì a questa la parte maggiore, ma arrogandosene una grande anche per sé.

So. giov. Senza dubbio.

For. Ed oltre a queste certo anche le arti costruttrici degli strumenti, per mezzo dei quali si compiono le operazioni della tessitura, convien credere che vorranno pure attribuirsi il merito d'essere < cooperatrici o > concause d'ogni tessuto.

So. giov. Perfettamente.

For. Forse che dunque il nostro discorso intorno all'arte del tessere, intorno, cioè, a quella parte che ne abbiamo prescelta, sarà sufficientemente definito, ove la designiamo come la più bella e la più grande di tutte le cure, quante se ne danno per gli abiti di lana? O diremmo bensì qualcosa di vero, non però di chiaro né di compiuto, prima d'aver risecato d'intorno ad essa anche tutte queste < altre cure >? [36].

So. giov. È giusto.

XXIII. *For.* Sicché, dopo ciò, bisogna fare come stiamo dicendo, affinché

il nostro discorso proceda con ordine?

So. giov. E come no?

For. In primo luogo dunque dobbiamo tener presente che intorno a tutte le cose che si fanno ci sono due < specie di > arti.

So. giov. E quali?

For. L'una che è concausa della produzione, l'altra che ne è addirittura la causa.

So. giov. E come?

For. Tutte quelle che non costruiscono l'oggetto stesso, ma a quante lo costruiscono preparano gli strumenti, senza i quali non potrebbe esser menato a termine mai ciò che è il compito di ciascuna delle arti; queste sono concause, e cause invece quelle che eseguono l'oggetto stesso.

So. giov. È ragionevole.

For. Posto ciò, le arti che attendono a costruir fusi e spole e quanti altri arnesi partecipano alla produzione delle vesti, le diremo tutte concause, e cause invece quelle che curano e confezionano gli abiti stessi?

So. giov. Giustissimo.

For. Ora, tra queste cause l'arte del lavare, del cucire ed ogni altro servigio dello stesso genere, questa parte qui dell'arte della toeletta, che è molto vasta; è naturalissimo comprenderla tutta sotto un sol nome e chiamarla fullonica.

So. giov. Sta bene.

For. E così l'arte del cardare e filare e a loro volta tutte le altre parti della vera e propria confezione delle vesti di cui parliamo, sono un'unica arte, < una > di quelle di cui tutti sanno dire il nome, l'arte del lanificio.

So. giov. E come no?

For. Ora, dell'arte del lanificio ci sono due sezioni, e ciascuna di queste è per sua natura parte, ad un tempo, di due arti.

So. giov. E come?

For. L'arte del cardare e metà di quella, che costituisce il lavoro della spola, e tutte quelle che separano l'una dall'altra le cose congiunte insieme; tutto questo è, si può dire, come uno degli aspetti del lanificio; e noi difatti avevamo due grandi arti di carattere generale: una sincritica o connettiva ed una diacritica o discriminativa.

So. giov. Sì.

For. Alla discriminativa pertanto appartiene l'arte del cardare e tutte quelle che or ora abbiamo enunciate. E in effetti lo sceverare che si fa nelle lane e negli orditi, con la spola in un modo e con le dita in un altro[37], ebbe tutti quei nomi che testé si son detti.

So. giov. Precisamente.

For. Ed ora invece prendiamo una particella dell'arte connettiva e insieme quanto del lanificio è compreso in essa; e tutto ciò, che lì c'era dell'arte discriminativa, lasciamolo pure da parte tutto intero, dividendo così in due l'arte della lana, in discriminativa e in connettiva.

So. giov. Supponiamola divisa.

For. Ed ora, daccapo, la particella connettiva, che è ad un tempo particella del lanificio, ti bisogna, Socrate, dividerla nuovamente, se vogliamo cogliere, come si deve, la sopra detta arte testoria.

So. giov. Senza dubbio, bisogna.

For. Bisogna certo; e diremo che di essa una parte consiste nel torcere, un'altra nell'intrecciare.

So. giov. Ma intendo poi bene? Giacché tu dici, mi pare, che s'appartiene al torcere quanto concerne la manifattura dell'ordito.

For. Non solo, ma anche quella della trama. O troveremo un modo di formarla che non si serva del torcere?

So. giov. Non è possibile.

For. Ebbene, definisci ciascuna di queste due sezioni; ché forse la definizione potrà riuscirti opportuna.

So. giov. Definirla in che modo?

For. In questo: dei prodotti della cardatura quello che ha forma allungata ed una certa larghezza non lo chiamiamo lana in fiocchi?

So. giov. Sì.

For. E, di questa, quella che è torta per mezzo del fuso ed è divenuta un filo sodo, questo filo chiamalo pure or-

dito, e l'arte che lo governa, arte di filare l'ordito.

So. giov. Giustissimo.

For. Invece tutto quello che riceve una torcitura rilassata, e nell'intessimento con l'ordito ha una mollezza commisurata allo stirare della gualchiera, questo filato chiamiamolo trama, e l'arte che lo governa arte di preparare la trama.

So. giov. Perfettamente.

For. E così quella parte dell'arte di tessere, che ci proponevamo < di esaminare >, è, credo, già chiara a chiunque. Giacché quella particella dell'arte connettiva compresa nel lanificio, allorché con l'acconcio intreccio della trama e dell'ordito formi un tessuto, tutt'insieme questo tessuto lo chiamiamo veste di lana, e l'arte, che serve a produrlo, arte testoria.

So. giov. Perfettamente.

XXIV. *For.* E sia; ma perché dunque non abbiamo risposto subito che l'arte testoria era quella d'intrecciare la trama e l'ordito, ma vi abbiamo fatto un gran giro attorno, definendo inutilmente tante cose?

So. giov. Ma, ospite, quanto a me, mi è parso che non si sia detta inutilmente nessuna delle cose dette.

For. Non me ne meraviglio punto; senonché, mio buon amico, potrebbe anche averne sembianza. Orbene, contro un male siffatto, ove mai più volte ci colga in seguito — ché non sarebbe punto da stupirne — sta' a sentire un certo discorso che si può opportunamente dire a proposito di tutte le cose di questo genere.

So. giov. Di' pure.

For. In primo luogo, dunque, consideriamo ogni eccesso ed ogni difetto, affinché secondo ragione possiamo lodare e biasimare ciò che volta per volta in simili discussioni si dica più a lungo e più in breve di quanto occorra.

So. giov. Certo conviene < che si faccia così >.

For. E perciò, se di questo si ragionasse di proposito, si farebbe, credo, bene.

So. giov. Di che cosa?

For. Della lunghezza e della brevità, ed in generale del soverchio e del mancante. Perché, se non erro, di tutto questo s'occupa l'arte del misurare.

So. giov. Sì.

For. Dividiamola pertanto in due parti; giacché è necessario per lo scopo che ci proponiamo.

So. giov. Dovresti però dirmi come fare questa divisione.

For. Così: l'una secondo i rapporti reciproci di grandezza e piccolezza, l'altra secondo l'essenza necessaria per la generazione.

So. giov. Come dici?

For. O non ti pare conforme a natura che il più grande non si debba dire più grande di null'altro, se non del più piccolo? e, a sua volta, il più piccolo più piccolo del più grande e di null'altro?

So. giov. A me sì.

For. E che? Ciò che supera la natura del giusto mezzo o ne è superato, sia nei discorsi e sia nei fatti, non diremo forse che realmente accade, e che in ciò anche soprattutto differiscono tra noi i cattivi e i buoni?

So. giov. Pare.

For. Porremo dunque che due sieno questi modi di essere e queste distinzioni del grande e del piccolo, e che, non già, come testé dicevamo, s'abbiano < a considerare > soltanto nel loro rapporto reciproco, ma, come s'è detto ora, < si debba > piuttosto distinguere da una parte il loro rapporto reciproco e dall'altra quello col giusto mezzo. E perché < sia da far così >, vogliamo noi rendercene conto?

So. giov. Ma certo.

For. Se non s'ammetterà la natura del più fuorché in rapporto al meno, essa non ci sarà mai in rapporto al giusto mezzo. Non ti pare?

So. giov. Così è.

For. Sicché con questo discorso noi distruggeremo le arti stesse e tutti i loro prodotti, e per di più annulleremo e l'arte politica, di cui ora andiamo in cerca, e l'arte testoria di cui s'è parlato?

Perché tutte queste arti si guardano, credo, da quel più e da quel meno in rapporto col giusto mezzo, non come da cosa inesistente, ma come da cosa esiziale alle loro produzioni. E per tal modo, salvando la misura, creano opere tutte belle e buone.

So. giov. E come no?

For. E così, ove mai distruggiamo la politica, ci precluderemo ogni via per la conseguente ricerca della scienza regia?

So. giov. Senza dubbio.

For. Forse che dunque, come < trattando > del sofista [33] abbiamo costretto ad essere il non essere, poiché solo per questa via il nostro ragionamento poteva trovare un'uscita, così anche ora, daccapo, il più ed il meno dovremo costringerli a divenire misurabili non solo tra loro, ma anche in rapporto alla produzione di ciò che è il giusto mezzo? Giacché certo non è possibile che ci sia né uomo politico né altri d'indiscussa competenza tra quanti sono dediti all'operare, ove ciò non sia ammesso [39].

So. giov. Ebbene, anche ora mettiamoci a questa ricerca col maggiore impegno.

XXV. *For.* Però, Socrate, questa è una ricerca anche più ardua di quella, sebbene anche di quella ci ricordiamo quanto sia stata lunga. Comunque, il presupporre su ciò qualche cosa di cosiffatto è anche perfettamente giusto.

So. giov. Che cosa?

For. Che una volta o l'altra avremo pur bisogno di quel che si è detto ora per la dimostrazione dell'assoluto in sé [40]. Che poi, per ciò che fa al caso nostro, quel punto sia provato bene e quanto basta, mi pare ci soccorra magnificamente quest'argomentazione: che, cioè, bisogna del pari ammettere e che tutte le arti esistano e che insieme il più ed il meno si misurino, non soltanto in rapporto tra loro, ma altresì in rapporto alla produzione del giusto mezzo. Giacché, se questo è , anche quelle sono; e se quelle sono, anche questo è; mentre, se l'uno o l'altro dei due termini non fosse, non sarebbe mai neppur l'altro.

So. giov. Questo è giusto. Ma e poi che ne segue?

For. Che possiamo, evidentemente, dividere l'arte del misurare come fu detto, tagliandola in due a questo modo: col porre, cioè, come una parte di essa tutte quelle arti che misurano il numero, la lunghezza, l'altezza, la larghezza e la celerità in rapporto ai loro contrari; e come un'altra, tutte quelle che ciò fanno in rapporto al giusto mezzo, al conveniente, all'opportuno, al doveroso e, insomma, a tutte quelle determinazioni che abitano, < dirò >, nel mezzo tra i due estremi.

So. giov. Sono in verità due grandi sezioni codeste che hai enunciate, e ben differenti l'una dall'altra.

For. Difatti, Socrate, ciò che molti uomini d'acuto ingegno [41], immaginandosi d'esporre un pensiero profondo, dicono: che, cioè, l'arte della misurazione investe tutte quante le cose che si generano, questo è proprio ciò che ora s'è detto; giacché certo di misura partecipa qualsiasi opera d'arte. Ma poiché costoro non sono avvezzi a badare, distinguendo, alle specie, talvolta congiungono alla lesta insieme queste cose così disparate tra loro, ritenendole simili; e talvolta invece fanno proprio l'opposto, non dividendone altre in parti, mentre è necessario, da un lato, quando appena uno si avveda della comunanza di molte cose tra loro, non distaccarsene prima d'aver visto tutte le differenze < esistenti > in essa, quante, < beninteso >, abbiano carattere di specie; e dall'altro, quando si vedano in una moltitudine di cose dissomiglianze d'ogni sorta, non sentirsi l'animo di disinteressarsene, sopraffatti da un certo disgusto, prima di aver costretto in un'unica omogeneità tutti gli elementi tra loro affini e averli avviluppati nell'essenza d'un determinato genere. E basti dunque il già detto così intorno a ciò come ai difetti ed agli eccessi, ed atteniamoci saldamente solo a questo: che s'è trovato esserci due specie dell'arte del misurare, e ri-

cordiamoci quali abbiamo detto che sono.

So. giov. Lo ricorderemo.

XXVI. *For.* Dopo questo discorso procediamo ad un altro intorno alle medesime ricerche e in generale al metodo da seguire in siffatti ragionamenti.

So. giov. E quale?

For. Se ci s'interrogasse a proposito di quelli che imparano a leggere, quando a qualcuno sia chiesto di quali lettere si componga un nome qualsiasi; diremo forse che la ricerca gli si faccia fare per< ché risolva > quell'unico caso che gli si propone, o piuttosto perché diventi più esperto in tutti i problemi grammaticali?

So. giov. È chiaro che per tutti i problemi.

For. Ed ora, a sua volta, perché mai questa ricerca dell'uomo politico? Ce la siamo forse proposta unicamente per sé, o piuttosto per divenire più provetti dialettici in ogni cosa?

So. giov. Anche questo è chiaro, che in ogni cosa.

For. Così, credo, il discorso sull'arte testoria nessun uomo di senno vorrebbe andare a pescarlo per ciò che essa in sé vale. Senonché io penso come ai più sfugga che, mentre per talune cose facili ad apprendere ci sono per natura delle immagini sensibili, che non è punto difficile chiarire, quando uno a chi ne chieda ragione voglia dimostrargliele non laboriosamente, ma facilmente, prescindendo da qualsiasi argomentazione; per altre invece, che sono gravissime e del maggior conto[42], non c'è nessuna immagine evidentemente acconcia all'intelligenza degli uomini, dimostrata la quale, chi voglia sodisfare l'animo dell'interrogante, applicandola a qualcuna delle sensazioni possa sodisfarlo appieno. Bisogna pertanto porre ogni cura per essere in grado di dare e ricever ragione di ciascuna cosa; giacché le cose incorporee, che sono quanto c'è di più bello e di più grande, non si dimostrano con altro se non col ragionamento, e a < chiarir > queste mira tutto quello che ora s'è detto. Invece nelle cose più piccole lo studio è sempre assai più facile che nelle maggiori.

So. giov. Hai parlato egregiamente.

For. Richiamiamoci dunque in mente a che proposito tutto ciò s'è detto.

So. giov. E a che proposito?

For. A proposito soprattutto di questo medesimo fastidio che abbiamo fastidiosamente provato per la lunga investigazione intorno all'arte del tessere, come pel discorso sul rivolgimento in contrario dell'universo e per quello circa il sofista[43], dell'essere il non essere, pensando che non ci fossimo dilungati troppo; e proprio per tutto ciò ci siamo fatti un rimprovero a noi stessi, per tema d'aver detto ad un tempo cose superflue ed in maniera prolissa. Affinché, dunque, in seguito non ci capiti nuovamente nulla di simile, di' pure che appunto per tutte queste ragioni s'è detto ciò che dianzi s'è detto.

So. giov. Sta bene; seguita pure.

For. Ebbene, io dico che, ricordandoci delle cose ora dette, io e tu diamo volta per volta biasimo e lode di brevità e di prolissità a ciò di cui parliamo, non giudicando le lunghezze le une rispetto alle altre, ma secondo quella sezione dell'arte misuratrice che allora[44] dicevamo doversi tener d'occhio, quella in rapporto al conveniente.

So. giov. Giusto.

For. E del resto nemmeno secondo questo s'ha < da giudicare > ogni cosa; né difatti avremo bisogno d'una lunghezza proporzionata rispetto al piacere, se non in via accessoria[45]; e quanto alla ricerca di ciò che c'è proposto, come si possa trovare nel modo più facile e più spiccio, è cosa a cui la ragione ci consiglia di assegnare il secondo posto, ma non il primo, e onorare ben più e soprattutto quel metodo che ci pone in grado di distinguere secondo specie, ed altresì coltivare con cura quel ragionamento, sia pure lunghissimo a dirsi, che accresca in chi lo abbia udito l'attitudine ad investigare, e non rammaricarsi punto della lunghezza; e così neppure se sia invece troppo breve. Oltre a ciò < la ragione ci dice > ancora che colui

il quale in siffatti convegni biasima la lunghezza dei discorsi e non accetta i giri di queste disgressioni, costui non conviene lasciarlo così libero, e ad un tratto, non appena ha biasimato come lungo il ragionamento, ma credere che gli corra l'obbligo anche di provare che, se fosse stato più breve, avrebbe reso i suoi compagni più abili dialettici e più atti a trovare col ragionamento la verità delle cose; e degli altri biasimi e lodi intorno a qualsiasi altra cosa non curarsi né punto né poco, ed anzi darsi l'aria di non ascoltare nemmeno siffatti discorsi. Ma di ciò basti, se anche a te sembra così. E volgiamoci di nuovo all'uomo politico, applicandogli l'esemplare della suddetta arte testoria.

So. giov. Hai ragione, e facciamo pure come dici.

XXVII. *For.* Ora dunque, dalle molte < arti > consimili, anzi da tutte quelle che concernono le gregge, il re è già stato nettamente distinto[46]. Restano però, diciamo, quelle che, sieno concause o sieno cause, si riferiscono alla città stessa e che per le prime bisogna distinguere le une dalle altre.

So. giov. Giustamente.

For. Ebbene, sai tu che è difficile dividerle in due? E il perché, procedendo oltre, credo, non ci sarà meno chiaro.

So. giov. È vero; dobbiamo fare così.

For. E allora dividiamole nelle loro membra, come un animale da sacrifizio, poiché non è possibile in due. Bisogna per altro tagliar sempre nel numero che è quanto si può più prossimo al due.

So. giov. E, dunque, come ci regoleremo ora?

For. Come prima: quante preparavano strumenti per l'arte testoria le abbiamo allora poste tutte quali concause.

So. giov. Sì.

For. Ed ora ci convien fare proprio lo stesso, anzi anche meglio d'allora. Quante infatti costruiscono un piccolo o un grande strumento per la città bisogna porle tutte come concause. Giacché senza queste non potrebbe esister mai né città né politica; ma d'altra parte nessun prodotto di queste noi non lo porremo, credo, mai come opera dell'arte regia.

So. giov. No davvero.

For. E certo noi mettiamo ora mano ad un lavoro difficile, cercando di separare questa specie dalle altre. Difatti, che chi dica che uno qualsiasi degli oggetti che sono è strumento d'un altro, abbia l'aria di dire < una verità >; è cosa che può persuadere[47]. Tuttavia delle cose pertinenti alla città una specie, certo differente[48], possiamo nominarla < e dire >...

So. giov. Che cosa?

For. Che essa non ha questa medesima funzione; giacché non è costruita per la produzione < di qualche altra cosa >, come strumento, ma per la conservazione di ciò che fu prodotto.

So. giov. E qual è?

For. Quella specie multiforme di suppellettile che, fatta pei solidi come pei liquidi, per le cose che si mettono al fuoco come per quelle che non ci si mettono, noi con un'unica denominazione chiamiamo recipienti, specie in realtà assai copiosa e che, come credo, non ha punto nulla a che fare con la scienza che cerchiamo.

So. giov. E come non < convenirne >?

For. E una terza e diversa specie di oggetti in nostro possesso dobbiamo esaminare, < specie > abbondantissima, terrestre ed acquatica, mobilissima ed immobile, preziosa e spregiata, che però ha un nome solo, perché fatta tutta per starci su a sedere e serve sempre di base ad altre cose.

So. giov. E quale?

For. Quella che possiamo, credo, indicare col nome di sostegno o veicolo, e non è punto opera della politica, ma ben più dell'arte del falegname, del vasaio, del fabbro.

So. giov. Capisco.

XXVIII. *For.* E qual è poi la quarta specie? Non dovremo dire che sia diversa da queste quella in cui è compresa la maggior parte delle cose accennate dianzi: le vesti nel loro insieme e il più delle armi e le mura e tutti

quanti sono circonvallamenti di terra e di pietra, e tante e tante altre? E poiché tutte queste cose insieme son fatte con lo scopo di ripararci, si possono giustamente nel loro complesso chiamar ripari; e sono con più ragione da ritenere per la maggior parte opera di edilizia e di tessitura ben più che di politica.

So. giov. Senza dubbio.

For. E in quinto luogo non vorremmo porre ciò che è ornamentazione e disegno e quant'altro, servendosi del disegno e della musica, esegue delle imitazioni che, fatte solo per procurarci diletto, a giusto titolo possono comprendersi sotto un'unica denominazione?

So. giov. E quale?

For. Trastulli, credo, son detti.

So. giov. E perché no?

For. Quest'unico nome dunque converrà che sia dato a tutte codeste cose, giacché nessuna di esse si fa con uno scopo serio, ma tutte per procurarci uno svago.

So. giov. Anche questo mi pare d'intenderlo.

For. E ciò che fornisce dei corpi a tutti questi oggetti, da cui ed in cui lavorano quante arti si sono fin qui enunciate — specie che assume qualsiasi forma ed è il prodotto di molte altre arti — non lo porremo noi come sesto? [49].

So. giov. Di che mai intendi parlare?

For. Dell'oro e dell'argento e di quant'altro si scava nelle miniere, nonché di tutto ciò che l'arte del legnaiuolo e quella del tagliare [50] in senso larghissimo fornisce all'arte che edifica e a quella che intreccia, e ancora di quanto l'arte di scortecciare le piante e quella del cuoiaio, che leva la pelle dai corpi degli animali, e quante altre ce ne sono di consimili che, produttrici di sugheri, di papiri e di corde, sogliono fornire al lavoro certe specie semplici per farne altre composte. E tutto ciò con un nome solo lo chiameremo il possedimento primigenio e semplice degli uomini, che non è davvero opera della scienza regia.

So. giov. Ottimamente.

For. E l'acquisto dell'alimento e tutto ciò che, mescolato nel corpo con le sue varie parti, ha sortito un certo potere di giovare alle varie parti del corpo, dobbiamo enunciarlo come settimo, chiamandolo tutt'insieme nostro alimento, se non sappiamo trovare per esso un nome più bello; e, attribuendo tutto questo all'agricoltura, alla caccia, alla ginnastica, alla medicina ed alla culinaria, gli daremo un'assegnazione più giusta che non < attribuendolo > alla politica.

So. giov. E come no?

XXIX. *For.* Suppergiù dunque tutto quanto è materia di possesso, ad eccezione degli animali domestici, è stato, credo, accennato in questi sette generi. E bada: sarebbe stato più giusto di tutto porre prima d'ogni altra la specie primigenia, e dopo di essa lo strumento, il recipiente, il sostegno, il riparo, il trastullo, il nutrimento. Ciò che abbiamo omesso, se qualcosa di non grande rilievo c'è sfuggita, si potrà includerlo in qualcuna di queste classi, come, per esempio, la moneta e i suggelli ed ogni altro oggetto che abbia un'impronta. Perché queste cose non hanno in sé nessun largo genere che sia ad esse comune. Ma alcune con gli ornamenti, altre con gli strumenti, a forza, se vogliamo, ma, comunque trattevi dentro, finiscono per accomodarvisi. Ciò poi che riguarda il possesso degli animali, di que' domestici, ad eccezione degli schiavi, è chiaro che l'allevamento delle razze, di cui dianzi abbiamo dato le divisioni, lo comprende tutt'intero.

So. giov. Senza dubbio.

For. Ma la classe degli schiavi e dei ministri o dipendenti in genere, ne rimane esclusa; e tra questi credo anche di poter presagire che ci debbano saltar fuori di quelli che a viso aperto vogliano col re contendere proprio pel tessuto [51], come allora coi tessitori dicevamo che contendevano quelli occupati nel filare, nel cardare e in tutti gli altri mestieri dello stesso genere. Giacché tutti i rimanenti, indicati quali cooperatori, insieme con le opere enumerate or ora, sono stati scartati ed esclusi dall'operosità regia e politica.

So. giov. È difatti naturale.

For. Su dunque, esaminiamo tutti quelli che restano accostandoci ad essi più da vicino, per vederli meglio.

So. giov. Così convien fare.

For. Orbene, i servi nel senso più rigoroso della parola, a vederli di qui troviamo che hanno occupazioni e condizioni affatto contrarie a quelle che c'immaginavamo.

So. giov. E chi sono?

For. Quelli che si comperano e diventano così roba nostra; e questi possiamo senza discuterne chiamarli schiavi? E men di tutti pretendono ad un'arte regia.

So. giov. E come no?

For. E che poi? Quanti tra gli uomini liberi si mettono volontariamente al servizio de' sopra detti[62], trasportando dagli uni agli altri i prodotti dell'agricoltura e delle altre arti e convenientemente distribuendoli, gli uni nei mercati, gli altri passando da una città all'altra per mare e per terra, e barattando danaro con altre merci e danaro con danaro, ai quali fu dato nome di banchieri, commercianti, nocchieri, bottegai; forse che hanno qualche diritto di pretendere all'arte politica?

So. giov. Forse, forse < appena > a quella del commerciare.

For. Ma, certo, neppur coloro che, come salariati e mercenari, vediamo prontissimi a servir tutti, troveremo che possano arrogarsi mai la scienza regia.

So. giov. E come potrebbero?

For. E che dire per conseguenza di quanti eventualmente ci rendono questi altri servigi?

So. giov. Quali, e a chi accenni?

For. A quelli tra cui è la classe dei banditori e a tutti coloro che si rendono esperti nelle lettere per aver prestato spesso quest'opera, e ad altri abilissimi nel disbrigare tante altre faccende pertinenti ai magistrati; che nome daremo poi a tutti costoro?

So. giov. Come ora hai detto di ministri o dipendenti, ma non di reggitori nelle città.

For. Eppure, credo, non per averlo sognato, ho detto che qui probabilmente ci sarebbero saltati fuori quanti a preferenza degli altri si arrogano un diritto alla scienza politica. E tuttavia può parere oltremodo strano il cercare costoro in una condizione servile.

So. giov. Proprio così.

For. Accostiamoci perciò anche più da presso a quanti non abbiamo ancora messi alla prova; e sono quelli che, attendendo all'arte divinatoria, coltivano una particella di scienza ministra, perché sono in certo modo ritenuti interpreti degli dei agli uomini.

So. giov. Sì.

For. E così pure, daccapo, anche la classe dei sacerdoti, com'è credenza tradizionale, conosce il modo di donare agli dei, per mezzo dei sacrifici e secondo la loro mente, i nostri doni, e quello < altresì > d'impetrare da loro per noi mediante le preghiere il possesso di beni[63]; e queste sono entrambe, credo, particelle d'un'arte ministra.

So. giov. Così sembra difatti.

XXX. *For.* Ed ora mi par già che siamo quasi sulla traccia < che ci condurrà > al punto verso il quale muoviamo. Giacché il contegno dei sacerdoti ed altresì quello degli indovini è pieno d'una grande alterezza ed acquista una riputazione di venerabilità per l'importanza delle funzioni; sicché in Egitto non è neppur lecito ad un re di salire al trono se non ha carattere sacerdotale, ma ove mai accada che qualcuno d'un altra casta riesca dapprima ad imporsi con la forza, è necessario che più tardi egli sia iniziato in quella de' sacerdoti. Così del pari in molti luoghi tra gli Elleni i più importanti sacrifici, connessi con queste cose, si può trovarli affidati, perché sieno compiuti, alle magistrature più alte. Ed anche presso di voi non è men chiaro ciò che dico; giacché qui pure affermano che a chi a sorte è eletto arconte re sieno delegati i più venerandi e i più veramente patri tra i sacrifici tradizionali.

So. giov. È verissimo.

For. Costoro dunque, eletti a sorte re ad un tempo e sacerdoti, noi dobbiamo esaminarli; come pure i loro ministri e

non so quale altro numerosissimo stuolo, che ora appunto ci si è scoperto, dopo che sono stati scartati quelli di prima.

So. giov. E chi sono costoro a cui accenni?

For. Una turba oltremodo strana.

So. giov. Perché?

For. Perché oltremodo varia è la loro genia, come appare a chi per poco vi metta su l'occhio; dacché molti di codesti uomini somigliano a leoni, a Centauri, e ad altre belve simili, e moltissimi a Satiri ed a bestie deboli e scaltre[54]. E facilmente e' si scambiano tra loro così le forme come le funzioni. Difatti, Socrate, anche a me ora sembra d'averli identificati bene, questi uomini.

So. giov. Ti prego d'indicarmeli; giacché mi pare che tu abbia in vista qualcosa di strano.

For. È vero; giacché lo strano nasce in tutti da ignoranza. E questo ora è capitato a me pure: e lì per lì son rimasto perplesso, avendo visto quant'è folto il coro di quelli che s'affaccendano intorno agli affari politici.

So. giov. Che coro?

For. Quello di tutti i sofisti, ciurmadore grandissimo e praticissimo di quest'arte; e questo bisogna separarlo da quanti sono realmente uomini politici e regi, sebbene sia oltremodo difficile separarnelo, se vogliamo veder chiaro ciò che cerchiamo.

So. giov. Ma certamente è quello a cui non si deve rinunciare.

For. No davvero, a parer mio. E dimmi questo...

So. giov. Che cosa?

XXXI. *For.* La monarchia non è forse uno dei nostri reggimenti politici?

So. giov. Sicuro.

For. E dopo la monarchia si potrebbe, credo, nominare il dominio dei pochi.

So. giov. E come no?

For. E una terza forma di reggimento non è forse il governo della moltitudine, a cui si dà nome di democrazia?

So. giov. Senz'alcun dubbio.

For. E sebbene sieno tre, non diventano forse in qualche modo cinque, generando da sé accanto a sé altri due nomi?

So. giov. E quali?

For. Guardando, credo al <carattere> violento ed al volontario, alla povertà ed alla ricchezza, alla legalità ed alla illegalità che possono aver luogo in esse; e, bipartendo ciascuna delle due <prime>, la monarchia, come quella che presenta due forme, la chiamano con due nomi: talvolta tirannide, talvolta governo regio.

So. giov. Che ci si potrebbe ridire?

For. E la città, secondo i casi, governata da pochi <si dice retta> o ad aristocrazia o ad oligarchia.

So. giov. Precisamente.

For. Della democrazia poi, sia che per forza sia che col loro consenso il popolo comandi a' ricchi, e sia che rispetti scrupolosamente le leggi sia che no; nessuno, ad ogni modo, è solito di mutarle il nome.

So. giov. Vero.

For. E che poi? Crederemo che qualcuno di questi governi sia giusto perché definito, come s'è definito, coi termini uno e pochi e molti, ricchezza e povertà, violento e volontario, e reggentesi eventualmente con leggi scritte e senza leggi?

So. giov. Ma sì; che cosa lo impedisce?

For. Riflettici meglio, seguendomi per questa via...

So. giov. Per quale?

For. A ciò che s'è detto da principio vorremo ancora attenerci o rinunziarvi?

So. giov. A che vuoi alludere?

For. Del governo regio abbiamo affermato[55], credo, che è una scienza.

So. giov. Sì.

For. E non una delle tante, ma tra tutte le altre abbiamo prescelta quella che è ad un tempo critica e dominativa[56].

So. giov. Sì.

For. E della dominativa una parte <l'abbiamo attribuita> alle cose inanimate, un'altra ai viventi; e dividendo a questo modo abbiamo proceduto sem-

pre fin qui, senza dimenticarci che è scienza, ma senza poter chiarire ancora sufficientemente quale sia.

So. giov. Preciso.

For. Ebbene, vogliamo metterci in mente questo: che il carattere distintivo di codeste forme di governo non può essere né nei pochi né nei molti, né nel volontario né nell'involontario, né nella povertà né nella ricchezza, ma in una scienza, se vorremo esser conseguenti alle nostre premesse?

XXXII. *So. giov.* Ma, certo, è impossibile non fare a codesto modo.

For. Perciò dunque dobbiamo ora necessariamente indagare questo: in quale mai tra codeste forme di governo si trovi per avventura la scienza < concernente il modo > di reggere gli uomini, che è, direi, la più difficile e la più importante ad acquistarsi. E bisogna infatti vederlo, affinché possiamo scorgere quali non sieno da confondere col re savio tra quanti si danno l'aria d'essere uomini politici e lo fanno credere a molti, mentre non lo sono per nulla.

So. giov. Bisogna proprio far così, come il ragionamento ci ha prescritto.

For. O che forse c'è da credere che la moltitudine in una città sia in grado d'acquistarla, questa scienza?

So. giov. E come?

For. Ma è forse possibile che in una città di mille abitanti, non dirò un centinaio, ma anche una cinquantina sieno in grado di acquistarla sufficientemente?

So. giov. Sarebbe certo così la più facile di tutte le arti. Sappiamo infatti che, su mille uomini, di valenti nel gioco del tavoliere, paragonabili a quelli che ci sono tra gli altri Elleni, non se ne troverebbero tanti, e meno che mai tanti re. Giacché bisogna pure che a chi possiede la scienza regia, ne abbia o no il potere, secondo il nostro discorso di prima[57] si dia egualmente il nome di uomo regio.

For. Lo hai ricordato a proposito. E per conseguenza io credo che il reggimento giusto si debba cercarlo in uno o in due o tutt'al più in pochi uomini, quando sia giusto.

So. giov. E come ridirvi?

For. E costoro, sia che comandino a volenti sia che a nolenti, sia che secondo leggi scritte sia che non scritte, sia che sieno ricchi sia che sieno poveri, bisogna ritenerli, come ora pensiamo, < uomini > che governino con arte, qualunque possa essere la forma del loro governo. Dei medici, < per esempio >, non riteniamo punto diversamente; sia che ci curino volenti sia che nolenti, tagliando, bruciando o applicandoci qualche altro rimedio doloroso, e sia che operino secondo scrittura sia senza scrittura, sia che sieno poveri sia che sieno ricchi, non perciò noi li diciamo punto men medici, fino a tanto che, governandoci con arte, o purgandoci o altrimenti estenuandoci o anche ingrassandoci — purché lo facciano per il bene dei corpi, rendendoli migliori di peggiori che erano — riescano ciascun di loro a salvare, curandoli, i corpi presi a curare; e così, io credo, e non altrimenti, potremo trovare il solo carattere distintivo esatto della medicina come di qualsiasi altro regime.

So. giov. Non c'è dubbio.

XXXIII. *For.* È dunque necessario, pare, che anche delle forme di governo quella sia per eccellenza la retta, anzi l'unica forma, in cui si trovi che i reggitori sieno davvero forniti di scienza e non paiano soltanto d'averne; e sia che comandino secondo leggi o senza leggi, sia che a volenti o a nolenti, essendo essi poveri o ricchi; di questi particolari nessuno merita d'esser tenuto in nessun conto, quando si voglia giudicarne rettamente.

So. giov. Benissimo.

For. E se talvolta, o mettendo a morte o anche esiliando certe persone, purghino per il suo bene la città; o, trapiantando dovechessia delle colonie, come sciami di api, la facciano più piccola; o, introducendovi dondechessia altri di fuori e facendoli cittadini, l'accrescano; fino a tanto che, valendosi della scienza e della giustizia per salvarla, di

peggiore la rendano per quanto possono migliore; questo allora e secondo questi termini si dovrà dichiarare che per noi sia l'unico reggimento giusto; e quanti altri invece se ne possano nominare, bisognerà dire che non sieno legittimi, anzi non s i e n o nemmeno, ma imitino questo, quelli che diciamo bene ordinati, meglio; gli altri, peggio.

So. giov. Il resto, ospite, pare acconciamente detto; ma che s'abbia a comandare anche senza leggi, è parola troppo grave a udirsi.

For. Mi hai prevenuto di poco, Socrate, con codesta domanda. Difatti io ero sul punto di chiederti se queste cose le ammetti tutte, o se ce n'è qualcuna che ti sappia male tra quelle che si son dette; ed ora poi è già chiaro che questo vorremo esaminare, questo punto del buon diritto di quelli che comandano senza leggi.

So. giov. Come no?

For. Sotto un certo riguardo senza dubbio è chiaro che la legislazione è parte dell'arte regia; meglio di tutto però non è che abbiano vigore le leggi, ma che lo abbia l'uomo il quale per la sua intelligenza sia regio. E sai perché?

So. giov. Che vuoi dire?

For. Perché la legge non può mai, abbracciando ciò che è ottimo e giustissimo, prescrivere nello stesso tempo con precisione ciò che è il meglio per tutti. Giacché le disuguaglianze degli uomini e delle azioni ed il non rimaner giammai, per così dire, in quiete nessuna delle cose umane, non permettono che alcun'arte possa per alcuna cosa indicar nulla di semplice che serva a tutti i casi e in tutti i tempi. Questo, non è vero?, lo concederemo?

So. giov. Certamente.

For. Ora, la legge noi vediamo che suppergiù tende proprio a questo, come un uomo prepotente e ignorante e che a nessuno non lascia far nulla senza il suo ordine, anzi non permette nemmeno che altri lo interroghi, nemmeno se a qualcuno venga in mente un partito nuovo, migliore e differente dalla disposizione che egli aveva imposta.

So. giov. È vero; difatti la legge con ciascuno di noi fa proprio come ora hai detto.

For. Sicché è impossibile che per quelle cose che non son mai semplici vada bene ciò che costantemente riman semplice?

So. giov. Parrebbe.

XXXIV. *For.* E allora perché mai è necessario prescrivere delle leggi, dal momento che la legge non è la cosa più giusta? Bisogna trovarne la ragione.

So. giov. E perché mai?

For. Ebbene, anche presso di voi, come in altre città, non ci sono forse certi esercizi di molte persone insieme, vuoi per la corsa vuoi per altre cose, a scopo di gara? [58].

So. giov. Oh! sì, ed anche moltissimi.

For. Orsù dunque richiamiamoci a mente la regola < a cui s'attengono > i maestri di ginnastica in questi loro governi.

So. giov. Ed è?

For. Che non credono lecito di doversi perdere in troppe minuzie con ciascun individuo, ordinando ciò che conviene a ciascun corpo; ma un po' più all'ingrosso pensano che convenga prescrivere quanto è utile ai corpi così in generale e con riguardo al maggior numero.

So. giov. Benissimo.

For. E però, assegnando anche gli stessi sforzi a tutti, li fanno muovere tutti ad un tempo, e ad un tempo anche cessare dalla corsa, dalla lotta e da tutti gli esercizi fisici.

So. giov. È proprio così.

For. E così dunque dobbiamo ritenere che il legislatore, il quale ha da sopraintendere alle gregge per ciò che riguarda la giustizia e i commerci reciproci, non sarà mai in grado, prescrivendo a tutti insieme, di attribuire esattamente a ciascuno ciò che gli conviene.

So. giov. Questo è naturale.

For. Ma, credo, ciò che conviene ai più e per lo più, un po' così quindi all'ingrosso, è ciò che egli fisserà per via

di leggi, promulgandolo per iscritto o anche senza scrivere, consacrando le consuetudini patrie.

So. giov. Giustamente.

For. Giustamente certo. Giacché come mai, Socrate, potrebbe esserci uno che, standosene a sedere sempre durante tutta la vita accanto a ciascun individuo, potesse ordinargli appuntino ciò che gli conviene? Quando infatti vi fosse qualcuno capace di tanto, e fosse chi vuoi tra quelli che in realtà avessero raggiunto la scienza regia, ben difficilmente, credo, vorrebbe porre a se stesso degl'impacci con lo scrivere quelle che si son chiamate leggi.

So. giov. Da ciò che ora s'è detto, ospite, < è chiaro che non lo vorrebbe >.

For. Ed anche più, mio ottimo amico, da ciò che stiamo per dire.

So. giov. E cioè?

For. Da questo: proponiamoci a noi stessi < un esempio: > un medico o anche un maestro di ginnastica, che stesse per intraprendere un viaggio e rimaner lontano da' suoi clienti per un tempo, come almeno immagina, lungo, e credesse che i suoi alunni o i suoi ammalati potessero dimenticare le sue prescrizioni; non vorrebb'egli lasciar loro delle norme per iscritto; o come?

So. giov. Così.

For. E che farebbe se, contro la sua previsione rimasto fuori un minor tempo, ritornasse di nuovo? Non oserebb'egli forse al difuori di quelle prescrizioni scritte suggerirne altre, ove gliene venissero in mente altre migliori per gli ammalati, a causa o di venti o di qualche altra influenza celeste verificatasi contro ogni aspettazione diversamente da ciò che suole avvenire; ma, ostinandosi, penserebbe che non si dovessero trasgredir mai i vecchi decreti né col prescrivere egli stesso altri rimedi né < col permettere > che l'ammalato si arrischiasse ad allontanarsi dalle prescrizioni scritte, quasi che queste < solo > fossero curative e salubri, e ciò che si facesse altrimenti, malsano e contrario all'arte? O questo modo d'agire, di fronte alla scienza ed alla vera arte, in ogni caso e assolutamente, coprirebbe addirittura di ridicolo delle legiferazioni siffatte?

So. giov. Senza nessunissimo dubbio.

For. E a colui che ha fissato per via di leggi, sieno scritte o sieno non scritte, il giusto e l'ingiusto, il bello ed il brutto, il bene ed il male per uso delle gregge umane, quante di esse pascolano nelle singole città secondo le disposizioni dei legislatori, qualora o quel medesimo, che le scrisse con arte, o qualche altro simile a lui gli succeda; non dovrà poi essergli lecito d'imporne altre diverse da quelle? O anche questo divieto, non punto meno di quell'altro, apparirebbe sovranamente ridicolo?

So. giov. E come no?

XXXV. *For.* Orbene, sai tu a questo proposito che cosa si dice dai più?

So. giov. Così, su due piedi, non mi sovviene.

For. Eppure è cosa graziosa. Si dice che, se qualcuno conosce delle leggi migliori, diverse da quelle con cui < si governavano > i loro padri, deve imporle alla propria città < soltanto > dopo di aver persuaso < i cittadini > uno per uno; altrimenti no.

So. giov. E che? Non è poi giusto?

For. Forse. Se però qualcuno, non con la persuasione, ma con la forza, imponga il meglio; rispondi: che nome si darà a questa violenza? Anzi non ancora, ma < rispondi > prima sugli esempi precedenti.

So. giov. Che cosa vuoi dire?

For. Se uno, senza persuadere il paziente, ma possedendo a fondo l'arte medica, diversamente dalle prescrizioni scritte costringa a seguire un trattamento migliore o un fanciullo o anche un uomo o una donna; che nome si darà a questa violenza? non forse qualunque altro piuttosto che quello che suol dirsi errore contro l'arte, nocivo alla salute? E chi subisce una cosiffatta violenza non ha forse il diritto di dire per questo qualsiasi altra cosa, ma non di aver sofferto un trattamento nocivo e con-

trario alla scienza da parte de' medici che gli usarono violenza?

So. giov. Dici cose verissime.

For. E qual è, secondo noi, l'errore che si è indicato come violazione dell'arte politica? non forse il brutto, il cattivo, l'ingiusto?

So. giov. Senza dubbio.

For. E di quelli che son costretti contro le leggi scritte e le consuetudini patrie a fare altre cose più giuste e migliori e più belle delle precedenti; di' su, il rimprovero di costoro per tal violenza, ove non voglia riuscire il più ridicolo di tutti, non dovrà forse ogni volta formulare piuttosto qualsiasi altra accusa, ma non già che abbiano patito cose turpi, ingiuste e cattive quelli che soffersero violenza da parte di quelli che usarono loro violenza?

So. giov. Dici verissimo.

For. Ma forse che, se chi adopera la violenza è ricco, la violenza è giusta; se invece povero, ingiusta? O sia che abbia persuaso sia che non abbia persuaso, sia ricco o sia povero, sia secondo le scritture o sia contro le scritture; ove uno faccia cose[59] giovevoli, non deve esser questo anche in tali casi il principio più vero del retto governo d'una città che l'uomo saggio e buono adotterà nel governo dei sudditi? Come il nocchiero badando a ciò che giova sempre alla nave e ai naviganti, non ponendo norme scritte, ma tenendo per legge la propria arte, salva i compagni di nave; così e a questo modo stesso per opera di quelli che così sappiano comandare, non sarà forse possibile avere la giusta forma di governo, <per opera, voglio dire>, di costoro, i quali dimostrino che la forza dell'arte è superiore alle leggi? E qualunque cosa facciano coloro che comandano intelligentemente, non errano, finché però rispettino una cosa sola, ma grande: <finché, cioè>, distribuendo sempre ai cittadini quella perfetta giustizia che s'accompagna con l'intelligenza e con l'arte, sieno in grado di salvarli e da peggiori, che erano, renderli, per quanto è possibile, migliori?

So. giov. Non c'è da obiettar nulla, a quello almeno che ora hai detto.

XXXVI. *For.* E neppure a quell'altro c'è da contradire.

So. giov. A che accenni?

For. Che nessuna moltitudine mai, e di nessun genere, sarebbe capace d'acquistare una così fatta scienza ed essere in grado di governare intelligentemente una città; ma nel piccolo, nel poco, nell'uno bisogna cercare quell'unica retta forma di governo, e le altre ritenerle imitazioni, come anche poc'anzi fu detto, le une che la imitano in meglio, le altre in peggio.

So. giov. In che senso hai detto questo? Giacché in verità neanche dianzi ho capito bene codest'affare delle imitazioni.

For. Eppure non è cosa insignificante se, toccato appena questo discorso, uno lo pianti lì; e, senza trattarlo a fondo, voglia dimostrare l'errore in cui si cade a questo proposito.

So. giov. E quale?

For. Noi dobbiamo cercare qualche cosa che non è né abituale né facile a vedersi; e tuttavia proviamoci ad afferrarla. Orsù, poiché questa forma di governo, di cui s'è parlato[60], è per noi la sola retta, sai tu che le altre non possono salvarsi, se non servendosi delle prescrizioni di questa e facendo quello che ora si loda, benché non sia davvero il meglio?[61].

So. giov. <Facendo, cioè>, che cosa?

For. Che contro alle leggi nessuno nello Stato osi far nulla, e chi l'osi sia punito di morte e d'ogni estremo supplizio. E questo è quanto di più retto e di meglio c'è <da porre> al secondo posto, quando il primo si lasci a quello che or ora si è detto. Ma in che modo ci sia venuto fuori questo a cui appunto abbiamo assegnato il secondo posto, dobbiamo investigarlo. Non ti pare?

So. giov. Senza dubbio.

XXXVII. *For.* Torniamo dunque di nuovo a quelle immagini, alle quali è

necessario paragonar sempre i governanti regi.

So. giov. A quali?

For. Al bravo nocchiero ed al medico che molti altri uomini vale[62]. E guardiamone il tipo, dopo d'averlo plasmato su questi.

So. giov. E come?

For. Così, suppergiù: se, per esempio, a proposito di costoro noi tutti riflettessimo che per opera loro possiamo soffrire i più terribili mali. Giacché, mentre quello tra noi che gli uni o gli altri vogliano salvare, essi del pari lo salvano; a quello invece, al quale vogliano far del male, glielo fanno, tagliando, bruciando, imponendogli delle spese da pagar loro come tributi — di cui poco o nulla impiegano per l'ammalato, e del resto si giovano essi e i loro familiari — e dopo tutto anche, corrotti per danaro vuoi dai parenti vuoi da qualche nemico dell'infermo, lo ammazzano. E a loro volta anche i nocchieri possono farci infinite cose dello stesso genere, sia maliziosamente abbandonandoci soli a terra nell'atto di salpare, sia che, facendo nascere qualche accidente in alto mare, buttino giù < noi o la nostra roba > e ci nocciano in altri modi. Ora, < supponiamo che > preoccupandoci di questi pericoli volessimo prendere qualche deliberazione intorno ad essi < come, per esempio, > che né all'una né all'altra di queste arti si permettesse più di comandare dispoticamente né a servi né a liberi, ma si adunasse un'assemblea di tutti noi o di tutt'il popolo insieme o de' ricchi soltanto, e fosse lecito a tutti, incompetenti e competenti, di conferire il proprio parere intorno alla navigazione e alle malattie, in che modo sugli ammalati si debba usare dei farmachi e degli strumenti chirurgici, come anche delle navi stesse e degli istrumenti nautici in servigio delle navi e nei pericoli della navigazione rispetto ai venti ed al mare e in quelli degl'incontri coi pirati, e quando occorra combattere con navi lunghe contro altre simili; e che tali deliberazioni, < prese > sia dietro suggerimento di medici e di nocchieri, sia dietro quello d'altri profani, parte si incidessero su tavole o su pilastri, e parte anche si ponessero come tradizioni patrie non scritte; e poi sulla scorta di queste norme in tutto il tempo avvenire si dovesse navigare e provvedere alla cura degli ammalati.

So. giov. Hai detto, mi pare, delle cose addirittura assurde.

For. < Supponiamo > inoltre che anno per anno si costituissero de' governanti del popolo, sia eletti dai ricchi, sia da tutti i cittadini, chiunque a sorte capiti, e che questi governanti costituiti, dovessero governare secondo le scritture così nel dirigere le navi come nel curare gl'infermi.

So. giov. Questo sarebbe anche più grave.

XXXVIII. *For.* Considera ora anche quello che ne segue. Dopoché infatti per i singoli governanti sia compiuto l'anno di carica, bisognerà costituire dei tribunali di persone o scelte tra i ricchi ovvero elette a sorte da tutto insieme il popolo, e davanti a costoro citare i magistrati uscenti e sottoporli ad una resa di conti, lasciando che il primo venuto li accusi di non avere durante l'anno d'ufficio governato le navi secondo le leggi scritte e nemmeno secondo le consuetudini dei maggiori, e altrettanto si faccia anche per quelli che abbiano avuto in cura gli ammalati. Da ultimo poi per coloro che sieno condannati < converrà > determinare che cosa debbano soffrire o pagare.

So. giov. Ebbene, chi liberamente e spontaneamente si assumesse di governare a queste condizioni, è giustissimo che soffra e paghi qualunque cosa.

For. < Ma non basta >. Bisognerà inoltre porre una legge che, se qualcuno si faccia sorprendere a indagare sull'arte del pilota e sulla nautica o su ciò che è salutare e sulla verità della medicina, circa i venti e il caldo e il freddo, contro le norme scritte, e ad escogitare qualche novità in queste materie; innanzi tutto non si debba chiamarlo né medico né nocchiero, ma acchiappa-

nuvole e sofista chiacchierone; e poi, come uno che corrompe altri più giovani e li persuade ad attendere alla nautica e alla medicina non secondo le leggi, ma governando unicamente a lor senno le navi e gli ammalati; possa chi vuole, tra quelli ai quali è consentito, accusarlo e deferirlo ad un tribunale; e, ove si ritenga che costui contro le leggi e le scritture persuada vuoi dei giovani vuoi dei vecchi, colpirlo con le pene più gravi[63]. Giacché, < si dice >, non deve esserci niente più savio delle leggi, e nessuno deve ignorare la medicina e l'igiene, come neppure l'arte del pilota e la nautica, quando a chicchessia è lecito d'apprendere e le norme scritte e le consuetudini tradizionali. Orbene, Socrate, se così, come diciamo, avvenisse che e di queste scienze e della strategia e dell'arte di qualsiasi sorta di caccia nel suo complesso, come della pittura o d'altra arte imitativa in genere, e della tettonica e di qualunque altra che costruisca suppellettili, o anche dell'agricoltura e di quella tutta insieme che cura i vegetali, o anche, daccapo, se vedessimo l'allevamento de' cavalli regolato < solo > da norme scritte, o tutta intera l'arte che governa le gregge, o la mantica o tutto ciò che costituisce un'arte < in certa guisa > servile, o quella del tavoliere o tutta quanta l'aritmetica, sia semplice, sia piana, sia relativa ai solidi e al moto[64]; da tutte queste cose, fatte a questo modo, secondo norme scritte e non secondo arte, che conseguenza mai potrebbe venirne fuori?

So. giov. È chiaro: tutte le nostre arti addirittura perirebbero, e non potrebbero neppure rinascer mai, per colpa di questa legge intesa a vietare qualsiasi ricerca; cosicché la vita, che anche ora è difficile, in quel tempo lì diventerebbe tale da non potersi più vivere del tutto.

XXXIX. *For.* E che < diresti ancora > di ciò che segue? Se imponessimo a ciascuna delle attività predette d'uniformarsi a certe norme scritte, e a queste nostre scritture preponessimo uno o eletto per votazione o estratto a sorte, e costui poi, non curandosi punto delle scritture, o per guadagno o per il proprio capriccio, prendesse a fare altre cose contrarie ad esse, senza avere nessuna competenza; forse che questo non diverrebbe un male anche maggiore del male precedente?

So. giov. Verissimo.

For. Difatti io credo che chi contro le leggi, che furono imposte dopo una lunga esperienza e da consiglieri, i quali con molto garbo suggerirono ciascun provvedimento e persuasero la maggioranza ad adottarlo; chi, < ripeto >, contro di esse ardisse d'agire, commetterebbe un errore molte volte più grave di quell'altro errore, e sconvolgerebbe tutta la vita pubblica anche più che non < facciano > le leggi scritte.

So. giov. E come non la sconvolgerebbe difatti?

For. E proprio per ciò a coloro, i quali su ogni punto stabiliscono leggi e norme scritte, non rimane che < prendere > una seconda rotta: quella, cioè, di non permettere che contro di esse nessun individuo e nessuna moltitudine faccia mai nulla di nessun genere.

So. giov. Giustamente.

For. E così, non sarebbero queste forse, per quanto è possibile, imitazioni, in ciascun particolare, della verità, queste scritture composte da uomini competenti?

So. giov. E come no?

For. Eppure, se la memoria non c'inganna, noi dicevamo che colui che sa, colui che è davvero un uomo politico, in pratica farà molte cose con arte, senza punto curarsi delle scritture, quando qualche altra cosa gli sembri migliore di ciò che fu scritto da lui e mandato quasi come un messaggio a persone assenti.

So. giov. Difatti lo dicevamo.

For. Ebbene, se un individuo qualunque o una qualunque moltitudine, che si trovino sotto il governo di leggi fisse, tentino di fare contro di esse qualcosa di diverso, come alcunché di meglio; non fanno forse, per quanto è in

loro, quello stesso che fa quell'autentico <politico, a cui abbiamo accennato>?

So. giov. Senz'alcun dubbio.

For. Però se, essendo degli ignoranti, facessero una cosa siffatta, tenterebbero bensì di imitare la verità, ma la imiterebbero molto male; e se invece sono persone competenti, questo non è più imitazione, ma quella stessa verità genuina?

So. giov. Indiscutibilmente.

For. Poc'anzi però siamo rimasti d'accordo che nessuna moltitudine è in grado di apprendere una qualsiasi arte.

So. giov. D'accordo.

For. Cosicché, se c'è un'arte regia, né la moltitudine dei ricchi né tutto intero il popolo potrà mai imparare questa scienza politica.

So. giov. E come lo potrebbero?

For. Conviene perciò, com'è ovvio, che se queste forme di governo vogliono imitar bene, fin dove è possibile, quella genuina forma di quell'uno che governa secondo arte; ove sieno imposte loro delle leggi, non facciano mai nulla contro le norme scritte e le consuetudini patrie.

So. giov. Hai detto benissimo.

For. Quando dunque la imitino i ricchi, allora questa forma di governo la chiamiamo aristocrazia; e quando non si dieno pensiero delle leggi, oligarchia.

So. giov. È naturale.

For. E così, a sua volta, allorché un solo comandi secondo le leggi, imitando quel tale che sa, lo chiamiamo re, senza distinguere con un nome diverso chi regna con la scienza o con l'opinione in conformità delle leggi[65].

So. giov. Anche questo è naturale.

For. Cosicché, se anche un solo comandi, purché sia intendente davvero, costui meriterà d'esser chiamato sempre con questo nome di re e con nessun altro; e però quei cinque nomi delle forme di governo ora accennate si riducono ad uno[66].

So. giov. Pare difatti.

For. E ove poi codest'unico reggitore non s'attenga né alle leggi né alle consuetudini, ma presuma, ad imitazione di quel competente, che contro ogni legge si debba fare il meglio, mentre in questa imitazione si lascia guidare dalla concupiscenza e dall'ignoranza; un uomo tale non si dovrà forse chiamarlo tiranno?

So. giov. Come no?

XL. *For.* Così dunque, diciamo, ha origine il tiranno e il re e l'oligarchia e l'aristocrazia e la democrazia, dacché gli uomini non s'adattano volentieri a quell'unico monarca e diffidano che possa mai esserci un uomo tanto degno d'una siffatta signoria, da volere e potere, governando con la virtù e con la scienza, assegnar rettamente a tutti ciò che è giusto e ciò che è santo; e <temono> ch'egli possa maltrattare e uccidere e danneggiare, sempre che voglia, chiunque tra noi; sebbene, qualora ci fosse un uomo come diciamo, costui sarebbe il benvenuto, e col suo governo amministrerebbe felicemente quella che è l'unica retta forma di reggimento politico.

So. giov. E si può dubitarne?

For. Ed ora, allorché nelle città non accade che nasca, come appunto diciamo, un re quale s'ingenera negli alveari, uno che di corpo subito appaia superiore e d'anima; è pur necessario che <i cittadini> adunatisi scrivano delle leggi, com'è naturale, seguendo le tracce della forma di governo più vera tra tutte.

So. giov. È da credere.

For. E ci meravigliamo poi, Socrate, che in siffatte forme di governo avvengano tanti mali, e tanti ne avverranno, quando il fondamento su cui poggiano è tale da regolarne le azioni, non secondo scienza, ma secondo scritture e consuetudini? Se un'altra <arte> si reggesse così, non è chiarissimo ad ognuno che manderebbe in rovina tutto ciò che in questo modo le avvenisse di fare? O non dobbiamo piuttosto meravigliarci come sia di sua natura così forte quest'organismo che è lo Stato? Perché, pure essendo le città in simili condizioni da un tempo infinito, non-

dimeno alcune di esse durano < tuttora > e non vanno a soqquadro. Non di rado però tante altre, come navi che si sommergono, periscono e sono perite e ancora periranno per l'inettitudine dei piloti e dei marinai, che sulle cose della maggiore importanza hanno afferrato la maggiore ignoranza, e che, nulla e sotto nessun rispetto sapendo di politica, ritengono di avere sotto ogni rispetto afferrato questa scienza meglio di ogni altra[67].

So. giov. È verissimo.

XLI. *For.* Orbene, di queste non rette forme di governo, tutte spiacevoli, quale è la meno spiacevole a viverci, e quale la più insopportabile? Non occorre che lo vediamo, sebbene rispetto allo scopo propostoci non sia che un di più? Senonché forse, in fin dei conti, tutto ciò che facciamo lo facciamo tutti appunto per questo[68].

So. giov. Occorre; e come no?

For. E dunque di' pure che, di quelle tre, ognuna può divenire o straordinariamente spiacevole o anche la più comoda.

So. giov. Che vuoi dire?

For. Nient'altro che questo: che la monarchia, il governo dei pochi e il governo dei molti sono le tre forme di cui abbiamo parlato a principio del discorso che ora si è svolto.

So. giov. Ed erano in effetti.

For. Ora, bipartendo ciascuna di queste, facciamone sei, escludendo da esse come settima quella che abbiamo definita la sola veramente retta.

So. giov. E in che modo?

For. Della monarchia abbiamo il governo regio e la tirannide; del governo dei non molti dicevamo esserci invece l'aristocrazia dal nome augurale[69] e l'oligarchia. Quanto al governo dei molti, dandogli allora un nome unico, lo chiamavamo democrazia, ma ora anche questo bisogna considerarlo come doppio.

So. giov. In che senso? E con che criterio lo divideremo?

For. Con un criterio non differente dagli altri, neppure se questo nome riunisca in sé un doppio significato[70]. Giacché il governare in conformità delle leggi e contro le leggi è comune così a questa come alle altre forme di governo.

So. giov. Così è difatti.

For. Orbene allora, quando, cioè, cercavamo la forma retta di governo, questa distinzione non c'era utile[71], come s'è dimostrato nei discorsi precedenti. Ma poiché abbiamo esclusa quella e posto come necessarie le altre, in queste l'illegalità e la legalità le taglia ciascuna per il mezzo.

So. giov. Così pare dal discorso or ora tenuto.

For. La monarchia dunque, aggiogata a scritture buone che diciamo leggi, è la migliore delle sei; senza leggi invece è intollerabile e la più trista da viverci.

So. giov. È credibile.

For. Il governo poi de' non molti, come il poco sta di mezzo tra l'uno e la moltitudine, così lo riterremo medio tra' due; e quello della moltitudine, a sua volta, debole in tutto in confronto degli altri ed incapace di far nulla di grande né in bene né in male, per essere in esso il comando spartito tra molti in piccole dosi. Perciò esso è tra tutte queste costituzioni, se regolate da leggi, la peggiore; e, se non regolate da leggi, la migliore di tutte. Supponendo dunque che tutte manchino di freni, il meglio è vivere nella democrazia; e supponendo che sieno ordinate, meno che in ogni altra mette conto di vivere in questa, ma ben più e meglio nella prima, eccetto, < s'intende >, la settima; giacché questa bisogna separarla da tutte le altre, come un dio dagli uomini.

So. giov. Pare che proprio così e sia ed avvenga, e s'abbia da fare come tu dici.

For. Cosicché anche coloro che fanno parte di tutti codesti governi, ad eccezione di quello che è regolato dalla scienza, bisogna eliminarli per ciò che non sono uomini politici, ma faziosi; e poiché presiedono a grandissimi vuoti fantasmi, son tali essi stessi; ed essendo grandissimi imitatori e ciurmadori,

diventano tra i sofisti i più grandi sofisti[72].

So. giov. È ben probabile che questo nome sia stato a buon diritto ritorto contro quelli che si dicono uomini politici.

For. E sia pure; sicché questo ci si presenta proprio come un dramma; onde a ragione poc'anzi dicevo di vedere come un tiaso[73], <come un'ebbra sfilata>, di Centauri e di Satiri, che si dovesse escludere dall'arte politica. Ma ora così a stento siamo pur riusciti ad eliminarli.

So. giov. Pare.

For. Rimane però tuttora un'altra specie più di questa difficile <da separare>, per essere più affine e più prossima alla specie regia, e quindi più malagevole a percepire. E noi abbiamo l'aria di trovarci nella medesima condizione di quelli che purgano l'oro.

So. giov. E come?

For. Anche quegli operai sceverano, credo, dapprima e terra e sassi e tante altre cose; ma dopo queste ve ne restano mescolate certe altre affini all'oro, preziose e da tor via soltanto col fuoco; <resta, cioè> del rame e dell'argento e talvolta perfino dell'adamante[74]; le quali materie, quando sieno tolte via a fatica per mezzo del fuoco ed in seguito agli assaggi, ci lasciano vedere da solo quello che noi chiamiamo oro puro.

So. giov. Difatti si dice che così si pratichi in questo lavoro.

XLII. *For.* Orbene, appunto secondo questo procedimento pare che ora anche da noi sieno state separate le materie diverse e quante ce n'è di aliene e non amiche della scienza politica, ma restino soltanto quelle preziose ed affini. Di queste è, per esempio, l'arte militare, il potere giudiziario e quell'eloquenza che s'accompagna con l'arte regia, e, persuadendo ciò che è giusto, governa insieme con essa gli affari dello Stato; e queste chi sappia in che modo con la maggiore facilità sieno da separare, non mostrerà forse nudo e solo di per sé colui che si cerca da noi?

So. giov. Evidentemente bisogna in qualche modo tentarlo.

For. Se non dipende che dal tentarlo ci si rivelerà di certo; e c'ingegneremo di chiarirlo per mezzo della musica. E dimmi...

So. giov. Che cosa?

For. La musica c'è pure per noi un qualche modo d'impararla, e così in genere tutte le cognizioni relative alle arti manuali?

So. giov. C'è di sicuro.

For. E che? <Quella poi che giudica> quale di queste scienze si debba imparare e quale no, diremo noi che anche questa, daccapo, sia una scienza a sé, o come?

So. giov. Così; diremo che sia.

For. E converremo che questa è diversa da quelle?

So. giov. Sì.

For. E <diremo> che nessuna di esse debba comandare ad un'altra? o che quelle a questa? o che questa, come tutrice, debba comandare a tutte quante le altre?

So. giov. Questa a quelle.

For. <La scienza> dunque, che prescrive se si debba imparare o no, tu almeno dichiari che debba per noi comandare a quella che impara ed insegna?

So. giov. Ma certo.

For. E quella che prescrive se si debba persuadere o no, a quella che è capace di persuadere?

So. giov. E come no?

For. E sia. Ma a quale scienza attribuiremo la facoltà di persuadere la maggioranza e la folla per via di favole e non d'insegnamento?

So. giov. È chiaro, credo, che anche questo sia da assegnare alla retorica[75].

For. E <il sapere> se per mezzo della persuasione, o magari per mezzo della forza, si debba in qualche caso agire verso taluni, o anche starsene <in pace> addirittura; questo, daccapo, a quale scienza lo attribuiremo?

So. giov. A quella che comanda all'arte del persuadere e del discorrere.

For. E questa, io credo, non può es-

sere altra che la capacità dell'uomo politico.

So. giov. Hai detto benissimo.

For. Sicché pare che questa, la retorica, sia stata presto separata dalla politica, come una specie diversa, quantunque destinata a servirla.

So. giov. Sì.

XLIII. *For.* E che pensare di quest'altra capacità?...

So. giov. Quale?

For. Della capacità concernente il guerreggiare con ciascuno di quelli con cui avessimo deciso di guerreggiare, se dovremo dirla con arte o senz'arte?

So. giov. Ma come pensarla senz'arte una facoltà in cui si assomma la perizia guerresca e tutta la pratica del guerreggiare?

For. Ma quella poi che può e sa decidere se s'abbia da fare una guerra o trattare in via amichevole, dobbiamo ritenerla diversa da questa o identica con questa?

So. giov. Se vorremo esser conseguenti alle premesse, dovremo per forza dirla diversa.

For. E però dichiareremo che comandi a questa, se pur vorremo attenerci alle considerazioni precedenti.

So. giov. Ma sì.

For. Ebbene, quale altra oseremo dichiarare padrona d'un'arte così terribile e grande com'è nel suo complesso l'arte militare, se non quella che è veramente regia?

So. giov. Nessun'altra.

For. E non ammetteremo quindi che sia politica la scienza degli strateghi, come quella che è sussidiaria.

So. giov. Naturalmente no.

For. Ed ora su, consideriamo anche il potere de' giudici che giudicano rettamente.

So. giov. Appunto.

For. Forse che esso dunque può fare di più che intorno ai contratti, dopo di aver ricevuto dal re legislatore tutte quante le prescrizioni legali, tener presenti queste norme, e giudicare del giusto e dell'ingiusto secondo che sono stati definiti [76], portandovi come sua propria virtù quella di non volere né per doni né per paura né per compassione né per alcun'altra inimicizia o amicizia decidere le reciproche accuse altrimenti che secondo le disposizioni del legislatore?

So. giov. Non di più; ma quanto hai detto è suppergiù la funzione di codesto potere.

For. Sicché troviamo che anche questa de' giudici non è potenza regia, ma un potere custode delle leggi e ministro di quella.

So. giov. È ovvio.

For. Chi dunque considera tutte quante le scienze che si sono citate, deve riconoscere questo: che politica non c'è apparsa nessuna di esse. Perché quella che è veramente regia non deve agire da sé, ma comandare a quelle che possono agire, come quella che conosce il principio e le mosse de' maggiori interessi delle città circa l'opportunità e l'inopportunità loro e < dispone > che le altre eseguano ciò che è loro ordinato.

So. giov. Proprio.

For. Per queste ragioni dunque quelle scienze, che testé abbiamo passate a rassegna, poiché non comandano né l'una alle altre né a se stesse, ma ciascuna attende ad una sua particolare funzione, conforme alla specialità di queste funzioni ciascuna ha giustamente preso un proprio nome.

So. giov. Così pare.

For. Ma quella che comanda a tutte e prende cura e delle leggi e di tutti gl'interessi dello Stato e contesse tutto nel modo più giusto, comprendendone il potere sotto il nome della città, < della πόλις > [77], giustissimamente, come pare, potremo chiamarla politica.

So. giov. Indiscutibilmente.

XLIV. *For.* E vorremmo, altresì, sull'esemplare dell'arte testoria esaminarla ora, dal momento che anche tutti i generi in rapporto con la città ci si son resi manifesti?

So. giov. Volentierissimo.

For. Sicché ora della contestura regia, come pare, bisogna dire di che genere

sia, in che modo s'intessa e che sorta di tessuto ci dia.

So. giov. Chiaro.

For. Intanto è pur necessario dimostrare una cosa molto difficile, come sembra.

So. giov. Bisogna per altro dirla ad ogni modo.

For. Che ci sia una parte di virtù, differente in qualche modo dal genere virtù[78], è per gli abili disputatori un punto che si presta facilmente agli attacchi dinanzi all'opinione della maggioranza.

So. giov. Non ho capito.

For. Ma < vediamolo > daccapo a quest'altro modo. Il valore infatti io credo che tu lo ritenga per noi una parte di virtù.

So. giov. Niun dubbio.

For. E così la prudenza una cosa diversa dal valore, ma, a buon conto, essa pure una parte di quella < virtù > di cui era < parte > anche quello.

So. giov. Sì.

For. Orbene, a tal riguardo bisogna arrischiarsi ad esprimere un'opinione che desterà sorpresa.

So. giov. E quale?

For. Che < valore e prudenza > in molti casi si presentano come affatto nemici ed opposti l'uno all'altro.

So. giov. Come dici?

For. Un discorso che non è punto solito; giacché si dice, credo, che tutte le parti della virtù sono amiche tra loro.

So. giov. Sicuro.

For. Ebbene, vogliamo esaminare ora molto attentamente se questo sia così semplice, o se soprattutto non ce ne sia qualcuna che sotto un certo rispetto differisca dalle congeneri?

So. giov. Sì; di' come s'abbia da esaminare.

For. In tutte le cose convien cercare quanto in esse diciamo bello, pur dividendolo in due specie opposte tra loro.

So. giov. Parla anche più chiaro.

For. L'acutezza e la velocità, sia ne' corpi, sia nelle anime, sia nella emissione della voce, sia riguardo alle cose stesse e sia riguardo alle immagini, quante imitazioni ce n'offre la musica imitando, e altresì la pittura; di qualcuna di queste sei mai stato lodatore tu stesso o hai sentito lodarla da un altro?

So. giov. Come no?

For. E ricordi anche in che modo lo fanno caso per caso?

So. giov. Per nulla.

For. E sarò poi buono a mostrartelo con le parole proprio come l'ho in mente?

So. giov. E perché no?

For. Pare che tu lo creda facile, codesto. Ma consideriamolo nelle specie opposte. Difatti, in molte azioni e spesso, allorché in questo o in quel caso ammiriamo la velocità, l'energia, l'acutezza della mente e del corpo, e così anche della voce, noi ci esprimiamo servendoci, per farne le lodi, d'un solo appellativo, quello del valore.

So. giov. Come?

For. Noi diciamo, credo, in questo caso, acuto e valoroso, veloce e valente, e così pure energico. Insomma, applicando a questi caratteri l'appellativo che dico a tutti comune, noi ne facciamo le lodi.

So. giov. Sì.

For. E che poi? La specie, invece, delle azioni lente non l'abbiamo forse lodata spesso in molti casi?

So. giov. E come!

For. O che, dicendo così, non ci esprimiamo forse in modo contrario in quel caso ed in questo?

So. giov. Come?

For. Noi diciamo, credo, all'occorrenza calme ed assennate certe cose, che a loro volta nel campo del pensiero e dell'azione ammiriamo perché fatte lentamente e dolcemente; e ancora quelle piane e gravi nelle voci, come in tutto il movimento ritmico e in ogni composizione musicale che si valga opportunamente della lentezza; a queste cose non assegniamo un nome che implica valore < ed energia >, ma uno che importa moderazione.

So. giov. Verissimo.

For. Eppure, quando, viceversa, le une e le altre ci riescano inopportune, mutando opinione, le biasimiamo entrambe

indicandole con nomi che accennano al contrario.

So. giov. E come?

For. <Così>: che le cose che riescono più acute del necessario e appaiono più veloci e più dure, noi le diciamo violente e pazzesche; e quelle che più gravi e più lente e più molli, vili e torpide. E si può dire che il più delle volte e queste e l'indole prudente e l'indole valorosa che <vediamo> ne' contrari, come idee a cui sia toccato in sorte d'essere in attitudine ostile, non le troviamo mescolate le une con le altre nelle azioni pertinenti ad esse; e per giunta coloro i quali le hanno nell'anima, a scrutarli bene, vedremo che sono assai diversi gli uni dagli altri.

XLV. *So. giov.* E in che li dici <diversi>?

For. In tutte queste azioni che ora dicevamo, e, naturalmente, in molte altre. Giacché essi, io credo, secondo l'affinità che hanno con l'una o con l'altra parte, lodando certe qualità perché loro proprie, e biasimando, perché estranee, quelle di chi discorda da loro, si atteggiano a molta inimicizia, e per molti rispetti, gli uni a fronte degli altri.

So. giov. È da crederlo.

For. Un gioco, certo, è codesto dissenso su cose simili[79]; però in quelle di maggior momento finisce per esser la malattia più perniciosa alle città.

So. giov. In quali cose intendi dire?

For. In quelle, dirò, che investono tutto intero l'indirizzo della vita. Giacché gli uomini eccessivamente modesti inclinano a viver sempre una vita tranquilla, badando soltanto a sé ed alle proprie faccende, in casa propria così regolandosi con tutti, e verso le altre città pronti sempre a cercare un modo qualsiasi d'essere in pace con esse. Ma poi per questo amore, se più inopportuno che non convenga, allorché facciano ciò che vogliono, non s'accorgono e di divenire essi medesimi degl'imbelli e di educare i giovani allo stesso modo e d'esser sempre alla mercé di chi li assalti; sicché nello spazio di non molti anni essi stessi e i loro figliuoli e la città tutta quanta, di liberi, senza che se n'accorgano, diventano servi.

So. giov. Hai accennato ad un caso grave e terribile.

For. E che <dir> poi di quanti propendono troppo al valore? Forse che, eccitando sempre a guerra le proprie città, pel desiderio di questa vita più impetuosa di quel che conviene, postisi in lotta con molti e potenti non hanno a loro volta o completamente distrutto o reso schiave e soggette ai nemici le patrie loro?

So. giov. Accade anche questo.

For. Come dunque non diremo che in cose simili tutt'e due queste specie abbiano sempre una grande, anzi la più grande inimicizia e dissensione tra loro?

So. giov. Non potremo non dirlo.

For. Dunque ciò che cercavamo da principio l'abbiamo trovato: che certe parti di virtù non piccole dissentono per natura tra loro e fanno sì che dissentano anche quelli che le possiedono?

So. giov. Parrebbe.

For. E prendiamo ora <ad esaminare> quest'altro punto...

So. giov. Quale?

XLVI. *For.* Se per caso qualcuna delle scienze costruttive metta mai insieme di proposito uno qualsivoglia de' suoi prodotti, sia pure il più insignificante, con elementi in parte cattivi e in parte buoni; o se <al contrario> qualsiasi scienza in ogni caso non rigetti a suo potere gli elementi cattivi e prenda quelli acconci e buoni, e con questi, simili o dissimili che sieno, componendoli tutti in unità, non crei un'opera unica ed un'unica forma.

So. giov. E come no?

For. Né per conseguenza quella, che di sua natura è per noi davvero la scienza politica, comporrà mai di proposito una città d'uomini buoni e cattivi, ma evidentemente dapprima metterà <i fanciulli> a prova coi giochi e dopo questa prova li affiderà a quelli che sono in grado di educarli e di prestare <allo Stato> un simile servigio, ordi-

nando e soprintendendo essa stessa, come fa l'arte testoria che via via tien dietro, ordina e soprintende a quelli che cardano e preparano quant'altro occorre alla tessitura, prescrivendo a ciascuno di eseguire appuntino quelle cose che ritiene adatte al proprio tessuto.

So. giov. Perfettamente.

For. Allo stesso modo, mi pare, la scienza regia, poiché è dessa quella che ha il potere di soprintendere, non permetterà ai legittimi educatori e allevatori di esercitare < gli alunni > in altro, fuorché in ciò che, quando sia fatto in conformità di quel contemperamento da lei voluto, valga a produrre indoli adatte; e in ciò soltanto essa esorta a educarli. E quelli che non possono informarsi ad un'indole virile e saggia e a quant'altro tenda a virtù, ma dalla loro malvagia natura sono per forza spinti all'empietà, alla tracotanza, all'ingiustizia, li elimina con le morti, con gli esìli e colpendoli con la totale privazione de' diritti civili.

So. giov. Difatti è proprio ciò che si dice.

For. E quelli invece che s'avvoltolano nella massima ignoranza ed abbiettezza li aggioga alla classe degli schiavi.

So. giov. Giustissimo.

For. De' rimanenti poi, le cui nature, qualora sieno educate, sono atte a divenire stabilmente generose e ad ammettere vicendevoli rapporti secondo scienza, di questi le indoli piuttosto inclini al coraggio < l'arte regia > — considerando che il loro carattere duro somiglia in qualche modo all'ordito, mentre quelle che propendono alla moderazione adoperano, per attenerci al nostro paragone, un filo da trama grasso e molle, ed hanno quindi tendenze opposte le une rispetto alle altre — s'ingegna di collegarle e intrecciarle suppergiù nel modo seguente.

So. giov. Come?

For. Prima di tutto connettendo, secondo la conformità naturale, la parte eterna della loro anima con un divino legame, e, dopo la divina, la parte loro animale con legami viceversa umani.

So. giov. In che senso poi hai detto questo?

XLVII. *For.* Quella che intorno al bello, al giusto, al bene e ai loro contrari, è realmente opinione vera e fondata, quando s'ingeneri nelle anime, io affermo esser cosa divina che si genera in una natura celeste.

So. giov. E sta bene dir così.

For. E non sappiamo noi che soltanto all'uomo politico e al buon legislatore s'addice d'essere in grado, mercé l'aiuto della Musa dell'arte regia, di produrre un simile effetto in quelli, de' quali proprio ora parlavamo, che sieno stati rettamente educati?

So. giov. Ma è naturale.

For. Colui invece, Socrate, che non possa far nulla di simile, non lo chiameremo giammai co' nomi su' quali ora indaghiamo.

So. giov. Giustissimo.

For. E che? Un'anima coraggiosa, quando si compenetri di siffatta verità, non si ammansisce forse e non vorrà così soprattutto comunicare col giusto? e quando non se ne compenetri, non inclinerà piuttosto ad una cotal natura bestiale?

So. giov. E come no?

For. E che diremo della natura modesta? Forse che, ove si compenetri di codeste opinioni [80], non diventerà davvero savia ed assennata, quanto almeno si può in un regime politico? e ove non ne partecipi, non s'acquisterà una taccia vergognosa di balordaggine?

So. giov. Senza dubbio.

For. Diremo dunque che questo tessuto e questo legame de' cattivi tra loro e de' buoni coi cattivi non può mai riuscir durevole, e nessuna scienza potrà mai seriamente servirsene per costoro?

So. giov. E come in effetti potrebbe?

For. Ma che soltanto nelle indoli generose fin dalla nascita e educate in conformità della natura esso [81] per via di leggi attecchisce, che solo per esse

< vale > questo rimedio < suggerito > dall'arte, e che, come abbiamo detto, è desso il più divino legame tra < talune > parti di virtù per natura dissimili e tendenti ad andare in senso contrario.

So. giov. Verissimo.

For. Gli altri legami, poiché sono umani, quando ci sia questo divino, non è, direi, punto difficile né trovarli né, trovatili, applicarli.

So. giov. In che modo, e quali?

For. Quelli de' matrimoni con forestieri e del reciproco collocamento de' figli, come quelli degli sponsali e de' matrimoni coi propri concittadini. Giacché i più non contraggono questi legami mirando a ciò che meglio conviene alla procreazione della prole.

So. giov. E perché?

For. In tali cose la caccia al danaro ed alla potenza mette forse conto di biasimarla sul serio?

So. giov. Oh! no davvero.

XLVIII. *For.* Piuttosto è giusto parlar di quelli che badano alle famiglie, se si regolano come dovrebbero.

So. giov. È ovvio.

For. Costoro in realtà non si lasciano regolare da nessuna buona ragione, inseguendo la comodità del momento e, per la propensione verso i loro simili e l'avversione verso i dissimili, attribuendo a codesta antipatia un peso eccessivo.

So. giov. Come?

For. I modesti cercano, credo, la stessa loro indole, e, per quanto possono, scelgono le spose da gente simile e a gente simile accasano a loro volta le figliuole da marito; e allo stesso modo fanno le famiglie in cui prevale il coraggio, andando a caccia della loro propria natura, mentre converrebbe che e gli uni e gli altri facessero tutto il contrario.

So. giov. Come, e perché?

For. Perché il coraggio, rigeneratosi in molte generazioni non misto con una indole prudente, da principio è per natura rigoglioso di tutto il suo vigore, ma da ultimo fiorisce in demenza.

So. giov. È naturale.

For. Invece l'anima piena troppo di pudore e non mescolata di fortezza virile, quando si generi così per molte generazioni, è di tal natura da divenire più fiacca che non dovrebbe e da ultimo addirittura mutila e storpia.

So. giov. Ed anche questo è naturale che avvenga così.

For. Ora, questi legami, io dicevo, non è punto difficile annodarli, quando del buono e del bello entrambe le specie abbiano la medesima opinione. Giacché in questo unicamente si assomma tutta l'opera della contestura regia: nel non lasciare che le indoli prudenti si distacchino mai da quelle virili; e, intessendo < un drappo > di consensi, di stime e di disistime, d'opinioni e di prestazioni vicendevoli di pegni, col comporre per via di tali elementi un tessuto liscio e, come si dice, sopraffino; affidar sempre in comune a costoro le magistrature negli Stati.

So. giov. E come?

For. Dove ci sia bisogno d'un solo reggitore, scegliendo a capo chi possiede entrambe queste qualità; e dove di parecchi, mescolando insieme parte degli uni e degli altri. Perché le indoli dei magistrati prudenti son certo caute molto e giuste e salutari, ma difettano di energia e d'una certa temerità acuta e pronta ad agire.

So. giov. Mi par bene anche questo.

For. Al contrario, le indoli coraggiose, quanto a giustizia e prudenza, son da meno di quelle, ma a preferenza di quelle hanno prontezza nell'agire. E che tutto poi nelle città riesca a bene, così le faccende private come le pubbliche, quando non vi concorrano le une e le altre, è impossibile.

So. giov. E come no?

For. Questo dunque è, diremo, il compimento del tessuto dell'azione politica ottenuto con una perfetta contestura: < il contemperare > l'indole degli uomini coraggiosi e de' prudenti, quando l'arte regia, riunendo in comunione di consenso e d'amicizia la loro vita, condotto a termine il più stupendo

e il più prezioso tra tutti i tessuti[82] ed avvolgendovi tutti gli altri uomini < quanti sono > negli Stati e servi e liberi, li tenga dentro questa rete, e, per quanto è concesso ad una città d'esser felice, di questo non trascurando nulla in nessun modo, la regga e la governi.

So. giov. Benissimo, ospite, tu ci hai ritratto appieno anche la figura dell'uomo regio e dell'uomo politico[83].

PARMENIDE

ARGOMENTO

Il racconto di questo dialogo — uno di quelli perciò detti di carattere διηγηματικός o « narrativo » [1] — è fatto ad un circolo di uditori, che non aprono bocca, da un tal Cefalo, un cittadino di Clazomene, reduce da un suo forse recente viaggio ad Atene, dov'erasi recato insieme con taluni compaesani, tutti al pari di lui studiosi di filosofia e tutti attrattivi dal desiderio di apprendere una famosa conversazione svoltasi molti anni prima tra Socrate e i due filosofi eleati Zenone e Parmenide. Cefalo però, prima d'entrare, come suol dirsi, in materia, crede opportuno di premettere qualche notizia sulle circostanze che gli avevano permesso d'avere di quella conversazione una relazione fedele. Egli sapeva che di essa meglio d'ogni altro poteva informarlo Antifonte, un fratello uterino di Adimanto e Glaucone, il quale ne aveva raccolto studiosamente il racconto, che più e più volte s'era fatto ripetere, da un certo Pitodoro, antico discepolo di Zenone. E poiché Cefalo, se ricordava d'aver visto in una precedente occasione Antifonte ragazzo, così fuggevolmente per altro da non ricordarne più il nome, ne conosceva invece bene i fratelli; andando in cerca di costoro ed avendoli per fortuna incontrati sull'agora, li prega di volerlo ripresentare ad Antifonte per esporgli il desiderio comune a lui ed ai suoi compagni. Adimanto accoglie molto volentieri la preghiera di Cefalo. Anch'egli sa che il fratello aveva difatti imparato a mente il racconto di quella conversazione, pur facendo per altro notare come più tardi avesse rinunziato allo studio della filosofia per dedicarsi esclusivamente all'equitazione. Comunque, tutta la comitiva si reca alla casa non lontana di Antifonte; e questi, che non ha dimenticato Cefalo, è lieto di rivederlo. Ma quando sente ciò che si vuole da lui, dapprima cerca di schermirsi, data la difficoltà della cosa, e soltanto in seguito a nuove insistenze degli ospiti finisce per cedere.

Antifonte dunque ripete il racconto udito da Pitodoro. Questi aveva ospitato nella propria casa Parmenide e Zenone, venuti ad Atene per assistere alla festa delle Grandi Panatenee; Parmenide aveva allora circa sessantacinque anni, Zenone non superava i quaranta. In quella occasione un giorno s'erano dati convegno da lui il giovane Socrate ed altri molti bramosi di sentire la lettura dell'opera di Zenone, per la prima volta dai due viaggiatori importata in Atene; e questa lettura, cominciata dall'autore mentre Parmenide si trovava fuori di casa, era presso che terminata quando rientrò il vecchio maestro seguito da lui, Pitodoro, e dal giovanissimo Aristotele, che fu più tardi uno dei Trenta.

Socrate, a lettura finita, prega Zenone di rileggere la prima ipotesi del primo argomento; e, riuditala, osserva che egli in fondo non aveva fatto che ripresentare in forma larvata la tesi del maestro. Questi aveva inteso di dimostrare l'esclusiva esistenza dell'uno, Zenone l'assoluta inesistenza dei molti. Zenone, punto sul vivo, gli fa notare com'egli, pur avendo seguito con molt'attenzione il suo ragionamento, non aveva però colto lo scopo vero di questo suo lavoro giovanile.

Egli non aveva preteso di comporre un'opera che gareggiasse con quella del maestro e legasse indissolubilmente il proprio nome al nome di costui, ma solo uno scritto polemico, diretto a rintuzzare la baldanza degli avversari dell'unità assoluta, dimostrando che per quanto numerose potessero essere le contradizioni, che si potevano sorprendere in questa tesi; ben più numerose erano quelle a cui si esponevano i fautori della pluralità delle cose.

Socrate mostra di accettare per buona una tale giustificazione, ma replica che il problema non gli pareva posto come si sarebbe dovuto. Zenone era rimasto nel campo del mondo sensibile. Ora in questo campo dimostrare che ogni obietto, partecipando di eguaglianza e di disuguaglianza, di somiglianza e di dissomiglianza, di unità e di pluralità, è eguale e disuguale, simile e dissimile, uno e molti, è impresa tutt'altro che difficile e ricca di conseguenze importanti. Ciò che egli vorrebbe e ammirerebbe oltremodo sarebbe la dimostrazione che anche nel campo delle idee si verifichi altrettanto, che le forme stesse di eguaglianza e disuguaglianza, di somiglianza e dissomiglianza, di unità e pluralità, delle quali partecipano le cose sensibili, s'intreccino e si mescolino in mille guise (I 127 e - III).

Le parole di Socrate, lungi dal destare, come Pitodoro temeva, il risentimento dei due filosofi, sono seguite ed accolte da loro con i segni d'una manifesta compiacenza. E quando Socrate finisce di parlare, lo stesso Parmenide non manca di rivolgergli le più lusinghiere espressioni di elogio. Quindi gli chiede se egli, che così nettamente ha separato le forme o idee, di cui gli oggetti sensibili parteciperebbero, da questi oggetti che di esse partecipano; creda di potere altresì affermare che per ognuno di questi ultimi, senz'alcuna eccezione, ci sia in realtà una forma ideale esistente per sé. La domanda imbarazza Socrate. Egli non sa fino a che punto possa ragionevolmente giungere con le sue ammissioni. Pel giusto, pel bello, pel buono e simili egli crede di poterlo affermare senz'altro; ma, se esita nel porre a parte per l'uomo, per il fuoco, per l'acqua visibili delle forme reali ed esistenti per sé dell'uomo, del fuoco, dell'acqua; porne soprattutto per le cose più umili ed anche spregevoli, sarebbe, gli pare, soverchiamente audace e sconveniente. Ciò avviene — gli osserva Parmenide — perché sei ancora giovane, perché hai ancora rispetto all'opinione degli uomini; e la filosofia non ti ha preso ancora tutto, come farà un giorno, costringendoti a riconoscere che certi disdegni volgari non meritano d'esser presi in considerazione. Ad ogni modo, come intendere e definire il rapporto, che intercede tra il mondo delle idee, esistente a parte da sé, e le cose sensibili che da quelle prendono il nome? Come colmare l'abisso che separa questi due mondi? Se il rapporto tra idee e cose indica una partecipazione o metessi delle cose sensibili sia al tutto dell'idea sia ad una parte soltanto di essa, l'unità della forma andrebbe inesorabilmente distrutta, e si verificherebbero per giunta le conseguenze più strane e più assurde. Se invece gli è dal vedere in una pluralità di oggetti sensibili un aspetto comune di grandezza che si pone una forma unica di grandezza; tra questa forma così costituita e un'altra qualsiasi pluralità di oggetti grandi non ci sarà poi identità di carattere, e questa identità non si dovrà spiegare per mezzo d'una forma nuova? E non si avrà così la forma della forma all'infinito? [2]. Forse — risponde Socrate — ad evitare simili obiezioni basterebbe porre che ciascuna forma non sia che pensiero, cioè concetto puro, esistente solo nella nostra mente ed applicabile quindi ad una pluralità di oggetti sensibili senza nulla perdere della propria unità. Ma — replica Parmenide — anche questa forma-pensiero sarà pensiero di qualche cosa e di qualche cosa di reale, cioè di quel certo che di comune e di unico che scorgiamo in tutta una classe di oggetti sensibili; sicché l'ammettere che le forme non sieno che pensieri e tutto partecipi delle forme,

ci mette dinanzi all'alternativa di convenire che o tutto è fatto di pensieri e tutto pensa, o tutto, pur essendo pensiero, è incapace di pensare. Socrate tenta ancora un'altra difesa. Si potrebbe dire — egli soggiunge — che le idee esistono in natura, vale a dire nella realtà soprasensibile, come esemplari di cui gli oggetti sensibili non sono che copie. In questo caso la loro partecipazione alle forme non sarebbe che somiglianza, < non sarebbe, cioè, più metessi, ma mimesi >. Ma — ribatte Parmenide — se tra modello e copia c'è somiglianza, ci sarà altresì partecipazione dell'uno e dell'altra ad una forma nuova; e così una volta ancora ci si ritrova dinanzi ad una serie interminabile di forme ideali[3]. E come se ciò non bastasse, rimane da ultimo la difficoltà più grave di tutte. Se le forme e le cose sensibili costituiscono due mondi affatto separati ed indipendenti l'uno dall'altro, tra i due non sarà possibile nessun rapporto. Noi non avremo nessuna conoscenza delle idee; Dio non avrà nessuna conoscenza delle cose umane e nessun dominio su noi (IV-VII 134 e).

Di fronte a queste obiezioni, soprattutto di fronte all'ultima, Socrate, pur non sapendo rassegnarsi, si sente sconfitto. Ma quando Parmenide, dopo di avere ancora una volta insistito sulla difficoltà della soluzione d'un simile problema, lascia intendere che questa non riuscirà forse impossibile nel futuro ad un intelletto superiore; che d'altro lato rifiutarsi d'ammettere l'esistenza di forme ideali degli esseri equivale ad annientare la virtù stessa della dialettica e la possibilità della scienza, e che l'ostacolo, dinanzi al quale Socrate s'è arrestato, nasce soprattutto dalla mancanza in lui di quella disciplina dialettica, che non s'acquista senza una lunga e laboriosa ginnastica mentale; Socrate medesimo intuisce che la sua causa non è del tutto perduta, e chiede perciò in che precisamente consista codesta ginnastica, a cui il maestro ha inteso d'accennare. Al che Parmenide risponde essere appunto quella di cui un saggio gli era stato offerto poco prima da Zenone. Senonché in questo saggio mancava anzitutto ciò che egli aveva ammirato nella obiezione di Socrate: la volontà, cioè, che l'indagine non rimanesse ristretta nel facile campo del mondo sensibile, ma si elevasse a quello delle idee; e per di più che essa fosse ampliata così da porre come ipotesi non solo l'esistenza di ciascun obietto di cui si discute, ma anche quella della non esistenza di esso, per rendersi ben conto delle conseguenze che ne derivano in entrambi i casi ed allenarsi convenientemente nella ginnastica che egli consiglia. Ora, poiché solo Parmenide è capace d'una prova così ardua, Socrate e gli altri e Zenone stesso, felice di riprendere il suo posto di discepolo, s'uniscono nel pregare con insistenza il maestro, affinché s'induca a dare di ciò che consiglia un esempio concreto. E Parmenide dopo qualche protesta finisce per condiscendere. Egli prenderà come oggetto della sua investigazione dialettica la sua propria ipotesi dell'uno. Ma vuole che in questo esame qualche altro lo secondi e gliene agevoli il compito, qualche altro e il più giovane di tutti, perché confida che questi sarà per rispondergli ciò che pensa senza perdersi in vane divagazioni. Il giovanissimo Aristotele si vede così chiaramente designato come l'interlocutore più adatto a questa specie di monologo dialogato, a cui Parmenide si accinge, e vi si rassegna senz'altro (VII 134 e - IX).

Parmenide dunque comincia dal porre l'ipotesi:

I. Se l'uno è (X-XXIII); e dal considerare:

A. Quali conseguenze ne derivano per l'uno stesso.

Ora, questa ipotesi: se l'uno è, può avere un doppio significato; può difatti voler dire:

a) posto che l'uno sia uno.

b) posto che l'uno sia.

a) Posto come assolutamente uno, l'uno esclude qualsiasi pluralità; non

può avere parti né essere un tutto; non ha né principio né mezzo né fine, e non ha quindi né limiti né forma; non è né avviluppante né avviluppato; non è in alcun luogo, né in sé né in altro; non è né in moto né in quiete; non è né identico né diverso, né simile né dissimile, né eguale né disuguale, né più vecchio né più giovane né d'una medesima età né con se stesso né con altro; non è soprattutto nel tempo; e, poiché all'essere non partecipa in nessun modo, non si può in nessun modo né nominarlo né definirlo né conoscerlo né sentirlo né opinarlo. Orbene queste conclusioni sono, pare, inaccettabili (X-XII).

b) Poniamo invece che l'uno sia. In questo caso l'ipotesi si scinde in due termini, e si ha da un lato l'uno, da un altro l'essere. Ma l'uno, in quanto è, partecipa all'essere; e l'essere, in quanto è uno, partecipa all'uno. E questa dualità si ripeterà indefinitamente, giacché tutto quello che è, sarà uno, e tutto quello che è uno, sarà. Ma se altro è l'essere, altro l'uno; quest'altro, questo diverso, che li differenzia reciprocamente, fa sì che la dualità divenga a sua volta una triade; e poiché dalla moltiplicazione dell'una per l'altra nasce la serie infinita dei numeri, l'uno che è, l'uno essente, diviene per ciò stesso pluralità infinita. Esso è così uno e molti, tutto e parte; ha principio, mezzo e fine; è in sé ed in altro, in quiete ed in moto, identico e diverso, simile e dissimile; ammette ed esclude qualsiasi contatto; è maggiore e minore di se stesso e degli altri; e dacché partecipa al tempo, è più giovane e più vecchio di sé e degli altri; sicché per tutte queste ragioni si potrà conoscerlo opinarlo sentirlo, nonché nominarlo e definirlo. E a queste deduzioni pare non ci sia da ridire (XIII-XX).

c) Or dunque, se l'uno da una parte è uno e è molti, da un'altra né uno né molti, e partecipa del tempo; questa successione di condizioni contrarie importa un mutamento, e un mutamento che non può aver luogo se non in un certo che di strano, d'inafferrabile, in un semplice rapporto di limite, vale a dire nell'attimo (τὸ ἐξαίφνης). E in questo intervallo indivisibile l'uno accoglie in sé tutte le affermazioni e tutte le negazioni che si sono passate, o si possono passare, a rassegna (XXI)[4].

B. Viste così le conseguenze da tale ipotesi derivanti per l'uno, Parmenide passa ad esaminare quelle che ne derivano per gli altri, cioè per il non uno.

a) Poiché sono altri, evidentemente non sono uno; e, come tali, avranno parti; e dacché ciascuna parte è parte non della pluralità delle parti, ma di quella unità, che diciamo tutto o intero, e risulta dall'insieme delle parti; gli altri parteciperanno al tutto ed all'uno. Però, se dell'uno partecipano soltanto, essi non sono l'uno, ma sono altri dall'uno, e più d'uno e molti e anche d'una molteplicità infinita: mentre, partecipando dell'uno, sono per necessità limitati da questo; e perciò sono limitati e illimitati ad un tempo, simili e dissimili, identici e diversi, immobili e mossi, e, in breve, soggetti a tutte le opposizioni possibili (XXII).

b) Ma se l'uno, a cui si oppongono gli altri, è l'uno assoluto, esso sarà totalmente a parte dagli altri, e questi a parte da lui; e però tutte le opposizioni or ora affermate per gli altri, dovranno esser loro negate. Gli altri dunque non avranno numero, non saranno né simili né dissimili, né identici né diversi, né mobili né immobili, non nasceranno né periranno, non saranno né più grandi né più piccoli né eguali (XXIII).

II. Poniamo ora invece che l'uno non sia (XXIV-XXVII).

A. Che conseguenze ne derivano per esso?

a) Parmenide comincia dal notare che, come dicendo: se grandezza non è o se piccolezza non è, noi diamo a ciascuna di queste espressioni un senso ben definito e tale che s'intende perfettamente; così del pari dicendo: se

l'uno non è, noi intendiamo di porre la non esistenza di esso come alcunché di ben definito e distinto da ogni altra cosa e tale che si possa comprendere e discernere. L'uno, dunque, che non è, è però soggetto a determinazioni positive e proprie; si può conoscere e definire; è diverso e identico, simile e dissimile, eguale e disuguale ecc., è, insomma, essere e non essere al tempo stesso. Ma poiché il passaggio dall'uno all'altro di questi contrari non si può concepire senza cambiamento e moto, si dovrà concludere che quest'uno che non è nasce e perisce, mentre ad un tempo non nasce e non perisce (XXIV).

b) Però, se invece di fermare la nostra attenzione sul soggetto della non esistenza, cioè sull'uno che non è, la concentriamo a preferenza sulla non esistenza di esso; noi dovremo a questa riconoscere il senso preciso che ha e negare all'uno qualsiasi comunanza con l'essere. Esso quindi non avrà parti; non parteciperà né cesserà di partecipare all'essere; non nascerà né perirà; non sarà né mobile né immobile; non avrà infine nessuna di quelle determinazioni, che gli si erano attribuite partendo dall'ipotesi precedente (XXV).

B. E quali saranno le conseguenze che ne derivano per gli altri, cioè per il non uno?

a) Se, negando l'uno, di fronte alla non esistenza di esso noi ammettiamo una reale e distinta esistenza degli altri, ciò importa l'affermazione dell'alterità, della diversità di questi altri. Ma in tal caso come intendere la relazione di alterità che s'afferma di loro? Gli altri non saranno certo altri rispetto all'uno, poiché questo non è. Saranno dunque altri reciprocamente per gruppi tra loro. Senonché ciascuno di questi gruppi non potrà essere che pluralità illimitata, pluralità pura, perché tutte quelle singole determinazioni, di cui l'esistenza dell'uno è condizione indispensabile, devono per necessità esser loro negate (XXVI).

b) Se al contrario, negando l'uno ed ammettendo solo l'esistenza degli altri, fermiamo la nostra attenzione non più sull'alterità di questi, ma sulla non esistenza dell'uno; che cosa potremo affermare degli altri? Non potremo affermare neppure che sieno o sembrino molti, perché i molti, comunque, presuppongono l'uno. E si potrebbe ripetere lo stesso per tutte le altre opposizioni che si sono enunciate. Cosicché la conclusione finale del ragionamento è che, se l'uno non è, nulla assolutamente si può dire che sia (XXVII).

Nessun dialogo platonico è stato così discusso, così commentato, ed anche, se mi è lecito dirlo, così tormentato dagl'interpreti quanto il *Parmenide*. Tutto in esso fu sottoposto ad una indagine scrupolosa, e tutto ha dato luogo alle conclusioni più disparate; e mentre i più antichi commentatori, i Neoplatonici — e non questi soltanto[5] — lo esaltarono come una delle più alte e significative manifestazioni del genio platonico; qualcuno dei dotti moderni non seppe scorgervi che un groviglio di sofistiche sottigliezze; ed alcuni altri, e per fermo non dei meno valenti, colpiti da certe vere o apparenti incongruenze o difformità dottrinali, come da certe peculiarità di stile, finirono per mettere in dubbio o addirittura negare la autenticità del dialogo, senza sapere per altro a chi attribuirlo, e pur riconoscendolo come un saggio di singolare bravura, di cui soltanto un grande filosofo ed abilissimo dialettico poteva esser capace. Sicché non è meraviglia se lo Stallbaum, dopo d'aver passato a rassegna molte interpretazioni proposte fino ai suoi giorni, concludesse argutamente citando il terenziano: *Fecisti prope, multo sim quam dudum incertior*[6]. Orbene, questa prodigiosa divergenza di vedute — osserva il Grote — è più che sufficiente per ispirare una giustificata diffidenza in un ragionevole critico di Platone[7]. Oggidì, è vero, l'autenticità del *Parmenide* è generalmente ammessa dagli studiosi, ma ciò non vuol punto dire che si sia d'accordo sul resto. Gli è che spesso, o non di rado, le congetture che si possono emettere

sullo scopo recondito d'un'opera o sul significato di molti o di taluni tra' particolari di essa, quanto più acuto è l'ingegno del critico, e vasta la sua dottrina, tanto più, s'io non m'inganno, possono correre il rischio di divenire arbitrarie o gratuite. Ad ogni modo un fatto innegabile è che il *Parmenide* è un dialogo oltremodo difficile. Ma poiché la mia opinione devo pur brevemente esporla, dirò che tra le moltissime interpretazioni io credo di dover in sostanza aderire a quella, che fin da molti anni or sono fu esposta dal nostro F. Tocco in due suoi studi su questo dialogo, che non mi pare sieno stati o conosciuti abbastanza o presi nella considerazione che meritavano dagl'interpreti posteriori [8].

E, innanzi tutto, qual è la parte sostanziale e culminante dell'opera? Indiscutibilmente, se non erro, la lunga e complicata disquisizione sull'uno eleatico. Che nell'ultimo atto di questo dramma filosofico Platone abbia portato sul davanti della scena, e ve lo abbia mantenuto così a lungo, il grande Parmenide, per presentarcelo soltanto come un eristico o, peggio, come l'abile ideatore d'una specie di fuoco d'artificio, secondo l'espressione di qualche dotto; è, mi pare, cosa affatto inconciliabile con quella sincera e profonda ammirazione che mostra per lui nel *Sofista* (217 c) e soprattutto nel *Teeteto* (183 e, 184 a). E si noti che in quest'ultimo dialogo Platone, insinuando destramente che il pensiero di Parmenide trascendeva perfino il significato delle sue parole, pare che voglia fin da quel momento schiudersi la via per farsi di lui un alleato a favore della sua teorica delle idee e, insomma, per presentarci in seguito l'immagine d'un Parmenide platoneggiante, qual è ritratto nel *Sofista* e più ancora in questo dialogo.

Ma se la disquisizione di Parmenide è la parte sostanziale del dialogo, qual è lo scopo immediato di essa? Quello che lo stesso Parmenide enuncia: il proposito cioè, di mettere in guardia Socrate contro il pericolo delle conclusioni affrettate e di offrire a lui principalmente un saggio di ciò che dev'essere un allenamento dialettico il quale non lasci nulla a desiderare, quando si voglia condurre davvero a fondo l'indagine di qualsiasi problema. E se nella minuziosa e controversa analisi, che apparentemente non approda a nessun risultato positivo, Parmenide si sforza di porre in rilievo con egual vigore il pro e il contro di ciascuna ipotesi; non dobbiamo, credo, sorprendercene, come non abbiamo ragione di chiederci se Platone, mentre componeva la sua opera, fosse o meno, in un periodo di fermentazione intellettuale e d'incertezza su taluni punti della sua fondamentale dottrina metafisica, ovvero se si rendesse o no conto dei numerosi sofismi che intrecciava ad argomentazioni logicamente corrette [9]. Parmenide, ripeto, doveva proporre l'esempio d'un addestramento dialettico perfetto. Ora, come uno che aspiri a divenire invincibile nella scherma, nel pugilato o nella lotta deve sapersi difendere anche contro le insidie e i colpi sleali dell'avversario; così chi aspira a divenire un dialettico davvero esperto deve studiare anche le astuzie dell'arte per non soccombere alle possibili capziose obiezioni del suo contradittore. E l'interesse e la premura di Parmenide per il suo occasionale discepolo doveva essere tanto maggiore, quanto più viva era stata l'ammirazione che aveva sentita ed espressa per l'ardore di ricerca e lo slancio con cui il giovane Socrate non dubitava d'affrontare i più ardui problemi filosofici.

Ma accanto a questo scopo immediato non è difficile intravederne un altro, di gran lunga più alto. Socrate nella sua critica degli argomenti di Zenone e nelle prime risposte a Parmenide aveva bravamente enunciato la sua teorica delle idee; e a questa teorica il vecchio e grande filosofo aveva opposto delle obiezioni formidabili, che erano rimaste senza risposta. Socrate era così in apparenza sconfitto; ma era poi sconfitto davvero? E soprattutto era sconfitta con lui la teorica che in un momento di geniale divinazione era balenata alla sua mente giovanile? Certamente no. Le parole di Parmenide non lasciano alcun dubbio a questo pro-

posito. Socrate non aveva saputo trovare una risposta esauriente perché, troppo giovane ancora, non si era potuto formare una compiuta preparazione dialettica; ma Parmenide stesso doveva riconoscere che e le obiezioni da lui opposte ed altre, che si sarebbero potute opporre, erano in fondo più speciose che vere, e che d'altro lato rifiutarsi ad ammettere per ciascuna realtà una forma definita, negare che l'idea di ciascun essere conservasse un'identità permanente, equivaleva ad annientare la virtù stessa della dialettica; e nel chiudere la sua argomentazione ribadiva con altre parole lo stesso concetto, osservando che se l'uno non è, nulla assolutamente si può dire che sia[10]. Ora, queste affermazioni così esplicite e risolute di Parmenide come non dovrebbero autorizzarci ragionevolmente a supporre che nella prova, alla quale si accinge dietro le preghiere dei suoi ammiratori — e che con un ὀξύμωρον, in cui non si può non vedere uno dei soliti tratti dell'*humour* di Platone, è definita un gioco laborioso (πραγματειώδης παιδιά) — egli miri a « dimostrare per via indiretta l'indissolubilità dell'uno e dei molti, come nel *Sofista* dimostrerà in via diretta l'indissolubilità dell'identico e del diverso »? « Il qual risultato servirà ad attenuare le obiezioni della prima parte; poiché accorciato è l'intervallo tra il mondo ideale e il sensibile, ed in quello si dimostrano esistere gli stessi elementi e le stesse opposizioni scoperte nel secondo »[11]. In che modo poi Platone pensasse che si potesse addirittura superare questo intervallo, se col sostituire al concetto della metessi quello della mimesi, a cui pare che inclini negli ultimi dialoghi o con quello delle idee-numeri; è problema che abbandono volentieri a chi abbia in proposito una competenza maggiore della mia.

In questo scopo non confessato, ma chiaro abbastanza, è da scorgere senza dubbio la connessione tra la prima e la seconda parte del dialogo e la sua unità. Che poi esso, interpretato così, s'interrompa senza una conclusione positiva, è, mi pare, perfettamente comprensibile. La conclusione non avrebbe potuto esserne se non questa: « che l'uno come lo *intendevano* gli Eleatici, vale a dire sequestrato da qualunque altro concetto, non si può neanche pensare » e che perciò a questo concetto dell'uno se ne dovesse sostituire un altro, che lo presentasse come non chiuso in se stesso, ma lo rendesse pensabile ed accennasse ai molti « coi quali è in necessaria relazione »[12]; o, giusta ciò che dirà Socrate nel *Filebo*: che « l'impossibilità di considerare checché sia come uno senza vederlo immediatamente e necessariamente come multiplo è come un'affezione incurabile, come il segno nativo ed indelebile del nostro pensiero logico »[13]. Platone poteva manodurre il vecchio filosofo fin sulla soglia della teorica delle idee; poteva fargliene presagire la realizzazione in un avvenire ideale e per opera d'un uomo superiore a se stesso ed a Socrate, ma non poteva spingerlo oltre. Ciò sarebbe stato non solo contrario al proposito immediato della dimostrazione parmenidea, ma, quel che più monta, contrario al carattere storico dell'Eleate, al quale Platone avrebbe imposto un vero suicidio, perdendo così tutto il vantaggio di questa finzione artisticamente elaborata d'un Parmenide amico delle forme.

Ma a chi risalgono le aporie, le difficoltà, contro la teorica delle idee, formulate così crudamente da Parmenide in risposta a Socrate? L'Apelt, accogliendo l'opinione dello Stallbaum, risponde: ai Megarici[14]; il Tocco invece, e con ragioni che non mi paiono di poco peso, oppugnando questa opinione, ritiene che all'infuori di quella del terzo uomo, di cui si conosce l'autore, le altre dovessero metter capo ad Aristotele, il quale come è noto, si staccò dal maestro anche prima della costui morte; e questa congettura[15], che indipendentemente da lui e dopo altri dotti fu ripresentata dal Ritchie[16], è senza dubbio seducente; e dall'uno e dall'altro di questi due studiosi fu corroborata con indizi tutt'altro che privi di valore. Certo l'introduzione, in questo dialogo d'un giovane di nome Aristotele può

essere un fatto puramente accidentale; ma, insomma, potrebbe anche essere intenzionale; e non mi pare che abbia torto il Ritchie di porre in particolar rilievo le parole che Parmenide rivolge a Socrate: Io notai l'imperfezione della vostra dialettica sentendovi ragionare ier l'altro qui con questo nostro Aristotele (135 d).

Dal punto di vista letterario e filosofico il *Parmenide* è il presupposto della trilogia formata dal *Teeteto,* dal *Sofista* e dal *Politico,* ma un presupposto che cronologicamente si distacca, com'era nell'intento dell'autore, di un lungo intervallo da quei tre dialoghi, e che Platone, soltanto attraverso un'abile e complicata, ma non abbastanza verosimile finzione [17], è riuscito a colmare per accostarlo a quei dialoghi con cui è idealmente connesso. Se il fatto a cui si accenna è storico o no, se Socrate ebbe in realtà modo di conoscere e avvicinare Parmenide, è un punto controverso tra' dotti, che può solo, ed anche fino ad un certo segno, interessare gli storici della filosofia, ma è indifferente per l'intelligenza del dialogo [13].

La discussione, come in altri casi, si svolge in forma d'un dramma preceduto da un doppio prologo, e separato da un intermezzo. Il doppio prologo è costituito dal racconto di Cefalo e dal preambolo esplicativo di Antifonte; il primo atto, dalla disputa tra Zenone e Socrate; il secondo, da quella tra Socrate e Parmenide; l'intermezzo, dall'entrata in scena del coro degli uditori, che si affollano intorno al maestro per pregarlo insistentemente di dare il saggio a cui ha accennato, contribuendo così a mettere in rilievo l'imponente figura dell'Eleate; e l'ultimo atto, dalla lunga esposizione del protagonista.

Tra gl'interlocutori parrebbe da principio che il più importante dopo Parmenide fosse Zenone. Difatti i presenti non sono lì se non per udire la lettura dei suoi argomenti, che per gli Ateniesi costituivano una ghiotta primizia non solo per il contenuto, ma anche per la forma. Senonché l'intervento di Socrate muta d'un tratto la situazione. La sua critica alla prima ipotesi del primo argomento abbassa di colpo la statura di Zenone, mentre agli occhi di costui medesimo ingrandisce quella di Socrate, il quale diviene anche più interessante quando, di fronte a Parmenide, si pone come un convinto assertore della teorica delle idee. Dopo ciò il Palamede eleatico come nel *Fedro* (261 d) è chiamato Zenone, si confonde con gli altri uditori, coi quali riprende il suo modesto posto di discepolo; e se alcuni interpreti antichi e moderni hanno creduto di poter vedere nel *Parmenide* uno spunto polemico diretto specialmente contro di lui, il modo con cui Platone lo dipinge in questo episodio parrebbe dar loro ragione. Alla dialettica di Zenone si connetteva intimamente la battagliera scuola Megarica; e pure ammettendo che certe critiche alla teorica delle idee risalgono ad Aristotele, non si può, credo, negare che i Megarici, come dimostra l'esempio di Polisseno, non dovessero essere estranei ad un movimento filosofico ostile a Platone.

Degli altri personaggi, che figurano nel dialogo, Cefalo, da non confondere col padre dell'oratore Lisia, che non era clazomenio, ma siracusano; più che un filosofo è l'uomo colto, curioso dei problemi filosofici, come tanti a quei tempi, che ad un circolo di persone, più o men colte al pari di lui, ripete il racconto, che egli aveva udito da Antifonte e questi a sua volta appreso dalla voce di Pitodoro d'Isoloco [19]. Quelli che da Clazomene avevano accompagnato Cefalo ad Atene, desiderosi di sentire il racconto d'una così interessante conversazione, sono da lui presentati per dei veri filosofi, e perciò probabilmente si possono considerare come « i delegati simbolici » del pensiero ionico contemporaneo. Di Pitodoro sappiamo dall'*Alcibiade* (119 a) che insieme con Callia di Calliade aveva seguito gl'insegnamenti di Zenone, da lui compensato con cento mine; e qui figura come un mecenate dei due filosofi, che aveva ospitalmente accolti nella propria casa [20]. Adimanto, Glaucone e Antifone sono i fratelli di Platone, il quale, come ha reso

immortali i due primi nelle discussioni della *Repubblica*, così non ha mancato di sodisfare ad un suo debito d'affetto verso il terzo, per quanto questi ben presto avesse abbandonato gli studi filosofici per dedicarsi alle tradizioni sportive del nobile avo paterno. Del giovanissimo Aristotele si nota che fu più tardi uno dei Trenta, ciò che basta per identificarlo storicamente. Ma questo personaggio assume un interesse speciale per chi non è alieno dal vedere in lui una coperta designazione dello Stagirita.

CEFALO.

I. Poiché di casa, da Clazomene, giungemmo ad Atene, sul mercato c'incontrammo in Adimanto e Glaucone; e Adimanto, strettami la mano: Benvenuto, Cefalo, disse; e se hai bisogno qui di qualcosa che dipenda da noi, diccelo. Ma sí, risposi io, son qui proprio per questo, per chiedervi un favore.

Di' pure, riprese, ciò che desideri.

Ed io dissi: quel vostro fratello uterino come si chiamava? Non me ne ricordo. Era suppergiù un ragazzo, quando l'altra volta venni qui da Clazomene; ed è già gran tempo da allora. Il padre, se non erro, aveva nome Pirilampe.

Preciso, disse.

Ed egli come?

Antifonte; ma a che soprattutto codesta domanda?

Questi qui, diss'io, son miei concittadini, de' veri filosofi; hanno sentito dire che quest'Antifonte ebbe modo d'essere in frequenti rapporti con un tal Pitodoro, amico di Zenone; e i discorsi, che un giorno furon tenuti tra Socrate, Zenone e Parmenide, per averli sentiti spesso da Pitodoro, li sa a mente.

È vero, disse.

Ebbene, ripresi, son proprio codesti discorsi che desideriamo di udire per filo e per segno.

Ma non è difficile, disse. Da giovane infatti se li rimuginò ben bene, poiché ora sull'esempio dell'avo, suo omonimo, s'occupa soprattutto di cavalli [1]. Ma se occorre, andiamo da lui. Or ora difatti egli di qui s'è diretto a casa; ed abita qui presso, a Melite [2].

Detto così, ci avviammo, e trovammo Antifonte in casa, che dava ad un magnano un morso da racconciare. Poiché se ne fu sbrigato, i fratelli gli dissero la ragione per la quale eravamo lì, ed egli si rammentò d'avermi conosciuto in un mio viaggio precedente, e mi accolse con molta cordialità; senonché, quando lo pregammo di riferirci quei discorsi, dapprima tentò di schermirsene — era, diceva, un'impresa molto ardua — ma dopo finì per esporceli.

Disse dunque Antifonte che Pitodoro raccontava come un tempo, in occasione delle Grandi Panatenee [3], fossero arrivati Zenone e Parmenide, e Parmenide fosse già d'età assai avanzata e canuto molto, ma di bella e nobile presenza, in su' sessantacinque anni; mentre Zenone, che s'accostava allora a' quaranta, era d'alta statura e d'aspetto leggiadro, e si buccinava fosse stato l'amato di Parmenide. E diceva che alloggiassero da Pitodoro fuori le mura del Ceramico [4], e lì fosse anche venuto Socrate con altri molti, desiderosi d'ascoltar <la lettura> degli scritti di Zenone, da que' due portati allora per la prima volta <in Atene>; e Socrate fosse allora molto giovane. Zenone stesso dunque, <egli riferiva>, ne dava loro lettura, mentre Parmenide si trovava d'essere tuttora fuori di casa; e rimaneva ancora poco da leggerne, quando Pitodoro diceva d'esser rientrati e lui stesso e Parmenide con lui e Aristotele, quello che fu poi de' Trenta, e aver sentito appena un po' di quegli scritti, non lui, beninteso, che anche in precedenza li aveva uditi da Zenone.

II. Socrate dunque, sentita quella lettura, aver pregato che si leggesse di nuovo la prima ipotesi del primo argomento; e, quando si fu letta: Che vuoi dire con ciò, Zenone?, avergli domandato. Che, se molti sono gli enti, ne segue di necessità che essi sieno e simili e dissimili e che questo appunto è impossibile? Perché né i dissimili simili, né i simili possono esser dissimili? Non è questo forse che vuoi dire?

Questo proprio, aver risposto Zenone.

Se, dunque, è impossibile che i dissimili sieno simili e i simili dissimili, è anche impossibile che <gli enti> sieno molti; ché, se fossero molti, accadrebbe loro l'impossibile. È questo forse a cui mirano le tue argomentazioni: a sostenere unicamente, contro il modo comune d'esprimersi, l'inesistenza dei molti? E di questo precisamente credi tu che sia prova ciascuna delle tue argomentazioni? Sicché ritieni anche d'addurre tante prove, quanti sono i ragionamenti da te scritti, che la pluralità non è? Dici così, o io non t'ho capito bene?

No, no, aver detto Zenone; anzi hai capito benissimo tutto il mio scritto a che mira.

Capisco, Parmenide, aver ripreso Socrate, che questo Zenone qui vuole assicurarsi il monopolio non solo della tua amicizia, ma anche quello della tua opera[5]. In sostanza egli ha scritto lo stesso che hai scritto tu; ma, presentandolo in altra forma, vuol darci ad intendere di dire alcunché di diverso. Tu difatti nel tuo poema[6] affermi che il tutto è uno, e di ciò adduci delle prove belle e buone; mentre questi, dal canto suo, afferma che la pluralità non è; e prove anch'egli ne adduce moltissime e gravissime. Se l'uno afferma l'unità, e l'altro nega la pluralità, e ciascuno si esprime in guisa da parere di non aver detto suppergiù nulla di simile, pur dicendo lo stesso; i vostri discorsi hanno l'aria di voler passare al disopra delle nostre teste.

Sì, Socrate, aver detto Zenone. Tu però non hai perfettamente inteso lo scopo vero del mio libro, quantunque certo, come i cani della Laconia[7], tu segua assai bene la traccia delle mie parole. Ma, in primo luogo, ti sfugge questo: che il mio scritto non presume tanto, da essere scritto con quel proposito che tu dici, e voler nascondere alla gente <il fine a cui mira>, come se perseguisse qualcosa di grande. Senonché tu ne hai colto uno de' risultati accessori; ma la verità è che questi miei scritti sono un rincalzo alla tesi di Parmenide contro quelli che tentano di volgerla in burla <obiettando> che, se l'uno è, il ragionamento incappa in molte conseguenze ridicole e contrarie anche alla tesi medesima. Orbene, questo mio scritto batte in breccia coloro i quali affermano <che> i molti <sono>, ripagandoli della stessa moneta e con usura, perché vuol chiarire questo: che la loro ipotesi: se la pluralità è, incapperebbe in conseguenze ben più ridicole che quella dell'unità dell'essere, ove uno la esamini a fondo. Per questo desiderio di battagliare esso fu scritto da me quand'ero giovane; e, scritto, mi venne rubato da un tale; cosicché non mi fu neppur possibile di deliberare se fosse o no da mettere in luce. Questo, dunque, Socrate, t'è sfuggito: tu credi che quello scritto non sia stato dettato dall'impeto battagliero d'un giovane, ma dalla brama ambiziosa d'un uomo maturo. Poiché nel resto, come ho già detto, tu non ti sei apposto male.

III. Ma, aver detto Socrate, accetto codesta spiegazione, e ritengo che sia come affermi. Dimmi però questo: non credi tu che ci sia di per sé una certa forma di somiglianza, ed a questa ancora un'altra contraria, di dissomiglianza; e che di queste, che son due, partecipiamo e io e tu e le altre cose a cui diamo nome di molte? e che le cose, le quali partecipano della somiglianza, per questa, e tanto quanto ne partecipano, divengano simili; e quelle che <partecipano> della dissomiglianza, dissimili; e quelle che dell'una e dell'altra, l'uno e l'altro? E se anche tutte le cose partecipano dell'una e dell'altra, quantunque contrarie, e col partecipare d'entrambe sono e simili e dissimili con se stesse, che meraviglia? Se, viceversa, uno dimo-

strasse che i simili in sé divengano dissimili e i dissimili simili, questo sarebbe, credo, un prodigio; ma se dimostra che cose partecipanti di queste due <del simile e del dissimile>, diventino affette dell'uno e dell'altro carattere, quanto a me, Zenone, non ci vedo nulla di straordinario; e nemmeno, certo, s'e' dimostra che tutti gli enti sono uno perché partecipano dell'unità, e questi stessi, molti perché a loro volta partecipano della pluralità. Ma se ciò che in sé è uno, questo stesso lo dimostrerà multiplo, e il multiplo, invece, uno; questo, sì, lo ammirerò davvero. E così d'ogni altra cosa: se i generi stessi e le forme in sé chiarisse soggette a queste passioni contrarie, meriterebbe d'essere ammirato. Ma ove di me, <poniamo>, qualcuno dimostrerà che sono uno e molti, che meraviglia, se egli, quando voglia chiarire che sono molti, dice che altro è il mio lato destro, altro il sinistro; altro l'anteriore, altro il posteriore; e così del disopra e del disotto — partecipo difatti, credo, della pluralità — e quando, invece, voglia dimostrare che sono uno, dirà che di sette, che noi siamo, uno sono io, partecipando anche dell' uno ; di guisa che chiarisce vera e l'una asserzione e l'altra. Se perciò qualcuno si prova a dimostrare che siffatti oggetti, <quali> pietre, legni e simili, sieno lo stesso molti ed uno; noi diremo ch'egli dimostra che qualcosa sia molti ed uno non già che l'uno sia molti e i molti uno; e <non riconosceremo> neppure ch'egli enunci nulla di ammirabile, ma ciò che tutti possiamo ammettere[8]. Se però, ciò che or ora dicevo, uno dapprima distingua nettamente le forme di per sé, quali la somiglianza e la dissomiglianza, la pluralità e l'unità, la quiete e il moto, e tutte le altre dello stesso genere; e poi faccia vedere che queste tra se medesime possono commischiarsi e distinguersi; io per me, diceva, lo ammirerei non so dirti quanto, o Zenone. Codeste tue argomentazioni io le credo svolte con gran vigore; tuttavia, come dico, ammirerei molto di più, se uno queste medesime difficoltà che s'intrecciano in mille guise nelle forme stesse; come le avete additate negli oggetti visibili, così anche sapesse spiegarle in quelli che si attingono soltanto col ragionamento[9].

IV. Mentre Socrate così parlava, Pitodoro diceva[10] d'aspettarsi ad ogni parola di veder montare in collera Parmenide e Zenone; ma quelli invece averlo seguito con molta attenzione e spesso, guardandosi l'un l'altro, aver sorriso, come ammirati di Socrate; e questo, quand'egli finì di parlare, avergli attestato anche Parmenide, dicendogli: Socrate, quanto sei degno d'ammirazione per questo tuo impetuoso ardore nel ragionare! E dimmi: hai tu stesso distinto, così come dici, da una parte certe forme in sé e da un'altra le cose che ne partecipano? E pare a te che ci sia una somiglianza di per sé, indipendentemente dalla somiglianza che noi abbiamo, e altresì l' uno e i molti e tutte quelle cose che testé hai udite da Zenone?

A me almeno sì, aver detto Socrate.

Ed anche per queste altre cose, aver ripreso Parmenide: <poni tu>, per esempio, una qualche forma di per sé del giusto e del bello e del buono e parimenti d'ogni altra determinazione siffatta?

Sì, aver risposto.

Ed ancora, una forma dell'uomo, indipendentemente da noi e da quelli tutti quali noi siamo, una forma in sé dell'uomo o del fuoco o dell'acqua?

Di queste, Parmenide, aver risposto Socrate, spesso sono stato in dubbio se convenisse affermarlo come di quelle, o no.

Ed anche, Socrate, di queste altre cose, le quali parrebbero perfino ridicole, come capello, fango, sudiciume o altro di più spregiato ed abietto, dubiti se anche di ciascuna di queste s'abbia a dire che esista, o no, una forma distinta, che sia a sua volta altra cosa da quelle che cadono sotto le nostre mani?

Oh, no, aver risposto Socrate: ma queste, come le vediamo, tali anche sono. Credere che di esse ci sia una qualche forma, sarebbe, temo, troppo assurdo. Eppure talvolta anche mi assillò il pen-

siero che lo stesso fosse d'ogni cosa; poi, quando mi ci fermo, me ne allontano di corsa, per paura di cadere e perdermi in un abisso di ciance. Comunque, arrivato a quelle cose, a cui or ora riconoscevamo delle forme, di queste mi occupo e intorno a queste medito [11].

Perché, Socrate, sei tuttora giovane, aver detto Parmenide; e la filosofia non t'ha afferrato ancora, come t'afferrerà, a parer mio, allorché non disprezzerai nessuna di codeste cose. Ora hai ancora riguardo alle opinioni degli uomini, colpa della tua età.

V. Ebbene, dimmi questo: pare a te, come affermi, che ci sieno certe forme, di cui partecipando, queste altre cose di qui ne assumano il nome, come, partecipando di somiglianza, diventano simili; di grandezza, grandi: di bellezza e di giustizia, giuste e belle?

Senza dubbio, aver risposto Socrate.

Ora, tutto ciò che partecipa, non partecipa forse o dell'intera forma o d'una parte? O potrebbe esserci qualche altra partecipazione al difuori di queste?

E come potrebbe?, disse.

E ti par egli che l'intera forma, pur essendo una, sia in ciascuno de' molti obietti, o come?

E che cosa, aver detto Socrate, glielo impedisce, o Parmenide, [d'essere una]?

Sicché, pure essendo una e identica, starà intera ad un tempo in molti obietti separati, e così essa stessa sarebbe separata da se stessa.

Ma no, aver replicato Socrate; se come il giorno, pure essendo uno e identico, è ad un tempo in tanti luoghi, e non per questo esso stesso non è punto più separato da sé; se così anche, <voglio dire>, ciascuna delle forme fosse una e identica in tutte le cose ad un tempo.

E quello: Bel modo, Socrate, per porre in molti luoghi ad un tempo un'unica identica cosa! Gli è come se, avendo coperto molti individui con un velo, tu dicessi che quest'unico velo è tutto intero su molti. O non credi tu di dire qualcosa di simile?

Può darsi, aver risposto.

Forse che dunque su ciascun individuo starebbe l'intero velo, o parte di esso su uno e parte su un altro?

Parte.

Divisibili dunque, aver detto, sono, Socrate, le forme stesse; e gli obietti, che ne partecipano, parteciperebbero d'una parte, e non più in ciascuno sarebbe tutta <l'idea>, ma una parte <soltanto> in ciascuno.

Così almeno pare.

Ebbene, vorrai tu, Socrate, dire che l'unità della forma ci si divida veramente in parti, senza per altro cessare d'essere unità?

In nessun modo, aver risposto.

Guarda infatti, aver soggiunto Parmenide: se la grandezza in sé tu la dividerai in parti, e ciascuno dei molti obietti grandi sarà grande per una parte di grandezza più piccola della grandezza in sé; non parrà questo un assurdo?

Senza dubbio, disse.

E che? Ciascuno obietto il quale abbia ricevuto una parte dell'eguale, per questa, che è minore dell'eguale in sé, quello che l'abbia sarà eguale a qualsiasi altro?

Impossibile.

Ma, <poniamo>, uno di noi avrà una parte della piccolezza; di questa medesima come d'una parte di se stessa, la piccolezza sarà più grande; e così la piccolezza stessa sarà più grande. Invece quello, a cui è aggiunta la parte tolta, questo sarà più piccolo, non già più grande di prima.

Ma ciò non può essere, aver risposto Socrate.

Dunque, Socrate, aver ripreso Parmenide, in che modo le altre cose ti parteciperanno delle forme, se non possono parteciparne né per parti né per intero?

Per Zeus, aver detto Socrate, non mi pare davvero facile l'indicare codesto modo.

E che poi? Di quest'altro <problema> che cosa ti pare?

E quale?

Io credo che tu creda esserci una forma unica, per questo motivo: quando molti oggetti ti paiono grandi, probabilmente, poiché li abbracci in un solo sguardo, ti

pare che un'unica e identica idea sia su tutti loro, e per ciò ritieni che il grande sia uno.
Dici la verità, aver risposto.
E poi, del grande in sé e delle altre cose grandi, ove tu nella tua anima le abbracci tutte con uno sguardo allo stesso modo; non t'apparirà forse, daccapo, un <altro> grande, per il quale tutte queste cose paiono necessariamente esser grandi?
È ovvio.
Ecco dunque apparirti un'altra forma di grandezza, oltre quella grandezza in sé e le cose che ne partecipano; e su esse tutte, daccapo, un'altra grandezza per cui tutte queste saranno grandi; e così ciascuna forma non ti riuscirà più unica, ma infinita di numero [12].

VI. Salvo che, Parmenide, aver detto Socrate, ciascuna di queste forme non sia che pensiero e non le si addica di prodursi altrove che nelle menti. Così difatti ciascuna forma conserverebbe la sua unità, e non andrebbe soggetta a quelle affezioni che or ora si dicevano.
O che dunque?, aver detto Parmenide. Ciascun pensiero è uno, ma pensiero di nulla?
Ma gli è impossibile, aver risposto Socrate.
Ma <sarà pensiero> di qualche cosa?
Sì.
Che è, o non è?
Che è.
Non forse di qualcosa d'uno, che codesto pensiero pensi come soprastante a tutti quegli obietti, una loro unica idea?
Sì.
E non sarà poi forma questo che è pensato come uno, sempre identico su tutti quegli obietti?
Anche questo sembra necessario.
E che poi?, aver detto Parmenide; se affermi che le altre cose necessariamente partecipano delle forme, non ti pare egualmente necessario che o tutto consti di pensieri e tutto pensi, o tutto, pur essendo pensiero, sia incapace di pensare?
Ma neppur questo, aver risposto Socrate, ha senso. Senonché, Parmenide, a me almeno pare che la vada soprattutto così: che codeste forme stieno come esemplari nella natura; e gli altri obietti somiglino loro e ne sieno copie; e questa partecipazione delle altre cose alle forme non consista in altro che nell'esserne delle immagini.
Se dunque, disse, una qualche cosa somiglia alla forma, è mai possibile che quella forma non somigli a ciò che ne è l'immagine, fin dove appunto questa è fatta a somiglianza di essa? O c'è verso che il simile non sia simile al simile?
Oh! no.
E il simile col simile non deve forse necessarissimamente partecipare di alcunché d'unico, identico <per entrambi>?
Necessariamente.
E quello, di cui i simili partecipando sieno simili, non sarà forse la forma in sé?
Sicuro.
Non è pertanto possibile che qualcosa sia simile alla forma, e nemmeno <che> la forma <sia simile> ad altro; se no, al di là della forma comparirà sempre un'altra forma; e, ove questa sia simile a qualcosa, un'altra daccapo, e non mai cesserà di venir sempre fuori una forma nuova, quando la forma diventi simile a ciò che ne partecipa [13].
Dici cosa verissima.
Cosicché non per via di somiglianza gli altri obietti partecipano delle forme, ma bisogna cercare qualche altra cosa per via di cui partecipino.
Naturalmente.
Vedi dunque, Socrate, aver detto Parmenide, quanto grande sia la difficoltà <a cui si va incontro>, ove uno definisca <i concetti> come forme esistenti di per sé?
Purtroppo.
Eppure, aver soggiunto, sii ben persuaso che non ancora tocchi, sto per dire, con mano a che sorta di difficoltà si va incontro se, definendo ciascuna delle cose che sono, <per ciascuna> sempre porrai una forma unica.
E quali sono?, aver chiesto.
Delle molte, aver risposto, la più grave di tutte è questa: se uno asserisca che non s'addice loro nemmeno d'esser co-

nosciute, posto che le forme sieno quali noi affermiamo dover essere; a chi dicesse questo nessuno potrebbe dimostrare che s'inganna, ove l'obiettante[14] non sia per avventura pratico di molte cose e d'un ingegno tutt'altro che ottuso, e non voglia tener dietro a chi tenta quella dimostrazione con argomenti molti e desunti da lontani princìpi; ma ben difficile a lasciarsi convincere sarebbe chi pretende ad ogni costo che le forme sono inconoscibili.

E perché, Parmenide?, aver chiesto Socrate.

Perché, Socrate, io credo che e tu e chiunque altro pone che di ciascuna cosa ci sia una qualche essenza che stia da sé, converrà in primo luogo che nessuna di esse sia in noi.

E, difatti, come potrebbe ancora essere di per sé?, aver detto Socrate.

E Parmenide: Dici benissimo. Cosicché anche tutte le idee, che reciprocamente sono quelle che sono, esse rispetto a se stesse hanno la loro essenza, non già rispetto a quelle che presso di noi sieno o copie o comunque le si vogliano definire, e a cui noi, che ne partecipiamo, diamo de' nomi rispettivamente derivati da quelle <idee>. E queste cose, che son presso noi omonime di quelle, sono a loro volta rispetto a se stesse, ma non rispetto alle forme, e si riferiscono a se stesse e non già a quelle, quante daccapo pigliano così nome < da esse >.

Come dici?, aver chiesto Socrate.

Per esempio, aver risposto Parmenide, se uno di noi è padrone o servo d'un altro, non è servo, certo, del padrone in sé, dell'essenza p a d r o n e, e neanche il padrone è padrone del servo in sé, dell'essenza s e r v o; ma, poiché è uomo, è servo e padrone d'un altro uomo. Viceversa, la padronanza in sé è quello che è della servitù in sé, e la servitù in sé è parimenti servitù della padronanza in sé; ma le cose che sono in noi non hanno il loro potere rispetto a quelle, e nemmen quelle rispetto a noi; ma — ed è questo che intendo dire — e quelle si riferiscono a se stesse e sono rispetto a se stesse, e le cose, che son presso di noi, sono del pari rispetto a se stesse. O non intendi ciò che dico?

Anzi, aver detto Socrate, intendo perfettamente.

VII. Sicché, aver ripreso Parmenide, anche la scienza, quella che è scienza in sé, di quella che è verità, della verità in sé, sarà scienza?

Senza dubbio.

E, daccapo, ciascuna delle scienze nella sua essenza sarà scienza di ciascuno degli enti nella sua essenza? O no?

Sì.

E la scienza che è presso di noi non sarà invece scienza della verità che è presso di noi? E, daccapo, ciascuna delle scienze che son presso di noi, non si troverà d'essere scienza di ciascuna delle cose che son presso di noi?

Per forza.

Ma però le forme in sé, come ammetti, né noi le abbiamo né è possibile che sieno presso di noi.

No, davvero.

I generi in sé, quello che essi singolarmente sono, saranno perciò, se mai, conosciuti dalla forma in sé della conoscenza?

Sì.

Che noi almeno non abbiamo.

No, di certo.

Da noi quindi non è conosciuta nessuna delle forme, poiché non partecipiamo della scienza in sé.

Pare di no.

Inconoscibile dunque è per noi anche ciò che è il bello in sé e il bene e tutte quelle cose che noi ammettiamo come idee che sieno di per sé.

Probabilmente[15].

E bada ora a quest'altra conseguenza, più terribile ancora.

O quale?

Se c'è un genere in sé della scienza, tu, credo, affermerai che esso è più perfetto che non sia la nostra scienza, e così del pari la bellezza e tutte le <altrettali> cose.

Sì.

Se pertanto c'è altri che partecipi della scienza in sé, non affermerai tu che nessuno più di Dio possegga questa scienza sovranamente perfetta?

Necessariamente.
Ma, daccapo, potrà Dio conoscere le cose che sono presso di noi perché possiede questa scienza in sé?
E perché no?
Perché, disse Parmenide, ci siamo trovati d'accordo, Socrate, che né quelle forme hanno rispetto alle cose che son presso di noi il potere che hanno, né queste cose presso di noi rispetto a quelle forme; ma e le une e le altre <soltanto> rispetto a se stesse.
Su questo, difatti, ci siamo trovati d'accordo.
Se dunque in Dio c'è questa padronanza perfettissima e questa perfettissima scienza, né la padronanza degli dei può mai padroneggiar noi, né la loro scienza conoscer noi, e neppure qualcuna delle cose nostre; ma come noi comandiamo loro col comando che è in poter nostro, e neppure conosciamo nulla del divino con la scienza nostra; così, daccapo, per la medesima ragione quelli né sono padroni di noi né conoscono i fatti umani, pure essendo iddii.
Ma, disse Socrate, che non sia poi troppo eccessiva questa conclusione, se uno priverà Dio del conoscere.
Eppure, Socrate, rispose Parmenide, a queste difficoltà e ad altre moltissime ancora vanno incontro necessariamente le forme, se queste idee degli enti esistono, e se uno definirà ciascuna forma come qualcosa <che stia> da sé. Perciò chi ode rimane perplesso e dubita che o queste forme non esistano, o, al più, se esistono, è d'una necessità assoluta che restino inconoscibili alla natura umana; e chi ragioni così ha l'aria di dire qualcosa di grave; e, come testé dicevamo, è oltremodo difficile che si lasci persuadere. E sarà uomo d'intelletto, affatto superiore chi potrà intendere che c'è di ciascuna cosa un qualche genere ed una essenza che sia essa di per sé[16]; ma più degno d'ammirazione ancora chi troverà e potrà insegnare ad un altro tutte queste cose, dopo d'essersene <egli medesimo> fatto un concetto preciso.
Convengo con te, Parmenide, rispose Socrate; giacché dici proprio quel che io penso.
Ma, d'altra parte, disse Parmenide, se qualcuno, Socrate, non concederà che ci sieno forme degli enti, per avere dinanzi agli occhi tutte queste difficoltà ed altre simili, e non porrà nemmeno che ci sia una qualche forma definita di ciascuna cosa; non avrà neppure un punto a cui volger la mente, quando non ammetta che l'idea di ciascuno degli enti sia sempre la stessa; e così annienterà del tutto la potenza della dialettica. Ecco dunque ciò che, a parer mio, tu hai avvertito anche meglio.
Dici la verità, aver risposto Socrate.

VIII. Che farai dunque della filosofia? Dove ti volgerai se ignori queste cose?
Non credo davvero di vederlo, almeno così su due piedi.
Perché, Socrate, avergli osservato Parmenide, troppo presto, prima d'esserti esercitato, tu prendi a definire il bello, il giusto, il bene e ciascuna delle forme. A ciò riflettei anche ier l'altro[17], sentendoti ragionare qui con questo nostro Aristotele. Bello certamente e divino, sappilo bene, è lo slancio con cui ti sollevi ai ragionamenti. Ma raffrena te stesso ed esercitati piuttosto mediante quella disciplina che sembra inutile e dal volgo è detta schermaglia di ciance, finché sei ancora giovane; se no, ti sfuggirà dalle mani il vero.
E quale, Parmenide, è il modo di codesta ginnastica <mentale>?, aver chiesto Socrate.
Quello, disse, che hai udito da Zenone. Senonché di questo anch'io mi son compiaciuto nel tuo discorso con lui: della <tua volontà> di non lasciare che l'indagine si perda nelle cose visibili e intorno ad esse, ma rivolgerla agli obietti che soprattutto si apprendono col ragionamento e si ritengono forme.
E difatti mi pare, disse Socrate, che per quella via non sia punto difficile che gli enti possano apparire e simili e dissimili e soggetti a qualsiasi altra affezione.
Ed hai detto benissimo, ripigliò Parmenide. Senonché bisogna procedere ancora più oltre; non solo supponendo se ciascuna cosa è, esaminare le conseguenze risultanti da questa ipotesi, ma sup-

porre altresì che questa medesima cosa non sia, se vuoi esercitarti meglio.
Come dici?, aver chiesto Socrate.
Per esempio, disse Parmenide, ove tu voglia <esercitarti> intorno all'ipotesi posta da Zenone: se i molti sieno, <ti bisogna esaminare> che conseguenze ne risulteranno così pe' molti in sé rispetto a se stessi ed all'uno, come per l'uno rispetto a sé ed ai molti. E, invece, se i molti non sono, daccapo esaminare che cosa ne risulterà per l'uno e pe' molti e rispetto a se stessi e reciprocamente tra loro. Viceversa, quando si ponga <come ipotesi> l'esistenza o la non esistenza della somiglianza, <esaminare> che conseguenze risulteranno da ciascuna delle due ipotesi e per gli obietti stessi supposti e per gli altri, così rispetto a se medesimi come reciprocamente tra loro. E lo stesso si dica del dissimile, del moto, della quiete, della generazione, della corruzione, nonché dell'essere e del non essere in sé. In una parola, circa qualsiasi obietto tu ponga come essente o non essente o soggetto a qualsivoglia altra affezione, devi esaminare le conseguenze rispetto ad esso stesso e rispetto ad ognuno degli altri, qualunque tu scelga; e così del pari rispetto a molti e a tutti quanti insieme. E poi, daccapo, <prenderai ad esaminare> gli altri e rispetto a se stessi e rispetto a qualsiasi altra cosa via via tu preferisca, sia che ciò che supponevi lo abbia supposto come essente sia come non essente, se vuoi, con l'esserti esercitato compiutamente, discernere la verità a colpo sicuro.
Tu, Parmenide, riprese Socrate, m'indichi una via oltremodo difficile, e non intendo gran fatto. Ma perché non mostrarmela tu stesso, ponendo una qualche ipotesi, affinché io intenda meglio?
È un grave compito, Socrate, aver detto Parmenide, quello che imponi ad un uomo della mia età.
Ma perché <allora> non ce lo spieghi tu, Zenone?, aver chiesto Socrate.
E Zenone, raccontava <Antifonte>, sorridendo gli disse: Socrate, preghiamone lo stesso Parmenide, ché non è, temo, cosa da nulla ciò che egli dice. O non vedi che sorta di compito imponi? Certo, se fossimo in parecchi, non sarebbe conveniente pregarnelo. Giacché parlare di cosiffatti argomenti davanti ad un pubblico numeroso sarebbe inopportuno, specie per un uomo della sua età. Il pubblico infatti ignora che, senza avere esplorato così tutte le vie ed in ogni senso, è impossibile, imbattendosi nella verità, acquistarne l'intendimento. Ebbene, Parmenide, io unisco le mie preghiere a quelle di Socrate, affinché io pure a distanza di tempo ritorni ad essere uno dei tuoi uditori.

IX. Come Zenone ebbe parlato così, Pitodoro, al dire d'Antifonte riferiva che non soltanto lui, ma anche Aristotele e gli altri avessero pregato Parmenide di dare un saggio del metodo a cui aveva accennato e non rifiutar loro un simile favore. E Parmenide dunque: È necessario, aver detto, obbedire. Eppure mi pare che a me capiti il caso del cavallo d'Ibico [18], al quale, già provato in molte corse e già innanzi negli anni, nel momento d'essere aggiogato al carro per una <nuova> gara e, nella sua esperienza, trepido del futuro; il poeta, paragonando se stesso, dice che anch'egli, così vecchio, è spinto a forza sulla via d'amore. A questo ricordo anch'io sento una gran paura, come alla mia età io possa traversare a nuoto un tale e tanto pelago di argomentazioni. Tuttavia <eccomi qui>; bisogna pure esser compiacente, dacché anche, come ha detto Zenone, siamo in famiglia. Donde dunque cominceremo? E che ipotesi porremo per prima? O volete, poiché è deciso che si giochi questo gioco laborioso, ch'io cominci da me e dalla mia propria ipotesi, l'ipotesi dell'uno in sé, <per vedere> tanto se è, quanto se non è, che conseguenze debbano risultarne?
Appunto, aver risposto Zenone.
Ebbene, aver chiesto Parmenide, chi mi risponderà? Non forse il più giovane? Perché divagherà il meno possibile e risponderà quel che più gli pare a proposito, mentre insieme la sua risposta mi permetterà un po' di riposo.
Son qui io per questo, aver detto Aristotele; giacché, Parmenide, tu parli di me,

parlando del più giovane. Dimanda dunque, ed io ti risponderò.

X. E sta bene, aver ripreso Parmenide. Se è uno, l'uno, è vero?, non può essere molti?
E come potrebbe?
E però non deve né aver parte né essere esso un intero.
O perché?
Perché, credo, la parte è parte d'intero.
Sì.
E che poi l'intero? L'intero non è forse quello di cui non manchi parte nessuna?
Senza dubbio.
Nell'uno e nell'altro caso dunque l'uno si comporrebbe di parti, tanto se è un intero, quanto se ha delle parti.
Necessariamente.
Nell'un caso, dunque, e nell'altro l'uno sarebbe così molti, ma non uno.
È vero.
E tuttavia bisogna che sia non molti, ma uno.
Bisogna, certo.
Né sarà quindi un intero né avrà parti, se l'uno sarà uno.
No, di sicuro.
Se dunque non ha punto parti, non avrà né principio né fine né mezzo, ché questi già sarebbero parti di esso.
Giustamente.
Eppure fine e principio sono limite d'ogni cosa.
Come no?
Sicché l'uno è illimitato, se non ha né principio né fine.
Illimitato.
E quindi senza figura; giacché non partecipa né della figura rotonda né della rettilinea.
E come?
Rotondo è, credo, quello i cui punti estremi dappertutto distano egualmente dal centro.
Sì.
E rettilineo quello il cui mezzo fa da schermo ad entrambi gli estremi [19].
Così è.
Sicché l'uno avrebbe parti e sarebbe molti, ove partecipasse sia della figura rettilinea, sia della circolare.
Niun dubbio.
Non è dunque né rettilineo né circolare, dacché non ha neanche parti.
Giustamente.
E certo, essendo tale, non sarà in nessun luogo; giacché non sarà né in altro né in se stesso.
E perché?
<Perché> se fosse in altro, sarebbe, credo, tutt'intorno avviluppato da quello in cui fosse, e da più parti lo toccherebbe in più punti. Ora ciò che è uno, ciò che non ha parti, ciò che non partecipa di una figura circolare, non può avere codesta moltiplicità di contatti periferici.
Non può, certo.
Però, se fosse in se stesso, sarebbe anche avviluppato, non da altro, ma da se stesso, se è pur vero che è in se stesso; giacché, che qualcosa sia in qualche altra che non l'avviluppi, è impossibile.
Impossibile, certo.
E però altro sarebbe ciò che avviluppa, altro ciò che è avviluppato; giacché non potrà <come> intero avere questa simultaneità di passione e d'azione. E così l'uno non sarebbe più uno, ma due.
No, davvero.
Sicché l'uno non è in nessun posto, non essendo né in se stesso né in altro.
Non è, difatti.

XI. E guarda ora se, in tali condizioni, è possibile che stia fermo o si muova.
Ma perché no?
Per questo che, movendosi, o si sposterebbe o si altererebbe, giacché son questi i soli movimenti possibili.
Sì.
Ma, alterandosi da quello che è, l'uno non potrà, credo, esser più uno.
Non potrà certo.
Per lo meno, dunque, non si moverà per via d'alterazione.
Non pare.
Ma <si moverà> forse spostandosi?
Forse.
Però, se l'uno si spostasse, o si sposterebbe rotando in se stesso o passerebbe da un posto in un altro.
Necessariamente.
Ebbene, se rotasse, di necessità dovrebbe poggiare su un centro e avere le altre

parti di sé moventisi intorno al centro. Ma quello a cui non s'addice d'avere né centro né parti, che possibilità ha mai di moversi in giro su un centro?
Nessuna.
Ma forse, mutando posto, diviene ora qui, ora là, e così si muove?
Se mai.
Però, credo, essere in alcunché c'è parso per esso impossibile?
Sì.
E dunque divenirvi sarà anche più impossibile?
Non ne vedo il perché.
Se qualcosa diviene in checché sia, non è necessario che né sia ancora in quello, mentre vi diviene, né del tutto ancora fuori di quello, se già vi diviene?
Necessario.
Se, quindi, qualcos'altro patirà questo, può soltanto quello patirlo che abbia parti, perché, mentre qualcosa di esso sarebbe già in quello, qualcosa ad un tempo ne sarebbe fuori. Ma ciò che non ha parti non può, credo, essere in niun modo tutto intero ad un tempo e dentro e fuori di qualcos'altro.
Vero.
E ciò che non ha parti né si trova d'essere un intero, non è ancora più impossibile di molto che divenga dove che sia, non potendo divenirvi né per parti né per intero?
Pare.
Né dunque, andando dove che sia e divenendo in checché sia, <l'uno> muta luogo, né rotando nel medesimo posto né alterandosi.
Sembrerebbe di no.
D'ogni movimento dunque l'uno è immobile.
Immobile.
Ma nondimeno noi affermiamo anche impossibile ch'esso sia in qualche cosa.
Lo affermiamo difatti.
Perciò non è neppur mai nello stesso posto.
E perché?
Per ciò che sarebbe già in quello in cui è, nello stesso.
Senza dubbio.
Ma per esso non era possibile che fosse né in se stesso né in altro.
No, davvero.
L'uno pertanto non è mai nello stesso posto.
Si direbbe di no.
Ma quello, che non è mai nello stesso posto, né posa né sta fermo.
Non può difatti.
L'uno dunque, a quanto pare, non è né immobile né mobile.
Così pare almeno.
E non sarà neanche identico né ad un diverso <da sé> né a se stesso, come, d'altronde, non potrebbe esser diverso né da se stesso né da un diverso <da sé>.
E perché?
Se fosse diverso da sé, sarebbe, credo, diverso da uno e non sarebbe uno.
Vero.
E se invece identico ad un diverso <da sé>, sarebbe quest'altro e non sarebbe desso; di guisa che neppur così sarebbe quello che è, cioè uno, ma diverso dall'uno.
No, di certo.
Non sarà dunque né identico ad un diverso <da sé>, né diverso da se stesso.
Difatti.
Non sarà dunque diverso da un diverso, finché sia uno; giacché non s'addice a <ciò che è> uno d'esser diverso da checché sia, ma a ciò solo <che è> diverso da un diverso, e a null'altro.
Giusto.
Per ciò dunque che è uno, non sarà diverso; o credi tu?
No, davvero.
Ma se non lo è per questo, non lo sarà per se stesso; e se non lo è per se stesso, non lo sarà nemmeno esso stesso. E poiché non è in nessun modo diverso, non sarà diverso da nulla.
Giusto.
Ma però non sarà neppure identico a se stesso.
E perché no?
<Perché> quella, che è natura dell'uno, non è punto <natura> anche dell'identico.
E perché?
Perché, quando alcunché divenga identico ad altro, non diviene uno.
Ma perché poi?

Perché, divenuto identico a molti, è necessità che divenga molti, ma non uno.
È vero.
Ma se l'uno e l'identico non differiscono punto, quando alcunché divenisse identico, diverrebbe sempre uno; e, quando uno, identico.
Certamente.
Se, dunque, l'uno sarà identico a se stesso, non sarà uno con se stesso; e così, pure essendo uno, non sarà uno. Ma questo è certo impossibile; impossibile pertanto è che l'uno sia o diverso da un diverso o identico a se stesso.
Impossibile.
E così l'uno non sarà diverso o identico né rispetto a se stesso né rispetto ad un diverso <da sé>.
No, difatti.
E non sarà certo neppur simile e neppur dissimile né a sé né ad altro.
E perché?
Perché simile è, ciò che comporta una qualche identità.
Sì.
Ora, dall'uno c'è parso affatto distinto per natura l'identico.
C'è parso in effetti.
Ma se l'uno fosse affetto da qualche altro carattere che non sia l'essere uno, per quest'affezione diverrebbe più d'uno, ciò che è impossibile.
Sì.
Non è dunque per nulla possibile che l'uno soffra d'essere identico né ad altro né a se stesso.
Non pare.
E però non è nemmeno possibile che esso sia simile né ad altro né a se stesso.
Non sembra.
E neppur poi l'uno è soggetto ad esser diverso; giacché anche così andrebbe soggetto ad essere piuttosto molti che uno.
Molti, certo.
Ora, ciò che è affetto da diversità o rispetto a se stesso o rispetto ad altro, sarà dissimile o da sé o da altro, dacché ciò che è affetto dall'identico è simile.
Giustamente.
Però l'uno, come pare, non essendo punto affetto dal diverso, non è punto dissimile né da sé né da un diverso <da sé>.
No, davvero.
L'uno dunque non sarà né simile né dissimile né da un diverso <da sé> né da se stesso.
Pare di no.
E certo, tale essendo, non sarà né eguale né disuguale né a se stesso né ad altro.
Perché?
<Perché>, essendo eguale, sarà delle stesse misure di quello a cui sia eguale.
Sì.
Ed essendo, se mai, o maggiore o minore, avrà, delle cose minori, con cui è commisurabile, più misure; e delle maggiori, meno.
Sì.
Laddove rispetto a quelle, con cui non sia commisurabile, in qualche caso sarà di misure più piccole, in qualche altro di misure più grandi.
E come no?
O non è dunque impossibile che ciò che non partecipa dell'identico, abbia poi o misure identiche o qualsiasi altro carattere d'identità?
Impossibile.
Eguale dunque non sarà né a sé né ad altro, non avendo identiche misure.
Per lo meno non pare.
Ma pure, se è di più o di meno misure, consterà anche di tante parti, quante sono le misure; e così, daccapo, non sarà più uno, ma tanti quante anche le misure.
Giustamente.
E se invece è d'una misura, sarà eguale alla misura; ora questo c'è parso impossibile: che esso, cioè, sia eguale a qualche cosa.
È difatti c'è parso.
Poiché dunque non partecipa né d'una misura né di molte né di poche, poiché, insomma, non partecipa punto dell'identico; non sarà mai, si può crederlo, eguale né a se stesso né ad altro, come, daccapo, <non sarà> né maggiore né minore né di se stesso né di altro.
È proprio così.

XII. E che poi? Che l'uno sia o più vecchio o più giovane o coetaneo di checché sia, ti par egli possibile?

O perché no?
Perché, credo, avendo la medesima età o di se stesso o d'altro, parteciperà di eguaglianza di tempo e di somiglianza, cose, somiglianza, cioè, ed eguaglianza, delle quali dicevamo non avessero nulla di comune con l'uno.
Lo dicevamo difatti.
E che non partecipa né di dissomiglianza né di disuguaglianza, anche questo dicevamo.
Niun dubbio.
Come dunque sarà possibile che esso sia o più vecchio o più giovane o coetaneo di checché sia, dappoiché è cosiffatto?
Non è possibile certo.
Non sarà dunque né più giovane né più vecchio né coetaneo l'uno né di se stesso né d'altro.
Pare di no.
E non potrà quindi nemmeno addirittura esser nel tempo, l'uno, se tale è?
O non è necessario, ove alcunché sia nel tempo, che diventi sempre più vecchio di se stesso?
Necessario.
E il più vecchio è sempre più vecchio d'un più giovane?
E come no?
Quello pertanto, che diviene più vecchio di se stesso, diviene insieme anche più giovane di se stesso, se deve avere di che divenire più vecchio.
Come dici?
Così: nulla ha bisogno di divenir differente da altro che sia già differente; ma di ciò, che è già differente, <non può non> essere già differente, come <non può non> esserlo divenuto di ciò che è divenuto, né doverlo <divenire> di ciò che dovrà <divenirlo>; ma di ciò che si trovi in via di divenirlo, è impossibile che qualche altra cosa sia divenuta o debba divenire o sia differente, ma lo diviene, e, in modo assoluto, <differente> non è.
Per forza.
Intanto però questo più vecchio importa differenza solo rispetto a più giovane e a null'altro.
Così è.
Ciò dunque, che diviene più vecchio di se stesso, è necessario che divenga insieme anche più giovane di se stesso.
Parrebbe.
Ma altresì che non lo divenga per un tempo di sé né maggiore né minore, ma e lo divenga e lo sia e lo sia divenuto e lo debba essere per un tempo eguale di se stesso.
Necessario anche questo, s'intende.
Necessario per conseguenza è, come pare, che quante cose sono nel tempo e partecipano di questo, abbiano, ciascuna di esse, la stessa età di se stesse, e <ciascuna> divenga insieme e più vecchia di se stessa e più giovane.
Risica d'esser così.
Ma però l'uno non era soggetto a nessuna di queste passioni.
Non era difatti soggetto.
E neppur quindi soggetto al tempo, come non è neppure in un qualche tempo.
Appunto; ed è ciò a cui il ragionamento ci costringe.
E che dunque? Questo era, questo è divenuto, questo diveniva, non paiono significare partecipazione al passato?
Certamente.
E che? Questo sarà, questo diverrà, questo sarà divenuto non paiono <accennare> al poi, [al futuro]?
Sì.
E quest'è, questo diviene, non forse al presente?
Senza dubbio.
Se pertanto l'uno non partecipa in nessun modo di nessun tempo, esso né è divenuto né diveniva né era mai, né ora è divenuto né diviene né è, né in seguito diverrà né sarà divenuto né sarà.
Verissimo.
È dunque possibile che qualcosa comunque partecipi dell'essere al difuori di questi tempi?
Non è possibile.
In nessun modo quindi l'uno partecipa dell'essere.
Parrebbe di no.
L'uno dunque non è in nessun modo.
Non è, pare.
E non è quindi neppur così da essere

uno; ché sarebbe già essente e partecipe dell'essere. Invece, come sembra, l'uno né è uno né è, se si deve prestar fede a questo ragionamento.
È probabile.
Ora, ciò che non è potrà mai, questo che non è, avere qualcosa che sia a lui o di lui?
E come?
Non ha dunque né nome né definizione, e non c'è di esso né scienza né sensazione né opinione alcuna.
Non pare <che n'abbia>.
E quindi non si può né nominare né enunciare né opinare né conoscer neppure; anzi non c'è neanche un essere qualsisia che ne abbia sensazione.
Probabilmente no.
Ed è dunque possibile che tale sia la condizione dell'uno?
Quanto a me, non lo credo.

XIII. E allora vuoi tu che torniamo al principio stesso della nostra ipotesi, <per vedere> se nel riesaminarla non possa parerci altrimenti?
Volentierissimo.
Dunque se l'uno è, noi affermiamo, le conseguenze, quali che possano essere, dobbiamo ammetterle. Non è così?
Proprio.
Ebbene, rifletti dal principio. Se l'uno è, è mai possibile che esso sia, ma non partecipi dell'essenza?
Non è possibile.
Dunque anche l'essenza dell'uno sarà, pur non essendo identica all'uno; giacché <altrimenti> quella non sarebbe l'essenza dell'uno, né questo, l'uno, parteciperebbe di quella; e tornerebbe allo stesso il dire: l'uno è, e l'uno <è> uno. Ora invece la nostra ipotesi non è questa: se l'uno <è> uno, che cosa debba risultarne; ma se l'uno è. Non ti pare?
Senza dubbio.
Dunque l'è significa qualcos'altro dall'uno?
Necessariamente.
E, così dicendo, si vuol forse significare altro se non che l'uno partecipa dell'essenza, quando in due parole s'afferma che l'uno è?
Non altro, certo.
Daccapo, dunque, diciamo, se l'uno è, che cosa ne dovrà risultare. Ebbene, considera se non è necessario che questa ipotesi significhi che l'uno è tale da aver parti?
E come?
Così: se l'è si dice dell'uno che è, e l'uno dell'essere che è uno; e se non sono la stessa cosa l'essere e l'uno, ma <si riferiscono> allo stesso soggetto della nostra ipotesi, <vale a dire> all'uno che è; non bisogna forse necessariamente supporre che l'intero sia l'uno essente, e di questo divengano parti l'uno e l'essere?
Necessariamente.
Forse che dunque ciascuna di queste parti la chiameremo soltanto parte, o la parte dovremo chiamarla parte dell'intero?
Dell'intero.
Ed intero è per conseguenza ciò che sia uno, ed ha parte.
Senza dubbio.
E che dunque? Ciascuna di queste parti dell'uno essente, l'uno, cioè, e l'essere, manca forse o l'uno della parte essere o l'essere della parte uno?
Non potrebbe.
Sicché, di nuovo, anche ciascuna delle parti contiene e l'uno e l'essere, e perfino la più piccola di esse risulta, daccapo, di due parti; e così sempre per la stessa ragione, qualunque particella se ne dia, contien sempre queste due parti. Giacché l'uno contiene l'essere sempre e l'essere l'uno; ond'è necessario che, divenendo sempre due, non sia mai uno.
D'accordo in tutto e per tutto.
E perciò l'uno essente sarà così infinito di moltitudine?
È naturale.
Ed ora, su, anche per quest'altra via ...
Quale?
Noi affermiamo che l'uno partecipa dell'essere e perciò è.
Sì.
E per questo appunto l'uno essente c'è parso multiplo.
Appunto.
E che? L'uno in sé, che affermiamo

partecipe dell'essere, quando lo pensiamo esso solo di per sé, indipendente affatto da ciò di cui lo affermiamo partecipe; ci apparirà forse uno solo o anche multiplo esso stesso?
Uno solo, almeno credo io.
Ebbene, vediamo. Alcunché d'altro <e> diverso è certo necessario che sia l'esser suo, altro esso stesso, dacché l'uno non è essere, ma, in quanto uno, è, <dicevamo>, partecipe dell'essere.
Necessario.
Se dunque altro è l'essere, altro l'uno; né l'uno, perché uno, è diverso dall'essere, né l'essere, perché essere, è altro dall'uno; ma per il diverso e per l'altro sono diversi tra loro.
Senza dubbio.
Di guisa che il diverso non s'identifica né con l'uno né con l'essere.
E difatti come <lo potrebbe>?
E che? Se di essi scegliamo <quale ti piaccia>, vuoi l'essere e il diverso, vuoi l'essere e l'uno, vuoi l'uno e il diverso; in ciascuno di questi casi a scelta non scegliamo forse qualcosa che a buon diritto chiameremo coppia?
Come?
Così: è possibile dire essere?
Possibile.
E poi dire uno?
Anche questo.
E non s'è così enunciato ciascuno dei due?
Sì.
E quando dico essere ed uno, forse che non enuncio la loro coppia?
Nessun dubbio.
Dunque, anche se dico essere e diverso o diverso ed uno, anche così enuncio in ogni caso una coppia?
Sì.
Ma ciò che a buon diritto si chiama coppia, è possibile che sia coppia, ma non però due?
Impossibile.
E quelli che son due, c'è verso che ciascun di loro non sia uno?
Assolutamente no.
Poiché dunque a ciascuna di codeste coppie accade di formare un due, ciascuno anche de' loro <termini> dovrà essere un uno.
Pare.
Ora, se ciascuno de' loro termini è un uno, combinandosi un'unità qualunque con una coppia qualunque, non diviene tutto questo un tre?
Sì.
E tre non è dispari e due pari?
E come no?
O che poi? Se c'è il due, non ci sarà necessariamente anche il due volte; e se il tre, il tre volte, dappoiché il due torna a due volte uno e il tre a tre volte uno?
Necessariamente.
E se c'è il due e il due volte, non ci sarà necessariamente il due volte due?
E se il tre e il tre volte, non, daccapo, necessariamente il tre volte tre?
Come no?
E che ancora? Se c'è il tre e il due volte e il due e il tre volte, non ci sarà necessariamente il due volte tre e il tre volte due?
È più che necessario.
Ci sarà dunque e il pari volte pari e il dispari volte dispari, come il dispari volte pari e il pari volte dispari.
Così è.
Se dunque è così, credi tu che resti qualche numero che non debba necessariamente essere?
In nessun modo.
Se quindi c'è uno, ci sarà necessariamente anche numero.
Necessariamente.
Ma se c'è numero, ci sarà pluralità e moltiplicità infinita degli esseri. O non diventa il numero infinito nella sua moltiplicità e partecipe dell'essere?
Senza dubbio.
Dunque, se il numero nella sua totalità partecipa dell'essere, anche ciascuna parte del numero parteciperà di esso?
Sì.

XIV. Tra tutti gli enti, dunque, nella loro moltiplicità si trova distribuito, l'essere, e non si distacca da nessuno degli enti, né dal più piccolo né dal più grande? O non è perfino assurdo il dirlo? Come mai, difatti, l'essere po-

trebbe distaccarsi da qualcuna delle cose che sono?
In verun modo.
Esso è per conseguenza sminuzzato al possibile in parti che sono e piccolissime e grandissime e in mille guise; ed è spartito più d'ogni altra cosa, ed infinite sono le parti dell'essere.
Così è.
E sono quindi innumerevoli le sue parti.
Innumerevoli certo.
E che dunque? Ce n'è forse qualcuna che sia parte dell'essere, ma parte nessuna?
E come sarebbe possibile?
Ma poiché è, fino a che sia, è sempre, credo, necessario, che sia una qualche parte <dell'essere>; ma che non ne sia nessuna, è impossibile.
Necessario.
Sicché ad ogni [singola] parte dell'essere s'appiccica l'uno, non mancando né nella minore né nella maggiore né in nessun'altra.
Così è.
Orbene, essendo uno, è esso forse per intero in molte parti ad un tempo? Rifletti su questo punto.
Ma ci rifletto, e trovo che è impossibile.
C'è dunque ripartito, se non c'è per intero; giacché non potrà, credo, esser presente a tutte insieme le parti dell'essere altrimenti che ripartito.
Sì.
E ciò che è ripartito, è certo, affatto necessario che si moltiplichi tante volte quante sono le parti.
Necessario.
Cosicché non dicevamo poc'anzi la verità, dicendo che le parti, in cui è distribuito l'essere, sono innumerevoli. Difatti, esso non è distribuito in un numero di parti maggiore che non sieno quelle dell'uno, ma eguale, come pare, a quelle dell'uno; giacché né l'essere difetta dell'uno, né l'uno dell'essere, ma si eguagliano, essendo sempre due in ogni cosa.
Pare che sia proprio così.
Talché l'uno stesso, sminuzzato per via dell'essere, è pluralità, anzi moltiplicità infinita.
Pare.
Non solo dunque l'essente uno è moltiplicità, ma anche l'uno in sé, distribuito per via dell'essere, si risolve esso stesso necessariamente in una moltiplicità.
Proprio così.

XV. E per ciò poi che le parti sono parti d'un intero, l'uno, in quanto è un intero, sarà certo limitato. O non sono le parti avviluppate dall'intero?
Necessariamente.
Ma ciò che avviluppa formerà limite.
E come no?
L'uno, dunque, essente è, credo, uno e molti, intero e parti, limitato e illimitato di numero.
È chiaro.
Ma poiché è limitato, non avrà anche delle estremità?
Per forza.
E che? Se intero, non avrà anche principio e mezzo e fine? [20]. O è egli possibile che qualcosa sia un intero senza questi tre <termini>? E se ad alcunché uno qualsiasi di questi termini manchi, vorrà questo esser tuttora un intero?
Non vorrà.
E perciò, com'è ovvio, l'uno avrà anche principio e fine e mezzo.
Sicuro.
Ma certo il mezzo è equidistante dagli estremi; altrimenti non sarebbe mezzo.
No davvero.
E l'uno cosiffatto parteciperà, com'è naturale, d'una qualche figura, sia rettilinea sia rotonda sia mista d'entrambe.
Bisogna ammetterlo.
Ciò posto dunque, non sarà esso forse e in sé e in altro?
O come?
Ciascuna delle parti è, credo, nell'intero e nessuna fuori dell'intero.
Così è.
E tutte le parti sono avviluppate dall'intero?
Sì.
E senza dubbio l'uno è la totalità delle proprie parti, e non è né più né meno che la totalità <di esse>.
Non è difatti.
Però l'uno è anche l'intero?
E come no?

Se dunque tutte le parti si trovano d'essere nell'intero, ed esse tutte sono e l'uno e l'intero stesso, e tutte sono avviluppate dall'intero; l'uno sarà avviluppato dall'uno; e così l'uno stesso sarà già in se stesso.
È chiaro.
Ma per altro l'intero a sua volta non è nelle parti, né in tutte né in qualcuna. Giacché, se fosse in tutte, sarebbe di necessità anche in una. Difatti, ove in una qualunque non fosse, non potrebbe mai, credo, essere in tutte; e se questa è l'una tra le tutte, e l'intero in essa non è, come mai potrebbe ancora essere in tutte?
In nessun modo.
E neppur certo in alcune parti; perché, se l'intero fosse in alcune di esse, il più sarebbe nel meno, il che è impossibile.
Impossibile, difatti.
E poiché l'intero non è né nel maggior numero di esse parti né in una né in tutte quante, non è necessario che sia in altro, o addirittura non sia più in alcun luogo?
Necessario.
Orbene, non essendo in alcun luogo, non sarà punto; ma essendo un intero, poiché in se stesso non è, è necessario che sia in altro?
Appunto.
In quanto, dunque, l'uno è un intero, esso è in altro; ma in quanto si trova d'essere la totalità delle sue parti, esso è in se stesso; e così l'uno sarà esso necessariamente in se stesso ed in altro.
Necessariamente.
Ma se l'uno ha natura siffatta, non sarà di necessità e mobile e immobile?
O come?
Immobile, credo, dacché esso è in se stesso; giacché, essendo in un unico <posto> e non uscendone, sarà <sempre> in esso, <cioè> in se stesso.
Difatti.
Ma ciò che sempre è nello stesso posto, non può non essere sempre immobile.
Senza dubbio.
E che poi? Ciò che è sempre in altro, non deve al contrario non esser mai nello stesso <posto>; e non essendo mai nello stesso posto, non esser nemmeno immobile; e, non essendo immobile, muoversi?
Preciso.
Donde la necessità che l'uno, essendo esso in se stesso sempre ed in altro, sempre sia e mobile ed immobile.
Pare.
E, certo, esso dev'essere identico a se stesso e diverso da se stesso, e del pari identico agli altri e diverso da loro, dacché è pur soggetto alle affezioni a cui s'è accennato dianzi [21].
E come?
Ogni cosa, credo, rispetto ad ogni altra non è che in questo rapporto: o è identica o è diversa; ovvero, quando non sia né identica e nemmeno diversa, o sarà parte di quella con cui è in relazione, o starà rispetto ad essa come un intero rispetto ad una parte.
Pare.
Forse che l'uno dunque è esso parte di se stesso?
Per nulla.
Non avrà dunque, rispetto a sé, neppur rapporto d'intero a parte, <di sé intero> rispetto a sé parte.
Non è possibile.
Ma è poi forse l'uno diverso da uno?
No, davvero.
E dunque non sarà nemmeno diverso da se stesso.
Certo no.
Se perciò esso non è né diverso né intero né parte rispetto a se stesso, non è già necessario che esso sia identico a se stesso?
Necessario.
E che? Ciò che è altrove che in se stesso, mentre <questo> è <stabile> in se stesso, non è esso medesimo necessariamente diverso da se stesso, dacché sarà anche altrove?
A me almeno così pare.
Eppure l'uno c'è apparso essere in questa condizione: che esso medesimo sia ad un tempo in se stesso ed in altro.
C'è apparso, difatti.
E quindi l'uno, com'è naturale, sarà perciò diverso da se stesso.
È naturale.
E che dunque? Se alcunché è diverso

da alcunché, non sarà diverso da ciò che è diverso?
Necessariamente.

XVI. Ora, quanti non sieno uno, non sono tutti diversi dall'uno, e l'uno <diverso> dai non uno?[22].
Come no?
Sicché l'uno sarà diverso dagli altri.
Diverso.
E guarda: l'identico in sé e il diverso <in sé> non sono contrari l'uno all'altro?
E come no?
Vorrà mai dunque l'identico essere nel diverso o il diverso nell'identico?
Non vorrà certo.
Se dunque il diverso non sarà mai nell'identico, non c'è nessuno degli enti nel quale il diverso sia durante nessun tempo; ché, se durante un qualsiasi tempo fosse in qualche cosa, durante questo tempo il diverso sarebbe nell'identico.
Non è così?
Così.
E poiché non è mai nell'identico, il diverso non sarà mai in qualcuno degli enti.
Vero.
Né quindi sarà mai né nei non uno né nell'uno, il diverso.
No, di sicuro.
Non quindi per via del diverso l'uno sarà diverso dai non uno, e nemmeno i non uno dall'uno.
Oh! no.
E nemmeno per via di se stessi saranno diversi tra loro, dacché non partecipano del diverso.
E come <lo potrebbero>?
E se non sono diversi né per se stessi né per il diverso, non sfuggiranno per ogni via a questa loro diversità reciproca?
Sfuggiranno.
Ma certo i non uno non partecipano nemmeno dell'uno; ché non sarebbero non uno, ma in qualche modo <sarebbero> uno.
È vero.
E non saranno neanche numero, i non uno; giacché così non sarebbero neanche in tutto e per tutto non uno, quando avessero numero.
No, davvero.
E che poi? Forse che i non uno sono parti dell'uno? O non parteciperebbero così i non uno anche dell'uno?
Parteciperebbero.
Se perciò questo è in tutto e per tutto uno, e quelli non uno; come l'uno non sarà parte dei non uno, né sarà un intero <di cui quelli sarebbero> come parti; così, d'altro lato, i non uno non saranno né parti dell'uno né degl'interi rispetto all'uno come a loro parte.
No, sicuramente.
Ma s'è pur detto che le cose, le quali non sono né parti né interi né diverse tra loro, devono essere identiche tra loro[23].
In effetti, s'è detto.
Diremo perciò altresì che, dal momento che l'uno ci si presenta appunto in questa condizione rispetto ai non uno, dev'essere identico con essi?
Lo dobbiamo dire.
L'uno dunque, a quanto pare, è diverso dagli altri e da se stesso ed è identico a quelli ed a se stesso.
Tale almeno è la conclusione che rischia <di saltar fuori> da codesto ragionamento.
E sarà quindi anche simile e dissimile rispetto a se stesso ed agli altri?
Forse.
Ma, poiché c'è apparso diverso dagli altri, anche gli altri saranno, credo, diversi da esso.
E con ciò?
Sarà dunque diverso dagli altri così appunto come anche questi da esso, e né più né meno?
E come potrebbe <non esser così>?
Se quindi né più né meno, in modo simile.
Sì.
Orbene, in quanto l'uno è soggetto ad esser diverso dagli altri, e gli altri parimenti <diversi> da esso, saranno perciò soggetti a questa forma appunto d'identità e l'uno rispetto agli altri e gli altri rispetto all'uno[24].

Come dici?
Così: non designi tu ciascuna cosa con un nome a sé?
Io sì.
E che dunque? Lo stesso nome non puoi forse pronunciarlo anche più volte?
Ma sì.
Forse che dunque, se lo pronunci una volta sola, denomini quello che indica il nome; ma se più volte, non più quella data cosa? O invece, sia che lo stesso nome lo pronunci una o più volte, è affatto necessario che tu esprima anche sempre lo stesso?
E come no?
Ebbene, anche il diverso è un nome che s'applica ad una determinata cosa?
Senza dubbio.
Quando dunque lo pronunci, sia una volta sola o sia più volte, non lo applichi ad altro né nomini altro, se non quello di cui è nome.
Necessariamente.
Quando perciò diciamo che gli altri sono un diverso dall'uno e l'uno un diverso dagli altri, profferendo due volte <questa parola> diverso non per ciò punto l'applichiamo ad un'altra natura, ma a quella sempre di cui essa è il nome.
Perfettamente.
In quanto dunque l'uno è diverso dagli altri e gli altri dall'uno, per questo loro esser affetti <dalla stessa determinazione, cioè>, dal diverso, l'uno non sarà affetto altrimenti, ma nell'identico modo con gli altri. E ciò che va, se mai, soggetto ad un'affezione identica è simile; o non ti pare?
Sì.
Sicché, in quanto l'uno è affetto dal diverso rispetto agli altri, per ciò stesso tutto <l'uno> sarà simile a tutt'insieme <gli altri>, giacché è nel suo tutto che l'uno è diverso dagli altri nel loro tutto.
È probabile.

XVII. Ma però il simile è pur contrario al dissimile.
Sì.
Dunque anche il diverso all'identico.
Anche questo.
Ma nondimeno c'è parso anche questo: che l'uno è identico agli altri.
C'è parso infatti.
Ora, l'essere identico agli altri è il carattere contrario all'esser diverso dagli altri.
Senza dubbio.
Eppure, appunto in quanto diverso, l'uno c'è apparso simile.
Sì.
Ma, in quanto identico, sarà dissimile per quel carattere contrario al carattere che lo faceva simile. Ed era, credo, il diverso che lo faceva simile?
Sì.
L'identico, per conseguenza, lo farà dissimile, o non sarà contrario al diverso.
È chiaro.
Sarà dunque l'uno simile e dissimile rispetto agli altri, <e cioè> in quanto diverso, simile; e in quanto identico, dissimile.
Si può difatti, come pare, dirne a rigore anche questo.
Ed anche quest'altro ...
Che cosa?
Che, in quanto affetto dall'identico, non sia affetto dal diverso; in quanto non affetto dal diverso, non sia dissimile, e, non essendo dissimile, sia simile; che, viceversa, in quanto affetto dall'alterità, sia diverso, e come diverso, dissimile.
Dici cosa vera.
Sicché l'uno, e perché identico agli altri e perché diverso <da questi>, sotto entrambi questi punti di vista e sotto ciascuno, sarà e simile e dissimile rispetto agli altri.
Perfettamente.
E così pure rispetto a se stesso, poiché c'è apparso e diverso da se stesso e identico a se stesso, sotto entrambi questi punti di vista e sotto ciascuno apparirà e simile e dissimile?
Necessariamente.
E che poi? Quanto al contatto e al non contatto dell'uno con se stesso e con gli altri, pensa un po' come vada questa faccenda.
Ci penso.
L'uno stesso c'è parso, credo, che stia

in se stesso <come> nel proprio intero[25].
Precisamente.
Ma l'uno è anche negli altri?
Sì.
E, in quanto è negli altri, sarà in contatto con gli altri; ma in quanto è in se stesso, mentre sarà escluso dal contatto con gli altri, sarà però in contatto con se stesso, essendo in se stesso.
Pare.
E così l'uno sarà in contatto e con se stesso e con gli altri.
Difatti.
E che poi per quest'altra via? Tutto ciò, che deve essere in contatto con qualcosa, non deve per necessità stare accanto a ciò con cui è in contatto, occupando il posto immediatamente attiguo a quello nel quale sia ciò con cui è in contatto?
Per forza.
Anche l'uno quindi, se deve essere in contatto con se stesso, bisogna che giaccia immediatamente dopo se stesso, occupando il posto attiguo a quello, in cui è esso stesso.
Bisogna certo.
L'uno però, solo se fosse due, potrebbe far questo ed occupare due posti ad un tempo, ma, finché è uno, non lo vorrà?
Oh! no.
La medesima necessità dunque interdice all'uno così d'esser due, come d'aver contatto con se stesso.
La medesima, appunto.
Ma certo non avrà contatto nemmeno con gli altri.
E perché?
Perché, affermiamo, ciò che deve essere in contatto, pur essendo distinto, bisogna che stia di seguito a ciò con cui dev'essere in contatto, e che frammezzo una terza cosa non ci sia.
È vero.
Due < termini > dunque sono al minimo necessari, se ci dev'esser contatto.
Certo.
Che se ai due se n'aggiunge di seguito un terzo, i termini saranno tre, ma i contatti due.
Sì.
E così sempre, quando s'aggiunge un termine s'aggiunge anche un contatto, e accade che i contatti restino sempre minori d'uno rispetto alla somma numerica <de' termini>. Giacché di quanto i due primi termini sopravanzano i contatti nel loro eccesso numerico su questi, di tanto appunto anche la somma numerica della serie seguente sopravanzerà la somma totale de' contatti; perché, a cominciare di lì, si aggiunge via via di pari passo un'unità al numero <de' termini> ed un contatto <al numero> de' contatti.
Giustamente.
Quanti dunque numericamente sono i termini, tanti sempre, meno uno, sono i loro contatti.
È vero.
E però là, dove c'è soltanto l'unità, ma non la dualità, non può esserci contatto.
E come potrebbe?
Ora, noi affermiamo che gli altri dall'uno né sono uno né partecipano di esso, poiché sono altri.
No, davvero.
Non c'è dunque numero negli altri, dappoiché l'uno non è in essi.
E come sarebbe possibile?
Gli altri dunque non sono né uno né due, né possono esprimersi con nessun altro numero.
No.
L'uno quindi è soltanto uno, e non può essere dualità.
È chiaro.
Non c'è quindi contatto, non essendoci il due.
Non c'è.
Né quindi l'uno è in contatto con gli altri, né gli altri con l'uno, poiché contatto non c'è.
No, davvero.
E così, per tutte queste ragioni, l'uno è e non è in contatto e con gli altri e con se stesso.
Parrebbe.

XVIII. Forse che dunque esso è anche eguale e disuguale a se stesso ed agli altri?
E come?
Se l'uno fosse o maggiore o minore degli altri; o se, viceversa, gli altri

fossero o maggiori o minori dell'uno; non potrebbero, né l'uno perché uno, né gli altri perché altri dall'uno, essere né punto maggiori né punto minori tra loro, in forza, <intendo dire>, di queste medesime essenze? Ma se, oltre ad essere rispettivamente tali, avessero ciascuno l'eguaglianza, sarebbero eguali tra loro; se invece quelli avessero grandezza, questo piccolezza; o se anche l'uno avesse grandezza, gli altri piccolezza; quella qualunque delle due forme, a cui accedesse la grandezza, sarebbe maggiore; e quella, a cui la piccolezza, minore?

Necessariamente.

Ci sono dunque queste due forme: la grandezza e la piccolezza? Giacché, se non ci fossero, non sarebbero, credo, contrarie l'una all'altra, e non si produrrebbero negli enti.

E come potrebbero?

Se dunque nell'uno si produce la piccolezza, sarà o nell'intero o in una parte di esso.

Necessariamente.

E che <avverrebbe> se invece si producesse nell'intero? Non forse questo: che si estenderebbe in misura eguale all'uno nell'intero stesso, o lo avvilupperebbe?

È chiaro.

Ora, se la piccolezza fosse d'egual misura, non sarebbe forse eguale all'uno stesso; se lo avviluppasse, maggiore?

Come no?

Ed è mai possibile che la piccolezza sia o eguale a qualche cosa o maggiore di qualche cosa, e compia <la funzione> della grandezza e dell'eguaglianza, ma non già quella che le è propria?

Impossibile.

Cosicché la piccolezza non sarà nell'uno intero, ma, se mai, in qualche parte.

Sì.

D'altro lato però, neppure nella parte tutta; altrimenti vi effettuerà quel medesimo che rispetto all'intero: sarà, <cioè>, eguale o maggiore della parte in cui sempre si trovi d'essere.

Necessariamente.

La piccolezza dunque non sarà mai in nessuno degli enti, non generandovisi né in una parte né nell'intero; anzi non ci sarà neppure alcunché di piccolo all'infuori della piccolezza stessa.

Parrebbe di no.

Né ci sarà in esso neanche la grandezza; giacché <in tal caso> ci sarebbe qualche altra cosa più grande anche all'infuori della stessa grandezza, quello, <cioè>, in cui la grandezza fosse; e ciò senza che in esso ci fosse il piccolo, di cui <il grande> deve necessariamente esser maggiore, se è grande; il che per altro è impossibile, dal momento che la piccolezza non vi si trova punto.

È vero.

Ma certo la grandezza in sé non d'altro è maggiore che della piccolezza in sé; e neppure la piccolezza minore di altro che della grandezza in sé.

No, davvero.

E però gli altri non sono né maggiori dell'uno né minori, non avendo né grandezza né piccolezza; né queste due <forme> stesse rispetto all'uno hanno il loro potere di eccesso e di difetto, ma solo reciprocamente tra loro; come, a sua volta, l'uno non sarà né maggiore né minore né di queste due né degli altri, dacché non ha né grandezza né piccolezza.

In realtà, non pare.

Or dunque, se l'uno non è né maggiore né minore degli altri, non è necessario che esso né li superi né ne sia superato?

Necessario.

Ciò, pertanto, che né supera né è superato, è d'una necessità assoluta che sia d'eguale misura; e come di eguale misura, che sia eguale.

E come no?

E certo anche l'uno in sé rispetto a se stesso sarà in questa condizione: che, non avendo in se stesso né grandezza né piccolezza, né sarà superato <da se stesso> né supererà se stesso; ma, essendo di eguale misura, sarà eguale a se stesso.

Senza dubbio.

L'uno dunque sarà eguale a se stesso ed agli altri.

Pare.

E certo, essendo esso in se stesso, sarà anche intorno a sé al difuori; e mentre,

avviluppando, sarà maggiore di sé; avviluppato, sarà minore; e così l'uno in sé sarà e maggiore e minore di se stesso.
Sarà difatti.
Ed è quindi necessario anche questo: che niente ci sia al difuori dell'uno e degli altri?
E come no?
Eppure bisogna altresì, credo, che ciò che è sia sempre in qualche posto.
Certamente.
Però, ciò che è in qualche cosa, essendo minore, sarà in una maggiore? Giacché, altrimenti, l'una non potrà esser nell'altra.
Non potrà difatti.
Ma, poiché nulla più c'è al difuori degli altri e dell'uno, ed essi in qualche cosa devono pur essere; non è già necessario che mutuamente sieno interiori tra loro, <e cioè> gli altri nell'uno e l'uno negli altri; o che non sieno in alcun posto?
Pare.
E perciò, in quanto l'uno è negli altri, gli altri saranno maggiori dell'uno, avviluppandolo; e l'uno, <perché> avviluppato, minore degli altri; ma in quanto gli altri sono nell'uno, l'uno per la stessa ragione sarà maggiore degli altri, e gli altri minori dell'uno.
Naturalmente.
L'uno dunque è uguale, maggiore e minore, esso proprio, e di se stesso e degli altri.
Pare.
E però, dacché maggiore, minore ed eguale, sarà di misure eguali e più e meno così rispetto a se stesso come rispetto agli altri; e poiché di misure, anche di parti.
Come no?
Essendo quindi di misure eguali e più e meno, sarà, esso stesso, anche di numero e minore e maggiore di se stesso e degli altri, e sotto il medesimo riguardo eguale a se stesso ed agli altri.
O come!
Rispetto a quelli di cui è maggiore, sarà, credo, anche di più misure; e di quante misure, di tante anche parti; rispetto a quelli di cui è minore, sarà di tanto minore, e sarà di pari misure rispetto a quelli a' quali è eguale.
Così è.
Essendo dunque di se stesso e maggiore e minore ed eguale, sarà anche di misure e eguali e più e meno di sé; e poiché di misure, anche di parti?
E come no?
Essendo per conseguenza di parti eguali a se stesso, sarà di quantità eguale a se stesso; <essendo> di più, sarà maggiore, e di meno, minore in numero di se stesso.
Pare.
E non si troverà così nell'identico rapporto anche rispetto agli altri, l'uno? In quanto si chiarisce maggiore di essi, sarà necessariamente, anche di numero, superiore ad essi; in quanto più piccolo, minore; e in quanto eguale di grandezza, eguale anche di quantità numerica agli altri?
Necessariamente.
E così, daccapo, l'uno, a quanto pare, sarà esso eguale, maggiore e minore in numero e di se stesso e degli altri.
Sarà.

XIX. Orbene, l'uno partecipa anche del tempo, ed è e diviene più giovane e più vecchio, esso medesimo, e di se stesso e degli altri, e <non è né diventa> né più giovane né più vecchio né di sé né degli altri, partecipando al tempo?
In che modo?
Esso, credo, ha con sé l'essere, se è uno.
Sì.
E l'essere è forse altro che partecipazione dell'essenza al tempo presente, come l'era è al passato e, daccapo, il sarà è comunanza dell'essenza col futuro?
Precisamente.
Partecipa dunque del tempo, se partecipa anche dell'essere.
Sicuro.
E del tempo quindi che cammina?
Sì.
Divien dunque sempre più vecchio di se stesso, se procede di pari passo col tempo.
Per forza.

Ora, noi ci ricordiamo <d'aver visto> [26] che il più vecchio divien più vecchio di ciò che diviene più giovane?
Ce ne ricordiamo.
Dunque, poiché l'uno diviene più vecchio di se stesso, diverrà più vecchio di se stesso che diviene più giovane?
Per forza.
E così appunto diviene e più giovane e più vecchio di se stesso.
Sì.
E più vecchio non è forse proprio quando sia divenente nell'adesso, < cioè > in quello < spazio di tempo > che sta di mezzo tra l'era e il sarà? Giacché, credo, in questo suo procedere dal prima al dopo non potrà saltare l'adesso.
No, di certo.
E non si arresta forse allora <appunto> dal divenire più vecchio, quando s'imbatta nell'adesso; e non diviene, ma già allora < appunto > è più vecchio? Perché, se procedesse <continuamente>, non sarebbe mai sorpreso dall'adesso. Ciò, infatti, che procede si trova nella condizione di toccare entrambi questi termini: l'adesso e il dopo, non distaccandosi dall'adesso che per attaccarsi al dopo; e gli è per l'appunto in questo intervallo tra' due, tra il dopo, <cioè>, e l'adesso, che diviene.
Vero.
E se è pur necessario che tutto ciò che diviene non salti l'adesso; quando esso sia in questo punto, s'arresta dal divenire, ed allora è quella qualunque cosa che stia per caso divenendo.
Pare.
E però l'uno, quando nel divenire più vecchio s'imbatta nell'adesso, si arresta dal divenire ed è allora più vecchio.
Senza dubbio.
Sicché di quello di cui diveniva più vecchio, di questo anche è <più vecchio>; e <più vecchio> diveniva di se stesso?
Sì.
E il più vecchio è più vecchio d'un più giovane?
Difatti.
E perciò allora l'uno è più giovane di se stesso, quando nell'atto di divenire più vecchio s'imbatta nell'adesso.
Necessariamente.
E l'adesso certo s'accompagna sempre all'uno durante tutto il <costui> essere; giacché sempre, quando sia, esso è nel momento in cui è.
E come no?
Cosicché sempre è e diviene e più vecchio di se stesso e più giovane, l'uno.
È probabile.
Ma lo è e lo diviene per più lungo tempo di se stesso o per un tempo eguale?
Per un tempo eguale.
Ma certo, o divenendo o essendo per un tempo eguale, ha la stessa età.
Come no?
Ma ciò che ha la stessa età, non è né più vecchio né più giovane.
No, davvero.
L'uno dunque, divenendo ed essendo esso medesimo altrettanto tempo di se stesso, non è né più vecchio né più giovane di se stesso, e non lo diviene nemmeno.
Così mi pare.
E che poi ne' rapporti con gli altri?
Non so dirlo.
Ma questo almeno saprai dirlo: che gli altri dall'uno, poiché sono de' diversi, ma non un diverso, sono più di uno; perché, se fossero un diverso, sarebbero uno; ma, essendo diversi, sono più d'uno ed hanno quantità.
Così è.
Ed essendo quantità, parteciperanno d'un numero maggiore dell'uno.
Come no?
E che? Del numero affermeremo che divengano e sieno divenuti prima i maggiori, o i minori?
I minori.
Il minimo dunque prima d'ogni altro; e questo è l'uno. Non credi?
Sì.
Di tutti <gli enti> dunque, i quali abbiano numero, primo nato è l'uno; ma gli altri anch'essi hanno tutti numero, se è vero che sono altri e non altro.
Lo hanno di sicuro.
Ed essendo nato per il primo, è, credo, nato precedentemente, e gli altri do-

po; ora, i nati dopo sono più giovani del nato prima. E così gli altri saranno più giovani dell'uno, e l'uno più vecchio degli altri.
Certo.

XX. E quanto a quest'altro punto? Può egli l'uno esser nato contrariamente alla propria natura, o ciò è impossibile?
Impossibile.
Ma però s'è visto[27] che l'uno ha parti; e se parti, anche principio e fine e mezzo.
Sì.
Ebbene, d'ogni cosa non si genera forse prima il principio, e dell'uno stesso e di ciascuno degli altri, e dopo il principio anche tutto il resto sino alla fine?
Come negarlo?
E affermeremo altresì che tutto il resto non è se non parti dell'intero e dell'uno; ed esso, l'uno, non è nato che in fine, uno ed intero ad un tempo.
Lo affermeremo difatti.
Ma la fine, credo, non nasce che da ultimo, e con questa ad un tempo deve per la sua natura nascer l'uno. Cosicché, se l'uno necessariamente non può nascere in modo contrario alla propria natura, poiché gli accade d'esser nato ad un tempo con la fine, dovrà per la sua natura nascere ultimo dopo gli altri.
Pare.
L'uno quindi è più giovane degli altri, e gli altri più vecchi dell'uno.
Così, daccapo, mi pare.
E che dunque? Il principio o un'altra qualsiasi parte dell'uno o d'un'altra qualsiasi cosa, quando sia parte, ma non parti, non deve di necessità essere uno, se è parte?
Di necessità.
L'uno dunque nascerà ad un tempo e con ciò che nasce primo e, ad un tempo, con ciò che nasce secondo, e non resta mai indietro a nessuno degli altri via via nascenti, qualunque <di questi> s'aggiunga ad un altro qualunque, fino a che, compiuto il corso sino all'ultimo, non nasca intero ed uno, senza esser rimasto indietro nel divenire né ad un <termine> medio né al primo né all'ultimo né a qualsiasi altro.
Vero.
L'uno dunque ha sempre la stessa età degli altri tutti; cosicché, se l'uno in sé non è naturato contro natura, non si può <pensarlo> nato né prima né dopo degli altri, ma ad un tempo <con essi>. E giusta questo ragionamento l'uno non sarà né più vecchio né più giovane degli altri, e neanche gli altri dell'uno; mentre giusta il ragionamento di prima l'uno era e più vecchio e più giovane <degli altri>, e così del pari gli altri rispetto ad esso.
Perfettamente.
Così dunque è ed è nato. Ma che diremo poi, d'altra parte, del divenire, esso uno, e più vecchio e più giovane degli altri e gli altri dell'uno, e del non divenire né più giovane né più vecchio? Che forse, come si verifica dell'essere, sia così anche del divenire, o <che accada> altrimenti?
Non so dirlo.
Ma io questo almeno <lo so>: che se un essere è più vecchio d'un altro, divenire ancor più vecchio in una misura che superi la differenza iniziale d'età, non è più possibile, e nemmeno per il più giovane divenire ancor più giovane; giacché <quantità> eguali aggiunte a < quantità > disuguali, sieno di tempo o di qualunque altro genere, non alterano mai in alcun modo la differenza iniziale <tra i due>.
E come no?
Ciò dunque che è, non diverrà mai né più vecchio né più giovane di <nient'> altro che è, se è pur vero che la differenza d'età riman sempre costante; ma è ed è divenuto <l'uno> più vecchio, l'altro più giovane, non già lo diviene.
È vero.
E quindi l'uno che è non divien mai né più vecchio né più giovane degli altri che sono.
No, davvero.
Guarda però, se invece per quest'altra via essi non divengano più vecchi e più giovani.

Per quale?
Per quella per cui e l'uno c'è apparso più vecchio degli altri, e gli altri dell'uno.
E cioè?
Quando l'uno sia più vecchio degli altri, gli è, credo, per esser nato da più tempo degli altri.
Sì.
E rifletti ancora: se ad uno <spazio di> tempo maggiore e ad uno minore ne aggiungiamo uno eguale, <il rapporto di> differenza tra il maggiore e il minore rimarrà costante o diverrà <via via> minore?
Minore.
L'uno dunque rispetto agli altri non conserverà, anche dopo, la stessa differenza <iniziale> d'età; ma, a misura che aggiunga a sé uno spazio di tempo eguale <a quello che s'aggiunge> agli altri, per età differirà <dopo> da essi via via sempre meno di prima? O non ti pare?
Sì.
Sicché quello che per età rispetto ad altro differisce meno di prima, diverrà via via più giovane, che in precedenza non fosse, rispetto a quello di cui era precedentemente più vecchio?
Più giovane, sì.
E se quello, <l'uno>, più giovane, gli altri, alla loro volta, rispetto all'uno, non diverranno più vecchi di prima?
Indiscutibilmente.
Così dunque, il più giovane <il più tardi> nato diviene più vecchio rispetto al nato prima che <perciò> è più vecchio, senza esser mai più vecchio, pur divenendo sempre più vecchio di quello; giacché l'uno procede sempre verso il più giovane e l'altro verso il più vecchio; mentre, a sua volta, il più vecchio diviene allo stesso modo più giovane del più giovane. Difatti, andando entrambi verso il contrario, divengono il contrario l'uno dell'altro: il più giovane, più vecchio del più vecchio; il più vecchio, più giovane del più giovane; esserlo però divenuti non possono; perché, se fossero divenuti, non diverrebbero più, ma sarebbero. Ora invece divengono reciprocamente più vecchi e più giovani; l'uno diviene più giovane degli altri, perché c'è apparso più vecchio e in precedenza nato; gli altri invece più vecchi dell'uno, perché nati posteriormente. Per la medesima ragione anche gli altri sono con l'uno nello stesso rapporto, dappoiché ci sono apparsi più vecchi dell'uno e nati prima.
Pare difatti così.
Dunque, poiché nessun essere diviene più vecchio d'un altro e neanche più giovane, per via del differir sempre d'una quantità costante tra loro; l'uno non diverrà né più vecchio degli altri e neanche più giovane, né gli altri dell'uno; poiché però necessariamente <nel loro rapporto> differiscono sempre d'una frazione di tempo variabile i nati prima da' nati dopo e i nati dopo da' nati prima, per questo è necessario che reciprocamente diventino e più vecchi e più giovani gli altri dell'uno e l'uno degli altri?
Niun dubbio.
E così, per tutte queste ragioni, l'uno in sé è e diviene più vecchio e più giovane di se stesso e degli altri, e non è e non diviene né più vecchio né più giovane né di se stesso né degli altri.
Perfettamente.
Ma, poiché l'uno partecipa del tempo e del divenir più vecchio e più giovane, non è forse altresì necessario che partecipi del già e del dopo e dell'adesso, visto che partecipa del tempo?
Necessario.
L'uno dunque era ed è e sarà e diveniva e diviene e diverrà.
Certo.
Per esso dunque e di esso può esserci, e c'era e c'è e ci sarà una qualche determinazione propria.
Sicuramente.
E può quindi anche di lui esserci e scienza e opinione e sensazione, dacché anche ora noi non facciamo punto diversamente con esso.
È giusto quello che dici.
Ed ha certo un nome ed una definizio-

ne e si nomina e si definisce; e quante mai cose dello stesso genere sono possibili anche per gli altri, queste ci sono anche per l'uno.
Così è in tutto e per tutto.

XXI. E passiamo ora ad un terzo <quesito>. L'uno, se è quale ci risulta dalla nostra indagine, non è forse necessario che esso medesimo, essendo uno e molti, e non uno né molti[28], ma partecipando del tempo; in qualche momento, perché è uno, partecipi dell'essere, in qualche altro invece, perché non è, non partecipi, daccapo, dell'essere?
Necessario.
Ebbene, sarà forse possibile che, quando ne partecipa, allora non ne partecipi, o, quando non ne partecipa, ne partecipi?
Oh! impossibile.
Altro dunque è il tempo in cui ne partecipa, altro quello in cui non ne partecipa; giacché questo è l'unico modo che abbia di partecipare e non partecipare della medesima cosa.
Perfettamente.
C'è quindi anche un tempo in cui partecipa dell'essere e <un tempo> in cui se ne distacca? O come sarà possibile che a volte lo abbia, a volte non l'abbia, ove non mai e lo assuma e lo abbandoni?
In nessun modo.
E il partecipare dell'essere non lo chiami tu nascere?
Io sì.
E il distaccarsi dall'essere, non forse perire?
Non altro, appunto.
L'uno perciò, come pare, con l'assumere ed abbandonare l'essere, e nasce e perisce.
Necessariamente.
Essendo però e uno e molti e nascendo e perendo, forse che, quando divenga uno, l'esser molti non perisce; e quando invece molti, non perisce l'essere uno?
Certo.
Ma, divenendo uno e molti, non è necessario che e si separi e si riunisca?
Necessarissimo.
E quando divenga dissimile e simile, che e si assimili e si dissimili?
Sì.
E quando maggiore e minore ed eguale, che aumenti e diminuisca e s'eguagli?
Così.
Quando però mentre è in moto, si ferma e quando, mentre sta fermo, muta verso il muoversi; bisogna che allora esso non sia nemmeno in alcun tempo.
O come?
Stando fermo prima, muoversi poi e, movendosi prima, fermarsi poi, senza il mutare non sarà possibile ch'esso vada soggetto a queste passioni.
E come potrebbe?
Senonché non c'è nessun tempo in cui qualcosa possa insieme né muoversi né star ferma.
No, davvero.
Ma però, neppur muta senza il mutare.
È da crederlo.
E, così, quando muta? Giacché non muta né quando sta fermo né quando si muove, né quando è nel tempo.
No, di certo.
C'è quindi questa strana cosa, nella quale è possibile che esso sia allorquando muta?
E sarebbe?
L'attimo. L'attimo in effetti par che significhi qualcosa di cosiffatto da essere <come un punto di> transizione tra due mutamenti inversi. Giacché il trapasso non ha luogo dalla immobilità tuttora immota, e nemmeno dal moto tuttora mosso; ma questa natura un po' strana dell'attimo, che <ci si presenta> assisa nel mezzo tra il moto e la quiete, pur non essendo in alcun tempo, è precisamente il punto di arrivo e di partenza <nel trapasso> di ciò che si muove verso lo star fermo e di ciò che sta fermo verso il muoversi.
Rischia d'esser così.
Orbene, l'uno, poiché e sta fermo e si muove, muterà in ciascuno dei due sensi — ché soltanto così può fare e l'una e l'altra cosa — e, se muta, muta nell'attimo; e mentre muta, non sarà in nessun tempo; anzi in quell'istante non si muoverà neppure, come non starà neppur fermo.

No, di sicuro.
E non si verificherà lo stesso anche negli altri mutamenti? Quando l'uno dall'essere muti al perire o dal non essere al nascere, non si trova egli allora in mezzo tra certi movimenti e certi riposi, ed allora né è né non è, né nasce né perisce?
Parrebbe almeno.
Per la stessa ragione dunque <l'uno> anche nell'andare da uno a molti e da molti ad uno, non è né uno né molti, né si separa né si riunisce. E del pari nell'andare anche da simile a dissimile e da dissimile a simile non è né simile né dissimile, né assomigliantesi né dissomigliantesi; e nell'andare da piccolo a grande e ad eguale e viceversa, non sarà né piccolo né grande né eguale, né crescente né decrescente né eguagliantesi.
È verosimile.
A tutti questi casi dunque andrà soggetto l'uno, se è.
E come no?

XXII. E che cosa debba accadere agli altri se l'uno è, non dobbiamo forse considerarlo?
Dobbiamo certo.
Dobbiamo dunque dire, se l'uno è, che cosa accada agli altri dall'uno?
Diciamolo.
Ebbene, poiché sono altri dall'uno, gli altri non sono l'uno, ché non sarebbero altri dall'uno.
Giusto.
Gli altri però non sono neanche addirittura privi dell'uno, ma per un certo verso ne partecipano.
E come?
Perché, credo, gli altri dall'uno sono altri perché hanno parti; ché, se non avessero parti, sarebbero in tutto e per tutto uno.
Giusto.
E parti, affermiamo[29], non ci sono, se non di ciò che sia un intero.
Difatti, lo affermiamo.
Certo però l'intero è necessariamente un'unità risultante da una pluralità, < unità > di cui saranno parti le parti; giacché a ciascuna delle parti non s'addice d'esser parte d'una pluralità, ma d'un intero.
E perché ciò?
<Perché>, se qualcosa fosse parte di una pluralità nella quale essa fosse, sarebbe appunto parte di se stessa, il che è impossibile, e parte quindi di ciascuna <delle altre>, se è anche parte di tutte. Ché se d'una sola non è parte, lo sarà delle altre ad eccezione di questa una, e così non sarà parte di ciascuna; e, non essendo parte di ciascuna, non lo sarà di nessuna delle molte. E non lo essendo di nessuna, esser poi alcunché, o parte o qualsiasi altra cosa, di tutte quelle di nessuna delle quali è nulla, è impossibile.
È chiaro.
Non è dunque né della pluralità e nemmeno di tutti <i suoi componenti> che la parte è parte, ma bensì d'una certa unica idea e d'una certa unità, che chiamiamo intero, divenuto un'unità compiuta risultante da tutto l'insieme; ecco quello di cui la parte può esser parte.
Proprio così.
Se dunque gli altri hanno parte, parteciperanno anche dell'intero e dell'uno.
Per forza.
E perciò gli altri dall'uno saranno necessariamente un intero compiuto avente parti.
Necessariamente.
E così anche di ciascuna parte si dovrà dire altrettanto; ché ciascuna partecipa necessariamente dell'uno. Giacché, se ciascuna di esse è parte, questo ciascuna indica appunto un'unità distinta dagli altri ed esistente nel suo proprio essere, poiché ciascuna di esse sarà.
È giustissimo.
E parteciperà evidentemente dell'uno, perché è qualcos'altro dall'uno; ché <in caso diverso> non parteciperebbe, ma sarebbe proprio uno. Ora essere uno, eccetto che all'uno in sé, è, credo, impossibile.
Impossibile.
Però partecipare dell'uno è una necessità così per l'intero come per la parte.

Quello difatti sarà un uno intero, di cui parti sono le parti; questa, a sua volta, ove sia parte d'intero, sarà una singola parte dell'intero.
Così è.
Perché dunque diversi dall'uno, parteciperanno di esso quelli che ne partecipano?
E come no?
E i diversi dall'uno saranno, credo, molti; giacché, se gli altri dall'uno non fossero né uno né più d'uno, non sarebbero nulla addirittura.
Certamente.
E, poiché quanti partecipano dell'uno-parte e dell'uno-intero sono più d'uno, non è già necessario che sieno moltiplicità infinita questi che partecipano dell'uno?
E come?
Vediamolo così: non è egli vero che questi, allorquando partecipano dell'uno, ne partecipano senza essere né l'uno né partecipare dell'uno?
È chiaro.
Essendo dunque una moltiplicità in cui l'uno non è?
Una molteplicità, senza dubbio.
E che poi? Se volessimo col pensiero separare da questa moltiplicità quel minimo di cui siamo capaci, non è forse necessario che anche questo che separiamo, dacché non parteciperà dell'uno, sia pluralità e non uno?
Necessario.
Considerando dunque così sempre essa di per sé la natura estranea alla forma, quanto di essa sempre vediamo sarà moltiplicità illimitata? [30].
Assolutamente.
E tuttavia, quando ciascuna singola parte divenga parte, trova immediatamente un limite e nelle altre parti a vicenda e nell'intero, e l'intero nelle parti.
Indiscutibilmente.
E però agli altri dall'uno, da questa comunanza con l'uno e con se stessi accade, com'è naturale, che si generi in loro stessi qualcosa di diverso, che li limita gli uni rispetto agli altri, mentre la loro propria natura è l'illimitatezza.
Pare.
E così gli altri dall'uno, e <come> interi e <come> parti, e sono illimitati e partecipano di limite.
Sicuro.
E sono dunque anche simili e dissimili e tra loro e con se stessi?
E perché?
<Perché>, in quanto sono illimitati di loro propria natura tutti, saranno per ciò stesso affetti d'un identico carattere.
È vero.
D'altronde, in quanto tutti insieme partecipano di limite, perciò anche saranno tutti affetti d'un carattere identico.
Come no?
Mentre, in quanto sono affetti dall'essere e limitati e illimitati, essi sono affetti da queste affezioni, che son pure affezioni contrarie tra loro.
Sì.
Ora, i contrari sono quanto più è possibile dissimilissimi.
Che dubbio?
E per conseguenza, secondo ciascuno di questi due modi d'essere affetti, saranno simili a se stessi e tra loro; mentre secondo l'uno e l'altro insieme saranno, sotto l'uno e l'altro rapporto, contrarissimi e dissimilissimi.
C'è pericolo <che sia così>.
E così gli altri saranno essi medesimi, e rispetto a se stessi e tra loro, e simili e dissimili.
Così è.
E senza difficoltà nessuna troveremo oramai che gli altri dall'uno sono reciprocamente e identici e diversi, e mobili e stabili, e insomma soggetti a tutte le affezioni contrarie, dappoiché anche a queste ci sono apparsi soggetti.
Hai perfettamente ragione.

XXIII. Se dunque questi <punti> come evidenti li lasciamo oramai da parte e vorremo riesaminare se <l'uno> è [31], forse che anche gli altri dall'uno non si comportano così o così soltanto?
Ma certo.
Diciamo dunque, ricominciando se l'uno è, a quali affezioni vadano soggetti gli altri dall'uno.
Diciamolo pure.
Non dobbiamo dir forse che l'uno è

distinto dagli altri, e gli altri distinti dall'uno?
E perché?
Perché, ritengo, oltre questi non c'è più nulla che sia altro dall'uno e altro dagli altri; giacché s'è detto tutto, quando s'è detto l'uno e gli altri.
Tutto, sì.
Non c'è dunque per di più un diverso da questi, in cui possano coesistere e l'uno e gli altri.
No, difatti.
Non son mai dunque insieme e l'uno e gli altri?
Non pare.
Sono dunque affatto separati?
Sì.
Ed affermiamo altresì che non ha neanche parti il veramente uno.
E come lo potrebbe?
E però l'uno non potrà essere né per intero né per parti negli altri, se è distinto dagli altri e non ha parti.
E come sarebbe possibile?
In nessun modo quindi gli altri non parteciperanno dell'uno, non partecipando né a qualcuna delle sue parti né al suo intero.
Non è infatti probabile.
Gli altri perciò non sono uno sotto nessun punto di vista, e non hanno neppure in se stessi nessun uno.
Non l'hanno davvero.
Né sono neppur molti gli altri; giacché ciascun d'essi sarebbe uno <come> parte dell'intero, se fossero molti. Ora invece gli altri dall'uno non sono né uno né molti né intero né parti, poiché di esso non partecipano in alcun modo.
Giustissimo.
Gli altri dunque non sono neanche due e neanche tre; non <lo sono> essi stessi, né contengono in sé questi numeri, dacché mancano in tutto e per tutto dell'uno.
Così è.
E non sono quindi, gli altri, neppur simili né dissimili essi medesimi rispetto all'uno; né c'è in loro somiglianza e dissomiglianza; giacché, se essi fossero simili e dissimili o avessero in se stessi somiglianza e dissomiglianza, gli altri dall'uno avrebbero, credo, in se stessi due forme tra loro contrarie.
Pare.
E che partecipi d'un due qualunque è, <c'è parso>, impossibile ciò che non partecipa neanche di uno.
Impossibile.
Gli altri dunque non sono né simili né dissimili, né le due cose insieme; giacché, se fossero simili o dissimili rispetto all'uno, parteciperebbero dell'una o dell'altra di queste due forme; e se fossero simili e dissimili insieme, parteciperebbero di entrambe queste forme contrarie; e questo c'è apparso impossibile.
È vero.
Non sono per conseguenza neppure né identici né diversi, né mobili né stabili, né in via di nascere né in via di perire, né maggiori né minori né eguali; e non sono neppur soggetti a nessun'altra di tali affezioni. Perché, se gli altri tollerassero di soffrire qualcosa di simile, parteciperebbero e dell'uno e del due e del tre e del dispari e del pari, di cui c'è apparso impossibile ch'essi partecipino, privi, come sono, in tutto e per tutto dell'uno.
Verissimo.
Così dunque, se l'uno è, l'uno è tutti e non è neppur uno, tanto rispetto a se medesimo quanto rispetto agli altri[32].
Proprio così.

XXIV. E sia. Ma dopo ciò, se l'uno invece non è, che cosa debba risultarne, non bisogna forse considerarlo?
Certamente.
Ebbene, che può significare questa ipotesi: se l'uno non è? Differisce essa forse da quest'altra se il non uno non è?
Differisce sicuramente.
Ma ne differisce soltanto, o il dire: se il non uno non è, è anche il pretto contrario del dire: se l'uno non è?
Il pretto contrario.
Ma se uno dicesse: se grandezza non è o piccolezza non è o qualcos'altro di simile, forse che con ciascuna di queste espressioni non potrebbe voler dire che

ciò che non è è qualcosa di diverso?
Senza dubbio.
Sicché anche ora questa espressione: se l'uno non è, non indica chiaro che ciò che non è è qualcosa di diverso dagli altri, e sappiamo quel che vuole indicare?
Lo sappiamo.
In primo luogo indica che è qualcosa di conoscibile, e poi <che è qualcosa di> diverso dagli altri, quando enuncia l'uno attribuendogli sia l'essere, sia il non essere; giacché quello che si dice non essere non per questo si conosce meno; e <si conosce> come differente dagli altri. O no?
Necessariamente.
Dobbiamo dunque fin dall'inizio proporci questa domanda: se l'uno non è, che cosa debba seguirne. E innanzi tutto, a quanto pare, bisogna riconoscer questo: che di esso c'è conoscenza, o che non s'intende nemmeno che cosa si dice che si conosca, quando si dice: se l'uno non è.
Vero.
E così pure che gli altri son diversi da lui, senza di che non si può neanche dirlo diverso dagli altri?
Sicuro.
E però ad esso s'addice la diversità, oltre che la conoscenza; giacché non si accenna alla diversità degli altri, quando si dice che l'uno è diverso dagli altri, ma alla diversità di lui, <dell'uno>.
È chiaro.
E perciò anche del di quello e del di qualcosa e del di questo e dell'a questo e del di questi e di tutti gli altri <determinanti> simili partecipa l'uno che non è. Perché non si potrebbe enunciare né l'uno né gli altri dall'uno, non ci sarebbe neppur nulla che fosse a lui o di lui, né si potrebbe neanche dirne alcuna cosa, se non avesse punto a che fare né col qualcosa né con le altre determinazioni predette.
Giusto.
E così, mentre l'essere è interdetto all'uno, poiché esso non è; nulla gli impedisce di partecipare di molte cose; <deve> anzi necessariamente <partecipare>, se realmente l'uno che non è è proprio quello e non altro. Che se non sarà né l'uno né quell'uno, ma un'altra la cosa di cui si ragiona, non si deve addirittura profferirne nulla. Se poi è quell'uno e non altro, di cui si ponga che non è, allora dovrà senza meno partecipare e del di quello e di molte altre <determinazioni>.
Senza dubbio.
Ed avrà pertanto anche dissomiglianza rispetto agli altri; giacché gli altri, essendo diversi dall'uno, saranno anche d'altra sorta.
Sì.
E que' che sono d'altra sorta, non sono forse diversi?
E come no?
E i diversi non sono dissimili?
Dissimili, certo.
Poiché dunque son dissimili dall'uno, evidentemente da un dissimile i dissimili saranno dissimili.
È evidente.
Anche l'uno dunque avrà dissomiglianza, e per questa gli altri saranno dissimili da lui.
È ovvio.
E però, se dagli altri c'è dissomiglianza nell'uno, non è forse necessario che esso abbia somiglianza con se medesimo?
Come?
Se nell'uno c'è dissomiglianza da uno, non si ragionerà più, credo, d'una cosa siffatta qual è l'uno, né la nostra ipotesi riguarderà più l'uno, ma alcunché diverso da uno.
Indiscutibilmente.
E ciò non è da ammettere.
No, davvero.
L'uno dunque avrà senza meno somiglianza con se stesso.
Senza meno.
D'altro lato però non sarà nemmeno eguale agli altri; giacché, se fosse eguale, anzitutto sarebbe, e poi sarebbe simile ad essi per via dell'eguaglianza; e queste cose sono entrambe impossibili, dacché l'uno non è.
Impossibili.
E poiché non è eguale agli altri, non

è necessario che anche gli altri non sieno eguali ad esso?
Necessario.
E i non eguali non sono disuguali?
Sì.
E i disuguali non son disuguali ad un disuguale?
Come no?
E però l'uno partecipa di disuguaglianza, e per questa gli altri son disuguali da lui?
Partecipa.
Ma certo della disuguaglianza c'è grandezza e piccolezza.
C'è senza dubbio.
C'è dunque grandezza e piccolezza in quest'uno siffatto.
C'è da temerlo.
Grandezza e piccolezza distano però sempre l'una dall'altra.
Sicuro.
E di mezzo a loro due c'è sempre qualcosa.
Ma certo.
Ebbene, puoi tu dire che di mezzo a loro ci sia altro che l'eguaglianza?
No, ma proprio questo.
Ma lì dov'è grandezza e piccolezza, c'è anche eguaglianza, che è di mezzo tra le due.
Certo.
L'uno, dunque, che non è, parteciperà, sembra, di eguaglianza, di grandezza e di piccolezza.
Sembra.
Ed anzi bisogna che in certo modo partecipi anche dell'essere.
O come?
Bisogna che sia così come diciamo; perché, se così non fosse, non diremmo vero, dicendo che l'uno non è; ché, se diciamo vero, è chiaro che diciamo <di lui> ciò che è. O non ti pare?
Ma sì.
E poiché affermiamo di dir vero, c'è necessario affermare che diciamo altresì cosa che è.
Necessario.
È dunque, sembra, l'uno che non è; giacché, se non sarà non essente, ma cederà anche un po' dell'essere al non essere, sarà immediatamente essente.
Non d'è dubbio.
Bisogna dunque che <come> legame del non essere esso abbia l'essere non essente, se deve non essere, appunto come ciò che è, affinché dal canto suo compiutamente sia, deve avere il non essere non essente. Difatti a questa condizione soltanto ciò che è potrà nel più alto grado essere, e ciò che non è, non essere, col partecipare, <voglio dire>, ciò che è dell'essenza dell'essere essente e della non essenza del <non> essere non essente, se deve compiutamente essere; e ciò che non è, della non essenza del non essere [non] essente e dell'essenza dell'essere non essente, se anche ciò che non è dovrà dal canto suo compiutamente non essere.
Verissimo.
Poiché dunque ciò che è partecipa del non essere, e ciò che non è dell'essere; anche l'uno, poiché non è, deve necessariamente partecipare dell'essere a fin di non essere.
Necessariamente.
Ed ecco che nell'uno, poiché non è, apparisce l'essere.
Difatti.
Ma per conseguenza anche il non essere, poiché non è.
E come no?
Ed è egli possibile che ciò che è in un dato modo, non sia così, ove non muti da questo suo stato?
Non è possibile.
Sicché tutto ciò, che ora sia ed ora non sia in un dato modo, significa mutazione.
E come no?
E mutazione è movimento; o che diremo?
Movimento.
E c'è parso che l'uno è e non è?
Sì.
E ci pare anche che <l'uno> abbia e non abbia un dato modo di essere.
È probabile.
E l'uno, quindi, che non è, c'è apparso mobile, poiché c'è apparso anche avente una trasmutazione dal non essere all'essere.

Rischia <d'esser così>.
Ma però, se non è in nessuna delle cose che sono, come non è poiché non è; non passerà nemmeno da un luogo in un altro[33].
E come potrebbe?
Non si moverà quindi per via del mutar posto.
No, davvero.
Né roterà neanche nell'identico; giacché non tocca in nessun punto l'identico. Difatti l'identico è cosa che è, e ciò che non è è impossibile che sia in cosa che è.
Impossibile, certo.
L'uno, dunque, che non è, non può in alcun modo rotare in quello nel quale non è.
Nulla da obiettare.
E l'uno, credo, non si altererà neanche rispetto a se stesso, né <l'uno> che è, né <l'uno> che non è; giacché non si parlerebbe più dell'uno, se esso medesimo si alterasse rispetto a se stesso, ma di qualche altra cosa.
Giustamente.
Orbene, se né si altera né ruota sul posto né si trasferisce, in che modo ancora potrà moversi?
E, difatti, come <sarebbe possibile>?
Ciò che però non si muove, necessariamente riposa; e ciò che riposa, sta fermo.
Necessariamente.
Per conseguenza, come sembra, l'uno che non è sta fermo e si muove.
Parrebbe.
Eppure, poiché si muove, gli è affatto necessario che si alteri; giacché, comunque alcunché si muova, per altrettanto non è più nello stato in cui era, ma in un altro diverso.
Così è.
L'uno dunque, movendosi, si altera anche.
Sì.
E invece, non movendosi in alcun modo, non si altererà in nessun modo.
No, di sicuro.
In quanto dunque si muove, l'uno che non è si altera, mentre, in quanto non si muove, non si altera.
È ovvio.
E così l'uno che non è si altera e non si altera.
Pare.
Ma ciò che si altera non è forse necessario che divenga diverso da prima e perisca dalla sua precedente condizione, laddove ciò che non si altera non può in niun modo né nascere né perire?
Necessario.
In conclusione, l'uno che non è, mentre, perché si altera, nasce e perisce; perché non si altera, non nasce né perisce; e così l'uno che non è nasce e perisce, e <ad un tempo> non nasce né perisce.
No, difatti.

XXV. Ebbene, ancora una volta risaliamo al principio per riesaminare se perverremo alle stesse conseguenze di ora, o ad altre diverse.
Ma certo convien farlo.
Dunque, diciamo: se l'uno non è, che cosa deve accadere di esso?
Sì.
Ora, quando noi profferiamo il non è, vogliamo noi significare altro che assenza di essenza in ciò di cui affermiamo che non è?
Niente altro.
Forse che dunque, quando affermiamo che qualcosa non è, affermiamo che essa per qualche verso non è, ma per qualche altro è? O questa formula: non è, significa semplicemente che ciò che non è, non è in nessun modo e per nessun verso, e che ciò che non è non partecipa neppure in alcuna guisa dell'essere?
Ma proprio semplicissimamente.
Cosicché ciò che non è non potrà né essere né partecipare in niun modo dell'essere.
No, davvero.
Ma il nascere e il perire erano forse altro che nell'un caso partecipare dell'essere e nell'altro perdere l'essere?[34].
Niente altro.
Ciò, invece, che non ne partecipa punto, non può né assumere né perdere l'essere.
E come potrebbe?
L'uno dunque, poiché punto non è, non potrà né avere né cessar d'avere né partecipare in alcun modo dell'essere.

Naturalmente.
E, per conseguenza, l'uno che non è non perisce né nasce, dappoiché non partecipa punto dell'essere.
Così pare.
E non si altera punto neppure, perché già così nascerebbe e perirebbe, quando patisse questo.
È vero.
E se non si altera, non è poi necessario che non si muova nemmeno?
Necessario.
Però non diremo nemmeno che stia fermo ciò che non è in nessun luogo; perché ciò che sta fermo deve per forza star sempre nel medesimo luogo.
Nel medesimo, certo; e come no?
E così, daccapo, di ciò che non è noi dobbiamo dire che né sta mai fermo né mai si muove.
Certamente.
Ma ad esso non s'appartiene nemmeno qualcuna delle cose che sono; ché già, partecipando di questa [che è], parteciperebbe dell'essere.
È chiaro.
E non ha quindi né grandezza né piccolezza né eguaglianza.
No, certo.
E così non potrà aver neppure né somiglianza né diversità, né rispetto a se stesso né rispetto agli altri.
Pare di no.
E che? C'è verso che gli altri sieno in qualche relazione con esso, se bisogna che esso non abbia nulla?
Non è possibile.
E però gli altri non sono rispetto ad esso né simili né dissimili, né identici né diversi.
No, davvero.
E che? Il di quello o l'a quello o il qualcosa o il questo o il di altro o l'ad altro o il già o il dopo o l'adesso o la conoscenza o l'opinione o la sensazione o la definizione o il nome o un'altra qualsiasi delle determinazioni che sono, potrà mai attribuirsi a ciò che non è?
Non potrà.
Così dunque l'uno che non è non ha sotto nessun rapporto nessuna determinazione.
Appunto; si direbbe che non ne abbia proprio sotto nessun rapporto.

XXVI. Su, diciamo ancora, se l'uno non è, a che debbano andar soggetti gli altri.
Ebbene, diciamolo.
Altri bisogna pure che sieno; ché, se altri neanche non fossero, non si parlerebbe degli altri.
Così è.
Se quindi si parla degli altri, gli altri sono diversi; o non esprimono per te lo stesso questi due vocaboli: altro e diverso?
Per me sì.
E il diverso, credo, noi affermiamo[35] esser diverso da un diverso, e l'altro parimenti altro da un altro?
Sì.
E per gli altri, quindi, se altri devono pur essere, ci sarà qualcosa da cui saranno altri.
Necessariamente.
E che sarà mai? Perché già non saranno altri dall'uno, tenuto conto che questo non è.
No, davvero.
Tali dunque sono reciprocamente tra loro; giacché non riman loro che o questo <scampo> o non essere altri da nulla.
Giusto.
A gruppi dunque sono tra loro reciprocamente altri; dacché uno per uno non possono esserlo, non essendoci l'uno. Ma ciascuno di questi blocchi è, pare, pluralità infinita; e quand'anche si prenda quello che sembra il più piccolo, come un sogno nel sonno ecco che questo d'un tratto invece d'uno come sembrava, appare molti, e invece di piccolissimo, grandissimo di fronte ad un suo <possibile> sminuzzamento.
Giustissimo.
Per blocchi siffatti dunque gli altri reciprocamente tra loro saranno altri se, pur non essendoci l'uno, <gli altri> sono altri.
Perfettamente.
Ci saranno perciò molti blocchi, ciascun de' quali parrà, ma non sarà, uno, se l'uno non ci sarà?

Così è.
E sembrerà che di loro ci sia numero[36], poiché ciascun blocco è anche uno, dal momento che ci sono i molti.
Precisamente.
E parrà che taluni tra loro sieno pari, taluni dispari, contrariamente però al vero, dal momento che tra loro non c'è l'uno.
Certo.
E sembrerà, diciamo[37], che ci sia tra loro anche l'estremamente piccolo, ma questo parrà pluralità e grandezza rispetto a ciascuno de' molti che son piccoli.
E come no?
E ciascun blocco sarà opinato eguale ai molti e piccoli, perché non potrebbe trapassare dal parer maggiore al parer minore prima di sembrar giunto nell'intermedio; e ciò sarebbe un'apparenza di eguaglianza.
Naturalmente.
E <sembrerà> così d'avere anche un limite rispetto ad un altro blocco, pur non avendo esso di per sé rispetto a se stesso né principio né fine né mezzo?
E perché mai?
Perché sempre che uno afferri col pensiero qualsiasi di loro, prima del principio v'apparirà sempre un altro principio, e dopo la fine ancora un'altra fine, e nel mezzo altri punti più mediani del mezzo e più piccini, per questo non potere afferrarne ciascuno singolarmente, visto che l'uno non c'è.
Verissimo.
E necessariamente, credo, andrà in briciole, frantumandosi, ogni ente che si voglia afferrare col pensiero, giacché, se mai, si afferrerà sempre un blocco in cui l'uno non c'è.
Senza dubbio.
Non è dunque inevitabile che un che siffatto, mentre a chi lo guarda di lontano e con vista ottusa, appare uno; a chi dappresso lo scruti con l'occhio acuto della mente, appaia non più unità, ma pluralità infinita, dal momento ch'esso è privo dell'uno che non è?[38].
Affatto inevitabile.
Così dunque gli altri devono per forza apparire, singolarmente presi, <come> illimitati e limitati, uno e molti, se l'uno non è, e sono invece gli altri dall'uno.
Per forza.
E quindi <gli altri> sembreranno anche e simili e dissimili?
E perché?
<Perché>, come un dipinto prospettico, a chi sta lontano, apparendo tutti uno, appaiono <alcunché d'>identico e simili.
Indiscutibilmente.
Ma, a chi invece vi si avvicina, <parranno> molti e diversi; e per questa apparenza del diverso, diversificati e dissimili rispetto a se stessi.
Così è.
E appunto simili e dissimili codesti blocchi necessariamente appariranno essi medesimi e rispetto a se stessi e tra loro.
Senza dubbio.
E così anche tra loro identici e diversi, e toccantisi e separati da se medesimi, e moventisi con ogni specie di moto e immobili sott'ogni rispetto, e soggetti e sottratti così al nascere come al perire, e, insomma, esposti, credo, a tutte le affezioni analoghe che ci riuscirebbe oltremodo facile d'enumerare, se, non essendoci l'uno, ci sono i molti.
È verissimo.

XXVII. Ebbene, risalendo ancora una volta al principio, diciamo, se l'uno non è, ma sì gli altri dall'uno; che cosa conviene che si verifichi.
Ebbene, diciamolo.
Uno certamente non saranno gli altri.
E come potrebbero?
E non saranno neppur molti, perché ne' molti ci sarebbe anche l'uno. Ché se nessuno di essi è uno, tutti insieme non sono nulla, sicché non potrebbero essere neppur molti.
Vero.
E non essendoci l'uno negli altri, gli altri non sono né molti né uno.
No, di sicuro.
E non avranno neanche l'apparenza d'esser né uno né molti.
O perché?
Perché con ciò, che punto non è, gli altri non hanno, sotto nessun rappor-

to e in nessun modo, nessuna comunanza, e nemmeno alcunché di ciò che non è s'attacca ad alcunché degli altri; giacché ciò che non è non ha parte nessuna.
È vero.
Né c'è neanche per conseguenza presso gli altri né opinione né apparenza alcuna di ciò che non è; e nemmeno sotto nessun rapporto in nessun modo ciò che non è si può opinare negli altri.
No, davvero.
Se l'uno dunque non è, niente neanche degli altri si opina che sia né uno né molti; giacché, senza uno, opinare una pluralità è impossibile.
Impossibile.
Se l'uno dunque non è; gli altri non sono e non si opinano né <come> uno né <come> molti.
Pare di no.
E nemmeno quindi né <come> simili né <come> dissimili.
Sicuramente no.
E certo neppure né <come> identici né <come> diversi, né <come> in contatto né <come> separati; e <insomma> di tutte quelle determinazioni, con cui ne' discorsi precedenti li abbiamo visti apparirci, con nessuna gli altri né sono né appaiono, se l'uno non è.
Vero.
E perciò anche, ove, riassumendo, dicessimo che, se l'uno non è, nulla è, diremmo forse giusto?
Ma addirittura giustissimo.
Ebbene, si dica questa parola e <questo ancora>: che, a quanto pare, l'uno, sia o non sia, esso medesimo e gli altri, e rispetto a se stessi e tra loro, tutto in tutto sono e non sono, paiono e non paiono.
È verissimo.

FILEBO

ARGOMENTO

Questo dialogo, del quale non si indica la scena, si svolge probabilmente, come d'abitudine, in qualche palestra o in qualche ginnasio, alla presenza d'un uditorio di giovani; ed è, come Socrate dichiara fin dalle prime parole, il seguito d'una discussione interrotta, che ha avuto luogo tra lui e il giovane Filebo. Oggetto della disputa è il vero bene della vita umana; e Filebo, che pare si sia ostinatamente trincerato nel suo punto di vista, ha finito per stancarsene e cedere la difesa della propria causa all'amico Protarco. Socrate dunque, ricominciando, riassume i termini della controversia. Per Filebo, come per Protarco, il vero bene, ossia ciò che può creare nell'uomo una disposizione d'animo capace di renderlo felice, è il piacere e tutto ciò che ad esso è affine; per Socrate invece l'intelligenza, la ragione, l'intendere e tutto ciò che è affine a questo. Però egli stesso accenna subito alla possibilità che ci sia qualche altra disposizione d'animo, diversa dalle due indicate; nel qual caso tanto il piacere quanto l'intelligenza dovrebbe rinunziare al primo posto, e il rapporto del loro valore relativo non potrebb'esser determinato se non dalla maggiore o minore prossimità a questa terza condizione, che meglio di quelle due conferisse alla felicità della vita (I-II).

Dopo questo preambolo, Socrate si volge ad analizzare il concetto di piacere. Che questo, a chi si fermi al nome, si presenti come qualcosa di unico, è indiscutibile; ma a chi ne scruti più da vicino l'essenza, rivela una varietà di forme e di specie, in parte anche opposte tra loro. Se, dunque, come genere può esser considerato quale un tutto, ciò non autorizza ad attribuirgli un altro concetto generico, come, per esempio, quello di bene, secondo che ha creduto di poter fare Protarco. Questi sulle prime non se ne persuade; ma Socrate ne lo convince, dimostrandogli che lo stesso si verifica per il colore e per la cognizione. Anche la cognizione, come genere, è unica; il che per altro non vuol dire che non ci sieno cognizioni o modi d'intendere molti e diversi tra loro (III-IV).

Quest'accenno al rapporto di specie a genere porge a Socrate l'addentellato per richiamare l'attenzione del suo interlocutore sulla coesistenza negli enti dell'unità e della moltiplicità; e questo fatto, che s'intende facilmente e si ammette da tutti nelle cose sensibili, soggette a nascere ed a perire; è invece difficilissimo a comprendere, allorché si prenda ad esaminare questa coesistenza dell'unità e della moltiplicità nel campo delle idee. Di questo o di quell'uomo, per esempio, si può senza difficoltà concepire che sia uno e molti ed abbia queste o quelle qualità; ma che nell'idea uomo si possa ritrovare una moltiplicità qualsiasi, non è altrettanto facile a capire. Giacché qui in primo luogo nasce il dubbio se le idee, queste monadi, esistano realmente di per sé; e poi in che modo si possano trovare nei sensibili, se spartite tra tutti, o tutte nella loro interezza in ciascuno. Che però una tale duplicità esista e sia come il carattere indelebile e imperituro del ragionamento umano, secondo Socrate è incontestabile. Per portare una certa chiarezza

su questo punto, che produce il maggiore scompiglio soprattutto nelle menti giovanili, non c'è che una sola via: quella indicata dalla dialettica, da questo magnifico dono, fattoci dagli dei, e il cui compito è appunto quello di investigare e distinguere in ogni cosa, ideale o sensibile, l'unità, cioè il genere, e la molteplicità limitata, cioè le specie e le sottospecie di esso genere, ma non saltare dalla unità assoluta alla moltiplicità assoluta e illimitata degl'individui senza questo esame preventivo ed accurato de' termini intermedi. L'osservanza di questa norma fondamentale è la caratteristica del procedimento dialettico; la trascuraggine, quella del procedimento eristico. E il filosofo, che non manca di chiarire il proprio concetto con l'esempio cavato dalle lettere dell'alfabeto e da' toni musicali, accenna a voler applicare un simile criterio all'indagine delle specie così del piacere come della cognizione; e Protarco se ne rimette a lui. Ma egli per il momento preferisce di battere un'altra via (V-IX).

E ritorna al concetto del bene. Questo — dice — si riconosce per tre caratteri principali: la compiutezza, la sufficienza e il desiderio che desta necessariamente in tutti. Giudicati a questa stregua, né il piacere né l'intelligenza incarnano il concetto del bene. Per convincersene basta porsi dinanzi l'immagine di due vite, nell'una delle quali sia il godere senza punto l'intendere, nell'altra l'intendere senza punto il godere. E c'è mai chi potrebbe contentarsi dell'uno o dell'altra? Socrate se ne appella al giudizio di Protarco; e questi nega che possa esserci uomo al mondo che se ne contenterebbe. Ebbene, poiché quei tre caratteri non li ha né il piacere né l'intelligenza, considerati di per sé, ma soltanto il loro accoppiamento; è chiaro che né il piacere né l'intelligenza da soli possono pretendere al primo premio, ma devono, se mai, aspirare al secondo.

A fin di vedere se questo secondo premio spetti al piacere o all'intelligenza, è necessario esaminare quale dei due prevalga e regoli questa vita in cui ad un tempo si goda e s'intenda. E Socrate, pur sospettando che il secondo posto si debba all'intelligenza, mostra di volerne schivare l'esame, ma Protarco lo richiama a' patti (X-XI).

Per avviarsi alla soluzione del problema, Socrate muove da un'astratta ripartizione di tutto ciò che può esserci al mondo. Egli aveva già accennato all'esistenza dell'illimitato e del limite o del limitante; ora completa questo schema imperfetto con l'aggiunta d'altri due generi: il terzo, risultante della mescolanza dei due, e il quarto, la causa di questa mescolanza.

Carattere dell'illimitato è l'esser capace di più e di meno, di crescere e di decrescere, e quindi incapace di quantità determinate; tale è, per esempio, il caldo e il freddo, il troppo e il troppo poco ecc. Il limitante, invece, è tutto quello che si può concepire in una proporzione stabile, come numero o come misura, quale, per esempio, l'eguale, il doppio, il triplo, il proporzionato, il vero, il bello e simili cose o concetti. Il mescolato è tutto quanto si genera e assume una forma precisa, in connessione col più e col meno; giacché quello che si genera non è né illimitato né limite, ma un illimitato retto e contenuto dal limite. La causa da ultimo è ciò per cui si genera ciò che si genera, ovvero ciò che effettua il passaggio dal d i v e n i r e all' e s s e r e.

Ora, poiché s'è ammesso che la vita buona debba essere un misto di piacere e d'intelligenza, essa rientra evidentemente nel terzo genere, nel genere misto o limitato; mentre il piacere, che, secondo l'esplicita ammissione di Filebo, è di sua natura insaziabile ed aspira sempre al più, deve per necessità appartenere al genere illimitato. Nel quale però, come osserva Socrate, è da porre anche il dolore; donde si deduce che nell'illimitato non può consistere il bene, se si tien conto che il dolore è male. « Se la mente e l'intendere appartengano al genere del fine < cioè del limitante >, non si dichiara; piuttosto con lungo giro Socrate mostra

che appartengano al genere della causa. E il lungo giro dipende da ciò, ch'e' si prova che in noi la mente possa essere causa, dal che essa è causa nell'universo; e come noi di ogni elemento di questo abbiamo una parte in noi, così dobbiamo averla dell'anima, e per questa della mente; e, poiché l'anima e la mente dispone e ordina il fine e l'infinità nell'universo, così anima e mente deve mescolarli, ordinarli, reggerli in noi »[1] (XII-XVI).

Orbene, se piacere e dolore per la loro natura rientrano nel genere illimitato, per il modo, invece, come si generano, vanno allogati anche nel genere misto; giacché essi nascono in un organismo corporeo, la cui perturbazione è dolore, la reintegrazione piacere. E ciò si prova con gli esempi della fame, della sete ecc. Senonché possono generarsi — ed è questa una seconda specie — anche nell'anima sola, nella quale, per esempio, l'aspettativa del piacere è piacere, quella del dolore è dolore. Ora una siffatta disposizione dell'anima, dove il corpo non ha alcuna parte, è specialmente interessante, perché qui si può trovare un piacere scevro di dolore, come un dolore scevro di piacere. Ma prima di procedere oltre e fermandosi a considerare quei piaceri e dolori, che provengono dall'alterarsi e dal reintegrarsi dell'organismo corporeo; Socrate pone in sodo che, ove non si verificasse né l'nna né l'altra di quelle condizioni, si avrebbe — e sia pure soltanto in via d'ipotesi (cfr. 42 d-e) — una vita di sola intelligenza, quale, cioè potremmo immaginare che sia quella degli dei, che devono supporsi impassibili e superiori ai godimenti ed alle sofferenze; e questa è di particolare interesse per il giudizio definitivo intorno al piacere.

Passando a trattare del piacere — e s'intende anche del dolore — di carattere esclusivamente psichico, Socrate nota che esso risiede nella memoria, la quale è conservazione di quelle percezioni sensibili che giungono sino all'anima. E la memoria è diversa dalla reminiscenza, che è ridestamento d'una percezione o d'un ricordo sopito. Ma per conoscere anche meglio la natura di questo genere di piaceri < e di dolori > è bene investigare che cosa sia il desiderio e come si generi. Chi, poniamo, ha fame o sete, desidera di mangiare o di bere. Sente dunque un vuoto e desidera ciò che può riempirglielo. È, in altre parole, un moto contrario a ciò che si avvera nel corpo. E questo moto parte dall'anima, che per esperienza ricorda come, in quel caso, soltanto il cibo o la bevanda possa colmare il vuoto che avverte nel corpo. Il desiderio dunque riposa in sostanza sul ricordo, e però appartiene esclusivamente all'anima, la quale è così sempre ed in tutto la guida d'ogni vivente.

Ora, lo stato intermedio tra vacuità e pienezza è piacere e dolore insieme, quando la creatura, pur provando il senso doloroso del vuoto, abbia la fiducia di riempirsi; o doppio dolore, quando questa speranza le manchi. E può anche darsi che speri o disperi falsamente, che senta, cioè, piaceri o dolori falsi. Ma possono esserci piaceri < e dolori > falsi? Protarco lo nega. Il piacere < al pari del dolore > come impressione soggettiva è sempre vero, perché sempre realmente esistente in chi lo prova; né ciò che si verifica ne' sogni e nella febbre, basta ad attestare il contrario (XVII-XXI).

Poiché, per altro, lo stesso Protarco riconosce la necessità d'una più profonda indagine, Socrate si accinge a compierla. Guardiamo — egli dice — al caso della opinione. Anche in questa, come nel godere, bisogna distinguere il fatto soggettivo dell'opinare, che ha sempre luogo, dall'oggetto che si opina e che può essere falso o vero. Né vale obiettare che questo caso sia differente per ciò che, se l'opinione ammette delle qualificazioni, non ne ammettono il piacere e il dolore; perché invece tutti consentono che ci sono piaceri grandi e piccoli, buoni e cattivi ecc. Se dunque ci sono opinioni false, perché non ci sarebbero piaceri falsi? Ma Protarco non se ne contenta. E Socrate si studia di chiarire la genesi dell'opinione, che trae

origine dalle percezioni sensibili e da' nostri ricordi. Allorché le une e gli altri si accordano con la realtà, sono veri; allorché discordano, falsi. E si noti che anche per il futuro l'anima si crea talune immagini, e su di esse forma le proprie opinioni; donde si generano in lei passioni diverse: gioia e tristezza, speranza e timore. Ora, poiché gli uomini buoni sono cari agli dei, e i malvagi, invisi; è credibile che queste passioni sieno ne' primi buone e veraci, ma ne' secondi cattive e bugiarde. Ci sono dunque sentimenti di piaceri veri e falsi; e di questi sentimenti quanti sieno moralmente rigettabili bisognerà ammettere che non sieno veri (XXII-XXIV).

Poiché contro queste conclusioni Protarco aveva obiettato che, se i piaceri sono cattivi, lo sono non già perché falsi, ma perché infetti di qualche altra malvagità; Socrate, pur non negandolo, ripiglia ancora la dimostrazione della sua tesi. Ha chiarito come ne' desidèri coesistano piaceri e dolori, e gli uni e gli altri appartengano al genere illimitato. Orbene, nella valutazione comparativa de' due sentimenti, non essendoci un criterio sicuro, ordinariamente si sbaglia per un fenomeno analogo al fenomeno ottico, per cui certi piaceri lontani ci appariscono minori di certi dolori presenti e viceversa. E queste non rette sensazioni di piacere, non ci danno che piaceri falsi. E Socrate ricorda un'altra delle osservazioni già fatte: che, cioè, dolori e piaceri si generano alternativamente dalle perturbazioni e reintegrazioni dell'organismo. Ma poiché non regge l'obiezione di que' filosofi < Eraclitei >, i quali sostengono che non c'è se non piacere e dolore, mentre in realtà non tutte le sensazioni sono avvertite dall'anima; noi possiamo ammettere tre tenori di vita, l'uno piacevole, l'altro doloroso e il terzo né piacevole né doloroso, consistente nell'equilibrio perfetto degli elementi corporei. Sicché quelli, e ce ne sono, i quali ritengono che piacere sia non soffrire alcun dolore, s'ingannano giacché questa terza forma di vita non può confondersi con la prima.

Fermiamoci però sull'opinione di quei valentuomini, esperti nello studio della natura, che hanno in odio il piacere e quindi ne negano assolutamente l'esistenza, affermando che ciò, che si chiama con tal nome, non è che cessazione di dolore. Questa opinione, certo eccessiva, può servire per altro a permetterci di penetrar più addentro nella conoscenza del piacere; e trova in parte una conferma ne' godimenti più intensi, ne' quali, meglio che oltrove, si rivela la natura del piacere. Ora, questi piaceri hanno luogo più specialmente in un corpo malato che in uno sano, e più in una vita licenziosa che in una regolata. Il che dimostra che sono indizio d'una viziosa disposizione del corpo e dell'anima; e per esser sempre accompagnati da dolore, non sono puri. Or dunque di tali sensazioni, miste di piacere e di dolore, che prendon nome dall'uno o dall'altro, secondo che l'uno o l'altro prevalga; ce n'è di quelle che hanno luogo tutte nel corpo, di quelle che si risentono solo nell'anima, e di quelle infine che appartengono all'anima ed al corpo ad un tempo. E Socrate, illustrate con una certa brevità le passioni del primo e del terzo genere, s'indugia più lungamente a spiegare quelle di carattere psichico, quali le emozioni prodotte dall'ira, dal desiderio, dalla tristezza, dall'amore, dalla gelosia, dall'invidia ecc.; e quelle degli spettacoli tragici e comici; e da questi ultimi, come da' meno facili ad intendere, prende occasione per chiarire in che consista il ridicolo, e per mostrare in qual modo la commedia, mettendoci sotto gli occhi certe debolezze e certi difetti di persone innocue, che potrebbero anche essere nostri amici; fonde in un unico sentimento una gioia maligna e penosa con un piacere, qual è per noi il riderne. Ma un esame anche più accurato di questo punto Socrate lo rimette a miglior tempo (XXV-XXX).

E s'avvia così all'esposizione dei piaceri immisti o puri, dei piaceri veri. I quali consistono in una sodisfazione dell'anima non preceduta da una sensazione di mancamento o da bisogni dolorosi. E questi sono di due specie: gli uni, quelli che suscitano in noi i bei colori, le belle figure, la maggior parte degli odori,

i suoni gradevoli e simili; gli altri, quelli che ci procaccia l'intendere e il conoscere. E completando il proprio pensiero, spiega quali sieno precisamente secondo lui i piaceri della prima specie; e come, anche nell'intendere e nel conoscere, il dimenticare non riesca doloroso, se non quando uno, riflettendo, s'avveda di aver perduto una cognizione che possedeva. Ma ora egli vuol parlare dei piaceri e dolori immediati, e non di quelli che sono effetto di riflessione.

Distinti così i piaceri misti o impuri dai non misti e puri, egli osserva che caratteristica dei primi è l'esser capaci di più e di meno; e dei secondi, d'esser semplici come i loro oggetti e commisurati a questi. I primi dunque vanno ascritti al genere dell'illimitato, i secondi più propriamente a quello del limitato e commisurato. Gli uni sono schietti e sinceri, gli altri grandi, intensi, molteplici. E quali si dirà che sieno più veri? Prendiamo, per esempio, un colore. Un bianco, perché in piccola quantità, se puro d'ogni mistione di qualsiasi altro colore, non è forse più veramente bianco d'un bianco che, pur essendo in quantità grande, non sia altrettanto puro? Certo che sì. Orbene, lo stesso dovrà dirsi del piacere. Un piacere, scevro affatto di dolore, sarà più vero d'un piacere preceduto o seguìto dal dolore. E perché più vero, per ciò stesso preferibile (XXXI-XXXII 53 c).

Ma guardiamo la cosa ancora da un altro punto di vista. Una dottrina, di cui dobbiamo tener conto, mentre dichiara che il piacere non è che divenire, sostiene al tempo stesso che esso è il bene per noi. Ma in questo non è una contradizione evidente? Il divenire ha per oggetto l'essere, non l'essere il divenire. Se dunque il piacere è divenire, esso avrà per oggetto qualche altra cosa; e quest'altra cosa sarà il bene, il quale per il suo concetto stesso, se è il fine a cui miriamo, non può essere mezzo, tanto più che ciò che diviene, ove cessi dal divenire, inevitabilmente si corrompe; cosicché colui che si prefigga per fine, cioè per bene, il piacere, si prefiggerebbe come bene qualche cosa che si corrompe, e cioè la cessazione del piacere stesso. Ed « è assurdo il negare che ci sia nulla di buono e di bello fuori dell'anima o nell'anima stessa ad eccezione del piacere, escludendo così non solo certe condizioni corporali, ma anche certe condizioni psichiche, come il coraggio, la continenza, il pensiero e simili; ed è anche assurdo il misurare le qualità morali alla stregua del piacere, chiamando buono un uomo quando gode piacere, e cattivo quando soffre dolore »[2] (XXXII 53 c-XXXIII).

Ma ora, per debito d'imparzialità — continua Socrate — affinché si possa vedere se la cognizione sia il bene, bisogna sottoporla ad un esame altrettanto rigoroso. E, anzitutto, nella cognizione c'è da distinguere, come s'è fatto per i piaceri? Certamente. Giacché delle cognizioni alcune hanno per oggetto il produrre, altre l'educare la mente e l'anima. E delle prime talune sono più esatte e condotte con metodo più scientifico; talune di carattere piuttosto congetturale. E, naturalmente, quelle sono più pure, queste meno. Ora le prime, da considerare a parte dalle seconde, sono l'aritmetica, la metrica e la statica; e queste tre sono così importanti che, quando le altre siano private di esse, non hanno più nulla di saldo; giacché non resta in loro che una certa abilità di cogliere ciò che può riuscirci in qualche modo gradito. E sono quelle che i più chiamano arti. Tali, per esempio, sono la musica, la medicina, l'agricoltura, la nautica, la strategia; laddove più esatta è l'edilizia, perché in più stretta connessione con la matematica e con le scienze affini. Senonché anche le discipline che si sono dette esatte, quali l'aritmetica, la metrica e la statica; sebbene sieno designate ciascuna con un nome unico, pure non si sottraggono ad una distinzione, secondo che sieno pratiche o scientifiche. C'è quindi nelle cognizioni una scala di valori, determinata dal loro grado di precisione e di sicurezza, o, in altri termini, dalla misura della verità che contengono. Ond'è naturale che alle cognizioni scientifiche tutte soprasti la dialettica, la cui purezza dipende così dallo strumento di cui si serve, che è il pensiero,

come dall'oggetto a cui mira, che è l'essere assoluto. Senza dubbio — come osserva Protarco, e Socrate non contesta — qualche altra disciplina, la retorica, per esempio, a detta di Gorgia, può essere più utile; ma qui non si fa questione dell'utile, ma del vero. E come un piccolo bianco, se purissimo, vinceva di essenza ogni maggior quantità di bianco men puro; così la dialettica vince di esattezza ogni altra scienza, perché non procede per via d'opinioni, non si occupa di cose sensibili e mutabili, ma di ciò che di sua natura è ed è sempre e sempre ed in tutto ad un modo. Ora, dacché i nomi più belli si devono attribuire alle cose più belle, la mente e l'intelligenza — cioè in sostanza l'intendere e il conoscere — in quanto si volgono al vero, sono quelle che a preferenza d'ogni altra cosa meritano questi nomi (XXXIV-XXXVI 59 d).

Dopo questa reciproca valutazione degli elementi che possono contribuire al bene della vita, Socrate ritiene giunto il momento di mescolarli insieme per costituirne un genere di vita capace d'assicurare la felicità all'uomo. Ma prima ancora riassume nuovamente le due tesi contrarie: quella di Filebo e la sua; ed insiste sul concetto che la natura del vero bene si riconosca in questo: che chi lo possiede non ha bisogno d'altro ed ha in tutto e per tutto, nel modo più compiuto, ciò che gli basta. Ora, s'è visto che da soli il godere e l'intendere non sono il bene. Se questo non s'è ancora scoperto, s'è però trovato dove si debba cercare; e si deve cercarlo non in una vita senza mescolanza, ma in una in cui si fondano intendere e godere. Ma quali cognizioni e quali godimenti? E qui con una minuta analisi Socrate prova che, se nella miscela si possono e si devono far entrare le cognizioni tutte, anche quelle meno esatte; non si può fare altrettanto de' piaceri de' quali bisogna immettervi dapprima i più veri e poi i necessari, ed escluderne gl'impuri, che turberebbero e comprimerebbero l'azione stessa della mente e dell'intelligenza. E bisogna — Socrate soggiunge — non trascurare in questa mescolanza la verità; giacché tutto quello che manca di verità non si genera né si sarebbe mai generato davvero, cioè realmente (XXXVI 59 e-XXXIX).

Ma basterà poi mettere insieme i vari elementi, perché una miscela riesca buona e gradevole a tutti? Evidentemente no. E che cosa è ancora e soprattutto necessaria? Misura e proporzione tra questi elementi. Ogni miscela, ogni composizione, se regolata ne' suoi fattori, è buona ed è altresì bella; se no, no. E così la natura del bene si converte in quella del bello. E poiché anche il vero fu riconosciuto come un ingrediente indispensabile; se la natura del bene non possiamo comprenderla sotto un'unica idea, abbracciamola sotto le tre forme di proporzione, di bellezza e di verità. E così, alla stregua di questi criteri, possiamo oramai giudicare se il godere o l'intendere sia più affine a questo complesso d'idee; e giudichiamone rispetto a ciascuna delle tre. E la risposta non è dubbia. Giacché, paragonate successivamente con la verità, con la proporzione e con la bellezza, la mente e l'intelligenza risultano senza dubbio più affini a ciascuna di esse che non il piacere e il godimento.

E si può dunque concludere e formulare una scala definitiva di questi valori. Al piacere, quanto all'essere il bene, non spetta né il primo né il secondo posto. Il primo spetta alla misura ed a ciò che le è più affine; il secondo al bello, al proporzionato, al compiuto ed al sufficiente; il terzo alla mente ed all'intelligenza; il quarto alla scienza, alle arti ed alle opinioni rette; e il quinto appena a' piaceri che si sono riconosciuti come puri e veri. Continuare per questa scala discendente pare inutile a Socrate. Il quale, dopo una succinta ricapitolazione di tutto il processo indagativo seguìto finora, può con sicurezza affermare che, se alla mente ed all'intelligenza non spetta il primo posto, esse rimangono sempre più prossime al bene che non il piacere, checché possano dirne in contrario tutte le bestie del mondo. E così Socrate pensa d'aver esaurito il suo compito; ma a Protarco pare

che qualcosa rimanga da dire. Ad ogni modo, la discussione a questo punto si chiude (XL-XLII).

Non è né del mio proposito, né dell'indole di questo lavoro, né, soprattutto, della mia competenza, di procedere ad un esame adeguato al valore di questo dialogo, che è una delle ultime e più alte manifestazioni dell'operosità filosofica di Platone. Mi restringerò quindi a indicare in breve quello che di esso a me pare il concetto e l'intento fondamentale.

Il problema, che vi si dibatte, è se per l'uomo il bene supremo consista nell'intelligenza, cioè nella scienza, o nel piacere; ovvero, in altri termini, se la felicità della vita umana sia costituita dall'intendere o dal godere [3]. Questa controversia doveva essere vivissima al tempo di Platone anche tra' suoi ex-compagni del circolo socratico; giacché Euclide coi suoi megarici, seguìto in ciò dagli Eretrii con a capo Menedemo, e Antistene co' Cinici identificavano il bene con la m e n t e, laddove Aristippo e i suoi seguaci non lo riconoscevano che nel piacere. Certo, a Platone non poteva sfuggire quel che di troppo esclusivo c'era così nell'una come nell'altra dottrina; e perciò fin dall'inizio del dialogo si affretta a lasciarlo intendere, quando per bocca di Socrate enuncia il sospetto che questo bene, che si propongono di definire, potesse non essere né l'intendere né il godere, ma una terza cosa, e che per conseguenza la felicità per l'uomo dovesse consistere in un tenore di vita, nel quale l'intendere fosse mescolato e contemperato col godere. Platone difatti non ignorava che la scienza nel suo complesso non poteva ragionevolmente contrapporsi al piacere, in quanto che, « anche a prescindere dalle creazioni che ne dipendono e sono al servigio del piacere, è essa medesima, immediatamente per sé, una fonte di piacere » [4]. Né, d'altro lato, poteva in cuor suo disconoscere che la scuola avversa, l'edonistica, nei suoi più autorevoli rappresentanti, né intendeva il piacere in senso così grossolano da vederne l'unica o precipua fonte nei godimenti immediati e momentanei del corpo; né, quel che più importa, negava all'intelligenza l'ufficio di moderatrice nella valutazione comparativa dei piaceri e dei dolori. Ma al suo acume, alla sua onestà di carattere, alla sua dirittura mentale non poteva sfuggire nemmeno il lato pericoloso d'una dottrina che, assegnando come scopo delle azioni umane il piacere, un sentimento, cioè, così vago ed incerto nel suo significato generico; si sarebbe prestata con facilità a secondare le più biasimevoli tendenze e degenerare, come degenerò difatti più tardi, in quel volgare epicureismo, tanto diverso e lontano dall'intenzione stessa del fondatore della scuola da cui prese nome.

Per combattere dunque a fondo una tale dottrina, Platone per il primo tra tutti gli antichi pensatori sentì il bisogno di chiarire con la maggior precisione possibile il significato del vocabolo piacere; e con un'ammirabile analisi ne distinse le specie, ne scoprì le origini, ne determinò la sede, e non si tenne pago, se non quando ebbe costretto il suo ostinato avversario ad ammettere l'esistenza di piaceri falsi, cioè impuri, in contrasto coi piaceri veri, cioè puri e scevri da ogni mistione di dolore.

Senza dubbio in questa ricerca, che il filosofo preannuncia (36 d) come particolarmente ardua, l'indagatore spassionato ed oggettivo si lascia sopraffare dal moralista. Vero e falso sono predicati « applicabili al lato intellettivo della nostra natura, non al lato emotivo. Piacere (o dolore) è ciò che sembra, né più né meno; la sua essenza consiste nell'esser sentito. Ci sono credenze, miscredenze, giudizi, opinioni false, ma non falsi piaceri o dolori. Il piacere di chi sogna o è folle, non è falso, benché possa esser fondato su una credenza illusoria. La gioia d'un uomo informato d'essere stato assunto ad un posto lucrativo o onorevole, il cordoglio d'un padre all'udire che suo figlio è stato ucciso in battaglia, non sono falsi né l'uno né l'altro, sebbene sieno false le informazioni, da cui entrambe queste

persone furono indotte a credere, e sebbene i sentimenti sieno così di breve durata »[5]. Ma il Socrate platonico non si rassegna a riconoscere il debito peso a questa obiezione, ripetutamente opposta da Protarco; e, trascurando di tener conto della proporzionalità tra piaceri e dolori, descrivendo « sotto i colori più repugnanti l'eccesso de' godimenti sensuali », e facendo ad un tempo « di questo caso estremo il tipo di tutte le sodisfazioni date alle esigenze della natura », spregiando perfino « gl'istinti a cui dobbiamo l'esistenza, che ci legano ad essa e la cui sparizione è abitualmente il segno precursore della nostra disgregazione »[6]; finisce per non concedere la qualificazione di piaceri veri, se non quasi esclusivamente ai piaceri intellettuali, che son pochi ed accessibili a pochi o a pochissimi, e per giunta non sono neppur essi scevri da travagli e da pene[7]. Ora siffatte considerazioni non potevano sfuggire ad un così acuto dialettico. Senonché, trasferendo quei predicati in un campo improprio e così facendo violenza alla logica, Platone fece appunto o credette di fare quel che voleva e a cui soprattutto teneva: assicurare ad ogni costo una completa vittoria alla propria tesi col « sottrarre gli apprezzamenti morali ed estetici al dominio del sentimento soggettivo e fondarli su criteri supposti oggettivi »[8]. E così, proseguendo per questa via, non si fa scrupolo di concludere il suo attacco alla dottrina edonistica con la paradossale asserzione che, stando ai suoi princìpi, bisognerebbe convenire che il miglior uomo del mondo meriterebbe d'esser considerato come malvagio nel momento in cui soffre, e il peggiore come buono nel momento in cui gode!

L'esame delle varie specie di piacere obbliga Platone ad esaminare altresì quelle della cognizione; e in questo esame si eleva dalle discipline di carattere pratico a quelle di carattere scientifico fino alla determinazione della scienza esatta, che con grande precisione definisce come fondata sul numero, sulla misura e sul peso; al disopra della quale per altro pone la dialettica, che, come scienza dell'essere che è sempre e sempre identico a sé, è la sola che sia in grado di conoscere il vero.

Ammesso, come Socrate aveva divinato e in parte dimostrato fin dal principio della conversazione, che il bene supremo per l'uomo non potesse consistere né nel semplice intendere né nel semplice godere, ma dovesse cercarsi in una fusione della intelligenza col piacere; dopo di avere, movendo da' sommi princìpi di tutte le cose, scrutato il valore e l'importanza reciproca de' vari elementi atti a comporre questa miscela o bevanda destinata a procurarci la felicità della vita, e aggiuntavi la verità, senza la quale — egli afferma — nulla si può generare realmente; il filosofo osserva che, se la natura del bene non c'è dato d'abbracciarla in un'unica idea, dobbiamo contentarci di comprenderla sotto le tre forme di bellezza, di proporzione e di verità. E movendo da questo criterio, egli da ultimo procede a formulare quella scala definitiva di valori, in cima a cui stanno la misura e il proporzionato; e se nel campo intellettuale sotto queste designazioni sono da intendere in modo approssimativo i princìpi matematici e le loro applicazioni nel mondo fenomenico; nel campo etico, che è quello che interessa maggiormente il filosofo, sono, se io non m'inganno, da riconoscere i fondamenti di quella σωφροσύνη, che, a seconda de' casi, cerchiamo di tradurre con saviezza o temperanza o prudenza o moderazione o sobrietà o modestia, ma per la quale in realtà nessuna lingua moderna ha una parola che le equivalga ed esprima tutto quel complesso di qualità intellettuali e morali in perfetto equilibrio tra loro, quella certa « sanità psichica », in cui gli Elleni vedevano la parte preponderante della virtù, e che Socrate appunto, secondo una testimonianza di Senofonte[9], non distingueva dalla virtù tutta intera.

SOCRATE, PROTARCO, FILEBO.

I. *So.* Ebbene, Protarco, vedi qual è la sentenza, la cui difesa stai ora per accettare da Filebo [1], e quale la nostra, a cui devi contradire, ove mai non risponda al tuo pensiero. Vuoi che riassumiamo e l'una e l'altra?

Pro. Volentierissimo.

So. Filebo dunque afferma che bene per tutti i viventi è il godimento, il piacere [2], il diletto ed ogni altra cosa dello stesso genere; da noi invece gli si oppone che non questo, ma il comprendere, l'intendere, il ricordare e tutte le altre cose congeneri a queste: l'opinione retta, cioè, e i ragionamenti veri, sieno migliori e più preziosi del piacere per tutti quegli esseri che possono parteciparne; e per tutti quelli che possono fruirne, e presenti e futuri, ciò sia la cosa più giovevole di tutte [3]. Non è forse, Filebo, suppergiù così che diciamo ciascuno di noi?

Fil. Precisamente così, Socrate.

So. E accetti tu, Protarco, questa tesi, di cui ora ti si affida la difesa?

Pro. È necessario accettarla, poiché il bel Filebo ci s'è stancato.

So. Bisogna dunque che in ciò ad ogni modo si cerchi di venire a capo del vero?

Pro. Bisogna senza dubbio.

II. *So.* Orsù dunque, oltre a ciò cerchiamo di convenire anche di questo ...

Pro. Di che?

So. Che ciascuno di noi due dovrà proporsi di additare quell'abito e quella disposizione dell'anima, che sia capace di procurare agli uomini tutti una vita felice [4]. Non è così?

Pro. Così, certo.

So. Voi dunque dite che tale sia <l'abito> del godere; noi invece quello dell'intendere?

Pro. Appunto.

So. Ma che avverrà, ove qualche altro ne appaia superiore a questi? Forse che, ove <quest'altro> paia più affine al piacere, non saremo e voi e noi sconfitti da questa vita che avesse in sé stabilmente <un abito e una disposizione dell'anima> siffatti; e <in tal caso> la vita del piacere non vincerà quella dell'intelligenza?

Pro. Sì.

So. Che se invece apparisse più affine all'intelligenza, l'intelligenza vincerà il piacere, e questo sarà sconfitto? Siete disposti a convenirne, o come?

Pro. Io per lo meno ne convengo.

So. E tu, Filebo? Che ne dici?

Fil. Per me ritengo e riterrò che il piacere vinca assolutamente. Quanto a te, Protarco, è affar tuo il giudicarne.

Pro. Poiché, Filebo, hai affidato a noi il ragionamento, non dovresti essere più padrone di consentire a Socrate o anche di dissentire da lui.

Fil. È vero; ma allora io me ne lavo le mani, e ne chiamo a testimone la divinità stessa.

Pro. Anche noi potremmo attestare che hai parlato come parli. Senonché, Socrate, proviamoci di proseguire con ordine e venirne a capo, sia col beneplacito di Filebo, o magari com'egli vorrà.

III. *So.* Bisogna provarcisi, cominciando da questa divinità appunto, che secondo costui si chiama Afrodite, ma, a

darle proprio il suo nome vero, dovrebbe chiamarsi Piacere[5].

Pro. Giustissimo.

So. Però, Protarco, il timore, che io provo sempre di fronte a questi nomi degli dei, non è quello ordinario tra gli uomini, ma supera di gran lunga ogni altra paura. Ed ora perciò ad Afrodite io do quel nome, e sia qualunque, che le è caro; ma, quanto al piacere, so che è vario; e, come dicevo, cominciando da esso bisogna concepire e indagare che natura abbia. Giacché, a udirne il nome così senz'altro, esso è alcunché di uno, ma certo ha assunto forme svariatissime, e in qualche modo dissimili l'una dall'altra. Vedi infatti: noi diciamo che prova piacere l'uomo dissoluto, e prova piacere anche il morigerato, appunto per questo suo esser morigerato; che prova piacere a sua volta lo stolto, pieno di stolte opinioni e speranze, e prova piacere a sua volta il saggio per il suo stesso esser saggio; e chi dicesse che questi piaceri sieno simili tra loro, non apparirebbe a buon diritto uno stolto?

Pro. Gli è, Socrate, perché provengono da fonti contrarie, non già perché sieno essi stessi contrari tra loro. Giacché come mai piacere a piacere, esso stesso a se stesso, non sarebbe più d'ogni altra cosa similissimo?

So. Eh! sì, meraviglioso amico, <a questa stregua> anche colore <è similissimo> a colore; per questo medesimo carattere almeno d'esser in tutto colore non differiranno punto; però tutti sappiamo che il nero rispetto al bianco si trova d'essere non solo differente, ma anche affatto contrario. E così anche allo stesso modo figura <è similissima> a figura; nel genere sono tutt'uno; ma le parti di esso genere si trovano d'essere alcune affatto contrarie tra loro; altre, credo, ad aver differenze innumerevoli; e c'è tante altre cose che troveremo essere in siffatta relazione reciproca. Cosicché non prestar fede a questo discorso che fa tutt'uno di tutte le cose più contrarie tra loro. Ed io temo che non abbiamo a trovare dei piaceri contrari ad altri piaceri.

Pro. Può darsi. Ma in che poi questo danneggerà il nostro discorso?

So. In ciò: che codesti piaceri, che pur sono dissimili, tu li chiami con un secondo, diremo, nome; perché dici che tutte le cose piacevoli sono buone[6]. Certo nessun ragionamento può revocare in dubbio che i piaceri non sieno piaceri; ma, quantunque i più tra loro sieno cattivi e certi anche buoni, come affermiamo noi; nondimeno tu li chiami tutti buoni, pur convenendo che sieno dissimili, quando alcuno con <valide> ragioni vi ti costringa. Ora, che c'è mai d'identico così nei cattivi come nei buoni, che tu chiami bene ogni piacere?

Pro. Come dici, Socrate? Credi tu che possa esserci qualcuno, il quale, posto che il piacere è il bene, concederà e sopporterà poi che tu dica che taluni tra i piaceri son buoni e taluni altri cattivi?

So. Però affermerai per lo meno che sono reciprocamente dissimili ed alcuni anche contrari.

Pro. Non però in quanto piaceri.

So. Eccoci, Protarco, ricascati nel medesimo discorso; e quindi asseriremo che neanche piacere sia differente da piacere, ma che tutti sieno simili; e gli esempi addotti finora non ci feriscono punto; sicché finiremo per trovarci a dire ciò che direbbero i più inetti e i più novellini ragionatori.

Pro. In che senso?

So. Che se io, imitandoti e difendendomi, oso dire che il dissimilissimo è più d'ogni altra cosa similissimo al dissimilissimo, potrò valermi delle tue stesse ragioni; e ci mostreremo così ben più novellini di ciò che conviene; sicché il discorso, persa la rotta, finirà per arrenare. Rivoghiamolo dunque indietro: e forse, tornati lì donde prendemmo le mosse, potremo in qualche modo accordarci tra noi.

Pro. Di' come?

IV. *So.* Supponi, Protarco, che tu mi domandassi di nuovo...

Pro. Che cosa?

So. L'intelligenza, la cognizione, la mente e quanto altro da principio posi come beni, allorché mi si chiedeva ciò che mai fosse bene; non si troveranno

forse appunto nello stesso caso in cui <si trova> il tuo discorso?

Pro. Come?

So. Tutte quante le cognizioni parranno esser molte, e alcune di loro reciprocamente dissimili. Ora, se ce ne sono di quelle anche in qualche modo contrarie, sarei forse degno di ragionare in questo momento, ove per paura di ciò affermassi non esserci al mondo cognizione dissimile da cognizione; e così la nostra indagine, come una favola, finisse in nulla, e noi ci salvassimo sopra un assurdo?

Pro. Oh! no. Noi dobbiamo salvarci, ma non a codesto patto. Il pareggiamento tra il tuo ed il mio discorso mi piace; e ammettiamo pure che ci sieno molti piaceri e dissimili, nonché molte e differenti cognizioni.

So. Senza, dunque, occultare, Protarco, la divergenza tra il mio discorso ed il tuo; ma, ponendocela dinanzi agli occhi, troviamo il coraggio <per vedere> se, messi a prova, non possano indicarci quale s'abbia a dir bene, se il piacere ovvero l'intelligenza o un qualche altro terzo obietto. Giacché ora noi non discutiamo <mirando a far sì> che la mia tesi prevalga sulla tua, o la tua sulla mia; ma dobbiamo, credo, e tu ed io combattere d'accordo in sostegno di ciò che è soprattutto vero.

Pro. Dobbiamo certo.

V. *So.* Questo principio dunque, col convenirne insieme, cerchiamo di metterlo vie meglio in sodo...

Pro. Quale?

So. Quello che imbarazza tutti gli uomini, sia che lo vogliano, sia che non lo vogliano, <come capita> a taluni e in taluni casi.

Pro. Parla più chiaramente.

So. Quello, intendo, che proprio ora c'è cascato tra' piedi, e che in certo modo è di sua natura meraviglioso. Perché, a dire che uno sieno i molti e molti l'uno, è certo cosa meravigliosa; e facilmente si troverebbe da obiettare a chi affermasse o l'una o l'altra a scelta di queste due proposizioni.

Pro. Vuoi tu forse accennare a questo caso: quando altri, a proposito di me Protarco, che pur da natura sono uno, affermi invece essere molti i me e contrari fra loro, ponendo che lo stesso uomo sia grande e piccolo, pesante e leggiero e tante altre cose?

So. Tu, Protarco, hai con ciò enunciato una di quelle cose meravigliose, che vanno per le bocche di tutti, a proposito dell'uno e dei molti; e delle quali, per così dire, tutti ormai convengono che non si debba toccarne, ritenendole puerili e facili e <soltanto> d'impaccio grandissimo al ragionare. Poiché, <sostengono>, non bisogna <occuparsi> neppure di queste altre: quando uno, distinte col ragionamento le membra e ad un tempo le parti di ciascun obietto e indotto un altro ad ammettere che tutte queste non sono che quell'uno; scoppiando a ridere lo convinca d'essersi lasciato costringere ad affermare qualcosa di assurdo: che l'uno è molti ed infiniti, e i molti uno solo[7].

Pro. Ma quali son poi, Socrate, le altre meraviglie, a cui alludi, che, pur non essendo ancora generalmente ammesse, vanno per altro a questo proposito sulle bocche di tutti?

So. Quando, ragazzo mio, non si scelga l'uno tra le cose che nascono e periscono, quali erano quelle a cui testé accennavamo noi. Perché in tal caso anche quest'uno così fatto, come or ora dicevamo, tutti convengono che non occorra metterlo a prova. Ma quanto qualcuno tenti di porre <come idea> l'unità uomo, l'unità bue, l'unità bello, l'unità bene; intorno a queste monadi e ad altre simili la difficoltà grande di scinderle dà luogo a dubbi e a controversie[8].

Pro. E come?

So. Anzitutto <si disputa> se si debba convenire che ci sieno delle monadi siffatte davvero esistenti <per sé>; e poi, daccapo, come mai ciascuna di queste, pur essendo <a sé> identica sempre e non ammettendo né generazione né morte; nondimeno perduri fermissimamente ad essere quell'una che è; e dopo ciò, daccapo, se si debba porla negli obietti, che si generano e sono infiniti, vuoi frazionata e divenuta moltiplicità, vuoi tutta intera e separata da se stessa; il che, certo, può parere la cosa più

impossibile di tutte: che, cioè, l'identico ed uno si trovi d'essere al tempo stesso nell'uno e nei molti. E sono questi dubbi circa siffatte unità e moltiplicità, e non già quegli altri, Protarco, che rendono tutto difficile, ove non sieno risoluti bene; e viceversa tutto facile, ove bene.

Pro. Sicché, Socrate, è proprio a questo che dobbiamo ora dapprima rivolgere tutto il nostro studio?

So. Almeno a parer mio.

Pro. Fa' conto dunque che noi tutti qui presenti su questo particolare siamo d'accordo con te. Quanto a Filebo, il meglio è forse per ora non destarlo dal sonno [9], chiedendogli il suo parere.

VI. *So.* E sia. Ma dunque donde s'ha da iniziare questa grave e varia battaglia intorno alle posizioni contese? Non forse di qui?...

Pro. Donde?

So. Noi affermiamo, credo, che unità e moltiplicità, le quali s'identificano per via di ragionamento, ricorrono in qualsiasi cosa si enunci, dappertutto e sempre, così ab antico come ora; e questo né cesserà mai, né è cominciato ora; anzi, a mio avviso, un tal fatto è condizione inerente, che non perisce e non invecchia, del nostro modo di pensare e di discorrere; e sempre chi tra' giovani ne abbia per la prima volta gustato, ne è lieto, come dell'aver trovato un tesoro di sapienza; per il piacere si esalta fino all'entusiasmo, e nella sua gioia non c'è argomento che egli non agiti, ora rivoltandolo in ogni senso e fondendolo in uno, ora svolgendolo di nuovo e sezionandolo in parti; cosicché prima e più di tutti mette alla disperazione se stesso, poi chi gli sta dappresso, sia più giovane sia più vecchio sia coetaneo suo, senza risparmiare né padre né madre né alcuno di quanti l'ascoltano e, sto per dire, nessuno degli altri viventi nonché degli uomini, poiché non risparmierebbe nessuno dei barbari, purché potesse avere, donde che sia, un interprete.

Pro. Oh che?, Socrate, non vedi che siamo in molti, e tutti giovani, e non temi che insieme con Filebo non ti diamo addosso, se c'insulti? Pure, poiché intendiamo ciò che vuoi dire, se c'è qualche modo e qualche espediente per eliminare, comunque, con le buone un tal motivo di turbamento dal discorso e trovare un'altra via più bella di questa per venire a capo della nostra ricerca; mettiti con ogni premura per essa, e noi ti seguiremo a tutto nostro potere. Giacché, Socrate, questa ricerca non è di poco momento.

So. Oh! no davvero, figliuoli miei, come vi chiama Filebo [10]. Ma non c'è, e non potrebbe esserci neppure, una via più bella di quella, di cui io son sempre innamorato, ma che, perduta spesso di vista, m'ha lasciato in una solitudine, donde non so come uscire.

Pro. E codesta via qual è? Che ci si dica!

So. Tale che indicarla non è punto difficile, ma difficilissimo invece seguirla. Giacché quante scoperte sieno mai state fatte attinenti all'arte, son venute in luce per essa. E osserva di quale intendo parlare.

Pro. Di' pure.

So. Un dono divino agli uomini, come a me almeno par chiaro, fu non so donde dagli dei per mezzo d'un tal Prometeo gittato <quaggiù> insieme con un cotal fuoco luminosissimo. E gli antichi, i quali erano migliori di noi, ed abitavano più accosto agli dei, ci trasmisero questa massima: che tutte le cose, a cui si attribuisce un'esistenza eterna, constano d'uno e di molti, ed hanno in sé connaturati fine ed infinità <cioè limite ed illimitatezza>; che perciò, essendo esse così ordinate, noi, supponendo ogni volta che ci sia sempre di qualunque obietto una idea, dobbiamo cercarla, e ve la troveremo difatti inerente; che, dunque, allorché ci venga dato di coglierla, dopo quest'una dobbiamo indagare se ce ne sieno due, e ove non due, tre o qualche altro numero [11], e fare daccapo lo stesso per ciascuna di tali unità, fino a che non si veda che l'uno primordiale non soltanto è uno e molti ed infiniti, ma anche quanti è; che l'idea dell'infinito <o illimitato [12]> non s'applichi alla moltitudine prima che si sia scorto appieno di essa tutto il numero che sta di mezzo tra l'infinito e

l'u n o; e che solo allora, dopo di avere trasportato ciascuna unità nell'infinità del tutto, la si lasci andare definitivamente. Mentre dunque gli dei, come dicevo, questo metodo ci trasmisero d'investigare, d'apprendere e d'ammaestrarci a vicenda; i sapienti d'ora tra gli uomini, trattano a casaccio l'u n o e i m o l t i con più fretta o più lentezza che non convenga; e, dall'uno saltano subito all'infinito; sicché sfuggono loro i termini medi; laddove è per questi appunto che si differenzia per noi una discussione dialettica da una disputa eristica.

VII. *Pro.* Di ciò che dici, Socrate, una parte credo d'intenderla; ma su qualche altro punto ho ancora bisogno d'una spiegazione più chiara.

So. Nelle lettere, Protarco, si vede chiaro ciò che voglio dire; e tu cerca di capirlo in esse che apprendesti da ragazzo.

Pro. E come?

So. La voce, che si emette a traverso la bocca, è, credo, una, ma a sua volta infinita nella moltiplicità <dei suoni> in tutti e in ciascuno.

Pro. Difatti.

So. E nondimeno noi non siamo punto ancora sapienti né per l'una cosa né per l'altra, né perché di essa sappiamo la moltiplicità infinita, né perché ne conosciamo l'unità. Ma, perché sappiamo quanta e quale essa è; questo, sì, rende ognun di noi esperto in grammatica.

Pro. Verissimo.

So. E ciò che, se mai, ci rende esperti nella musica, è proprio lo stesso.

Pro. Come?

So. La voce anche nella musica non è che una, credo.

Pro. E come no?

So. Eppure anche in essa dobbiamo distinguere un tono grave e un tono acuto e, come terzo, l'accordo nell'ottava. Non è così?

Pro. Certo.

So. Ma non saresti ancora un musicista sapiente, se non sapessi che questo; e se <addirittura> non lo sapessi, in quest'arte non varresti, dirò così, un bel nulla.

Pro. No davvero.

So. Ma, caro, solo quando tu abbia appreso quanti e quali sieno di numero gl'intervalli di tono tra l'acuto e il grave e i termini di questi intervalli e gli accordi che ne risultano — <accordi> che gli antichi scopersero e a noi, loro successori, tramandarono da chiamare armonie; con altre simili proprietà, che han luogo nei movimenti del corpo e che, misurate per via di numeri, dicono doversi a loro volta denominare ritmi e metri, riflettendo ad un tempo che tutto, così l'u n o come i m o l t i, devono esser sottoposti ad una tale indagine — quando, <ripeto>, tu ti sia impadronito così di queste nozioni, allora soltanto potrai dirti divenuto sapiente; e quando tu abbia compreso ogni altra qualsiasi unità scrutandola a questo modo, così soltanto ne avrai acquistato l'intendimento. Ma l'illimitata moltiplicità delle singole cose e delle loro parti <fa sì che> d'ordinario il tuo pensiero difetti di limite <e di precisione>, e tu non sia né stimato e neppure tenuto di conto, perché non hai mai fatto conto di nessun numero in nessuna cosa.

VIII. *Pro.* A me pare, Filebo, che Socrate abbia detto assai bene ciò che ora ha detto.

Fil. Sono anch'io dello stesso avviso; ma perché mai ora questo discorso, ed a che scopo?

So. Ecco, Protarco, una domanda, che Filebo ha avuto tutte le ragioni di rivolgerci.

Pro. Senza dubbio; e dunque rispondigli.

So. Lo farò dopo d'aver soggiunto ancora qualche cosa su questo medesimo argomento. Giacché come, ove si prenda a considerare una qualsiasi unità, non bisogna, affermiamo noi, guardarla immediatamente in rapporto alla natura della moltiplicità illimitata, ma ad un qualche numero; così anche, al contrario, quando alcuno sia costretto a prendere in considerazione dapprima l'illimitato, non deve correre immediatamente col pensiero all'uno, ma sibbene a qualche numero che includa una quantità determinata; e solo in ultimo da questa

pervenire all'unità. E prendiamo di nuovo le lettere a chiarimento di ciò che ora stiamo dicendo.

Pro. Come?

So. Poiché qualcuno comprese l'infinita varietà della voce — foss'egli qualche dio o pure qualche uomo divino, come narra in Egitto la fama, dicendo essere stato un certo Theuth [13], il quale pel primo comprese che in questa infinita varietà i suoni vocalici non fossero uno, ma più, e che, daccapo, ci fossero altre lettere non partecipi di voce, ma d'un certo suono, e che di queste anche ci fosse un certo numero, e distinse una terza specie di lettere, quelle che ora da noi son dette mute — egli dopo ciò sceverò una per una le mute e le afone, e fece altrettanto per le vocali e per le lettere mediane, fino a che, impadronitosi del loro numero, a ciascuna in particolare ed a tutte insieme diè nome di e l e m e n t i. Da ultimo poi, riflettendo che nessuno di noi non ne avrebbe imparato nessuno isolatamente per sé, senza <imparare> tutti gli altri <ad un tempo>, resosi per dippiù conto che questo legame tra loro era unico e in certo modo li unificava tutti; a questo <complesso di nozioni> impose il nome di g r a m m a t i c a, come quella che non era se non un'unica arte.

Fil. Questo, Protarco mio, l'ho capito, almeno comparativamente, meglio di ciò che s'era detto prima. Però ora, come dianzi, c'è sempre quel punto che mi rimane oscuro.

So. <Vuoi forse nuovamente dire>, Filebo: che rapporto ha questo col nostro proposito?

Fil. Preciso: è proprio questo ciò che da un pezzo cerchiamo io e Protarco.

So. Per Bacco, voi lo avete sott'occhio, eppure, come dici, lo cercate da un pezzo.

Fil. Come?

IX. *So.* O che il nostro ragionamento non aveva fin da principio per oggetto l'intelligenza e il piacere, quale dei due fosse da prescegliere?

Fil. E come no?

So. E certo noi dicevamo che ciascuno dei due fosse uno.

Fil. Senza dubbio.

So. Ebbene, il ragionamento che avete udito ci chiede proprio questo: come mai ciascun di loro sia uno e molti, e come non divenga d'un tratto infiniti; ma ciascuno dei due possegga in precedenza un certo numero prima che ciascuno sia divenuto moltiplicità illimitata.

Pro. Certo, Filebo, è questione non facile quella in cui Socrate ci ha, non so come, gittati, dopo d'averci costretti a fare un gran giro; e però vedi tu chi di noi due debba rispondere alla sua domanda. Probabilmente è ridicolo se io, dopo d'avere accettato senza alcuna riserva di sostituirmi a te, ora per non essere in grado di rispondere ordini a te di farlo; ma ben più ridicolo, mi pare, se nessuno di noi due fosse in grado di rispondergli. Guarda dunque che cosa potremo fare; giacché mi sembra che Socrate ci domandi ora se del piacere vi sieno specie o no, e quante e quali sieno; e, daccapo, della intelligenza ci chieda lo stesso ed allo stesso modo.

So. Precisamente, o figliuolo di Callia [14]; perché, se non potessimo far ciò per ogni u n o, per ogni simile, per ogni i d e n t i c o, nonché pe' loro contrari, come ci ha mostrato il discorso precedente, nessun di noi varrebbe mai nulla in nessuna cosa.

Pro. Mi pare che sia proprio così, Socrate. Ma se è bello per un savio il conoscere tutte le cose, il meglio che resti da fare pare a me che sia il non ignorare se stesso. E perché poi ho detto ora così? Te lo spiegherò io. Tu, Socrate, ci hai conceduto a tutti noi questa conversazione, ed anche te stesso, per definire quale sia l'ottimo tra i possedimenti umani. Difatti, avendo Filebo detto che tale è il piacere, il diletto, la gioia e tutte le altre cose dello stesso genere; tu, al contrario, hai sostenuto che tali non sono queste cose, ma quelle invece di cui spesso ed a buon diritto ci rammentiamo volentieri, affinché, essendo nella nostra mente le une accanto alle altre, possano essere messe a prova. Tu dunque affermi, parrebbe, e forse bisognerà soggiungere: con ragione, che, a preferenza del piacere, la mente, la co-

gnizione, l'intendimento, l'arte e a loro volta tutte le altre cose affini a queste, sieno bene; e queste, ma non già quelle, si debbano acquistare. E poiché la discussione s'è aperta su queste due tesi contrarie, noi per iscerzo t'abbiamo minacciato di non lasciarti ritornare a casa, prima che queste sentenze controverse non fossero esaurientemente chiarite [15]. Tu hai condisceso; e a tal fine ti sei messo tutto a nostra disposizione; sicché noi ora, come dicono i ragazzi, ti ricordiamo che ciò che fu dato giustamente, non si può riprenderlo [16]. Smetti dunque di ostacolarci l'indagine a codesto modo.

So. E in che modo <l'ostacolerei>?

Pro. Gittandoci nell'imbarazzo e proponendoci delle domande a cui non siamo in grado di dare per il momento una risposta adeguata. <Dopo tutto>, non vogliamo credere che l'esito <di questa discussione> debba esser quello di metterci tutti nell'imbarazzo; ma se noi siamo nell'impossibilità di rispondere, devi farlo tu; giacché lo hai promesso. Decidi perciò tu stesso, se bisogna distinguere le specie del piacere e della cognizione, o anche rinunziarvi, ove mai tu possa e voglia chiarire per qualche altra via diversamente quel che ora è oggetto di disputa tra noi.

So. Non devo dunque temer più nessun pericolo per la mia persona, poiché ti sei espresso a codesto modo. Difatti quelle tue parole: ove tu voglia, mi liberano da qualunque paura. E poi mi pare altresì che un dio ci abbia richiamato alla mente non so che ricordo.

Pro. Come dunque, e di che?

X. *So.* Mi torna ora alla mente d'aver sentito una volta, non so se in sogno o desto [17], certi discorsi circa il piacere e l'intelligenza, come né l'uno né l'altro de' due fosse il bene, ma un'altra, una terza cosa, diversa da essi e migliore d'entrambi. E però, ove ora questo ci appaia manifesto, il piacere ha bello e perso <ogni speranza di> vittoria, perché il bene non potrebbe più essere identico ad esso. Non ti pare?

Pro. Così è.

So. E <così> non avremo più bisogno, a parer mio, di distinguere le specie del piacere; e ciò si vedrà anche meglio col procedere <nella ricerca>.

Pro. Poiché hai parlato benissimo, continua pure sino alla fine allo stesso modo.

So. Però, su taluni punti di poco rilievo mettiamoci d'accordo fin da questo momento.

Pro. E quali?

So. La sorte del bene di sua natura dev'essere necessariamente perfetta o imperfetta?

Pro. Perfettissima, Socrate, se altra mai.

So. E che poi? È sufficiente <per sé> il bene?

Pro. E come no? È anzi in ciò che esso soverchia tutte le altre cose.

So. E questo altresì è, credo, indispensabile dirne: che ogni essere conoscitivo ne va a caccia e lo brama, desiderando d'impadronirsene e appropriarselo, e non si cura punto d'altro fuorché di quello che nel suo termine ultimo coincide col bene.

Pro. Non c'è da obiettarvi nulla.

So. Or dunque, consideriamo e giudichiamo la vita del piacere e quella della intelligenza, guardandole separatamente.

Pro. Come hai detto?

So. Senza che né nella vita del piacere entri per nulla l'intelligenza, né in quella dell'intelligenza il piacere. Perché, qualunque dei due sia il bene, è necessario che non abbia punto ancora bisogno di nulla; e se l'uno o l'altra ci appaia bisognoso di qualche cosa, questo, credo, non è più il vero bene che noi cerchiamo.

Pro. E come potrebbe esserlo?

So. Vogliamo dunque tentarne la prova in te?

Pro. Volentierissimo.

So. Orsù, rispondi.

Pro. E tu domanda.

So. Consentiresti tu, Protarco, a vivere tutta la vita godendo dei maggiori piaceri?

Pro. E come no?

So. E così riterresti di non aver più

bisogno d'altro, se ciò avessi in tutto e per tutto?

Pro. Di null'altro, certo.

So. Vedi un po': dell'intendere, del pensare, del ragionare su ciò che convien fare, e di tutte le altre cose sorelle di queste, forse che non ti parrebbe di non averne punto bisogno?

Pro. E a che farne? Avrei tutto, credo, quando avessi il godere.

So. Sicché, così vivendo, tu godresti sempre per tutta la vita dei maggiori piaceri?

Pro. E come no?

So. Ma pure, non possedendo né mente né memoria né cognizione né opinione vera, innanzi tutto dovresti per necessità ignorare proprio questo: se godi o non godi, vuoto, come sei, di qualsiasi intelligenza?

Pro. Per necessità, certo.

So. E del pari, poiché saresti sprovvisto di memoria, dovresti necessariamente non poter ricordare neppure di aver mai goduto, e non conservare neppure il minimo ricordo del godimento presente; laddove, d'altro lato, non possedendo un'opinione vera, non potresti opinar di godere mentre godi; e privo, come sei, di ragionamento, non saresti nemmeno in grado di prevedere, ragionando, se ti sarà dato di godere nel futuro; ond'è necessità che tu non viva la vita d'un uomo, ma quella d'un pulmone marino o d'un altro qualsiasi di tutti que' molluschi, che hanno l'anima imprigionata nel nicchio. È così; o possiamo <questa vita> figurarcela altrimenti?

Pro. E come <potremmo>?

So. E ti par dunque da eleggere una vita siffatta?

Pro. Codesto ragionamento, Socrate, m'ha chiuso ora addirittura la bocca.

So. Non ci accasciamo però ancora, ma volgiamoci a guardare a sua volta la vita della mente.

XI. *Pro.* Quale vita vuoi dire?

So. Se qualcuno di noi si torrebbe invece di vivere col pieno possesso dell'intelligenza, della mente, della cognizione e della memoria di tutte le cose, senza però partecipare né punto né poco né di piacere né di dolore, ma essendo affatto impassibile di tutte le affezioni di questo genere.

Pro. Né l'una né l'altra di codeste vite, Socrate, non pare eleggibile né per me e neppure per altri, come io penso.

So. E che <ti parrebbe> poi, Protarco, d'una vita in cui queste due fossero mescolate e fuse insieme?

Pro. Vuoi dire <d'una vita in cui fossero fusi> piacere, intelletto e saviezza?

So. Appunto; [parlo] proprio d'una vita siffatta.

Pro. Certo ognuno s'eleggerà codesta vita a preferenza d'una qualunque di quelle altre due, ognuno senza eccezione.

So. Ebbene, intendiamo noi ciò che si può concluderne per questa nostra indagine?

Pro. Senza dubbio: che ci stanno dinanzi tre <forme di> vita, e che né l'una né l'altra delle due prime è bastevole <di per sé>, né meritevole neanche d'essere scelta né da un uomo né da un qualsiasi vivente.

So. Forse che dunque di quelle due non è già evidente che né l'una né l'altra aveva il bene con sé? Giacché sarebbe stata bastevole e perfetta ed eleggibile dalle piante e dagli animali tutti, che avessero così potuto viver sempre durante la vita. Che se qualcuno di noi si fosse tolto un tenore di vita diverso, se lo sarebbe tolto contro la natura di ciò che è davvero eleggibile e mal suo grado, vuoi per ignoranza, vuoi per qualche necessità non certo propizia.

Pro. Parrebbe realmente così.

So. Che dunque il nume di Filebo non sia da pensare come identico al bene, mi par chiarito abbastanza.

Fil. Però, Socrate, neanche quella tua m e n t e è il bene, ma andrà soggetta, credo, agli stessi rimproveri.

So. Forse, Filebo, la mia sì, non già, credo, la mente vera insieme e divina, per la quale è possibile che le cose stieno altrimenti. Ad ogni modo, io ora non intendo di combattere per assicurare la palma della vittoria alla <vita della> mente di fronte alla vita mista; ma, quanto al secondo premio, dobbia-

mo pur vedere e considerare che cosa ci convenga di fare. Giacché forse di questa vita mista l'uno di noi potrebbe dir causa la mente, l'altro il piacere[18]; e così nessuno di questi due, <né il piacere né la mente>, sarebbe il bene, ma si potrebbe forse supporre che o l'una o l'altro potesse esserne causa. Orbene, proprio su questo punto io mi batterei ad oltranza contro Filebo per sostenere che in questa vita mista, checché sia quello da cui questa vita informata è divenuta insieme eleggibile e buona; a questo non il piacere, ma la mente è più congenere e più somigliante; e per questa ragione si può davvero dire che al piacere non spetti né il primo né il secondo premio, ed è anzi alquanto discosto dal terzo, se ora la mia mente merita qualche fede da parte nostra.

Pro. Ma certo, Socrate, a me almeno, ora sembra che il piacere ti sia caduto dinanzi, come ferito da queste tue ragioni. Combatteva per conseguire il primo premio, ed eccolo, invece, giacente al suolo. Quanto poi alla mente, come pare, bisogna dire che prudentemente non abbia aspirato ad un tal premio; perché già le sarebbe capitato lo stesso. Però il piacere, escluso dal secondo premio, sarà fors'anche disonorato in tutto agli occhi dei suoi amanti, dacché nemmeno a costoro parrà più egualmente bello.

So. Ebbene, non è forse meglio lasciarlo subito in pace e non addolorarlo sottoponendolo ad una prova rigorosissima e definitiva?

Pro. Tu sconcludi, Socrate.

So. Forse perché ho detto qualcosa d'impossibile: addolorare il piacere?

Pro. Non solo per questo, ma perché anche mostri d'ignorare che nessuno di noi ti lascerà andar via, fino a che tu non abbia condotto a termine questa indagine.

So. Ahimè, Protarco!, ciò che rimane a dirne è moltissimo, e forse neppur molto facile in questo momento. Giacché ha bisogno, pare, d'altri mezzi chi muove alla conquista del secondo premio a favore dell'intelligenza e, direi, d'altri dardi, diversi da quelli adoperati nei discorsi precedenti. Senonché forse alcuni sono anche gli stessi. E così, dobbiamo farlo?

Pro. E come no?

XII. *So.* Però, cerchiamo di procedere con molta cautela nel fissarne il principio[19].

Pro. E quale?

So. Tutte le cose esistenti nel tutto, <nell'universo>, distinguiamole in due parti, anzi, se ti piace, in tre.

Pro. E con che criterio? Dimmelo.

So. Rifacciamoci da qualcuna delle osservazioni già esposte.

Pro. E quale?

So. Noi dicevamo[20], credo, che degli enti Dio ce ne aveva mostrato qualcuno <come> limitato, qualche altro <come> limite.

Pro. Appunto.

So. Queste specie dunque poniamole <come> due, e per terza <poniamo> quel certo che d'uno che risulta commisto di queste due ... Ma io, se non erro, mi rendo un po' ridicolo, quando mi metto a distinguere per specie e a sommarle insieme.

Pro. Che vuoi dire, brav'uomo?

So. Che ora, daccapo, mi sembra di aver bisogno d'un quarto genere.

Pro. E quale?

So. Bada alla causa della mescolanza reciproca di questi generi; ed ai tre precedenti aggiungimi quest'altro <come> quarto ...

Pro. Forse che poi non avrai anche bisogno d'un quinto genere[21] che possa farne la separazione?

So. Può darsi, ma per ora non credo. Che se poi ce ne fosse bisogno, mi perdonerai, credo, s'io mi metto alla ricerca anche d'un quinto.

Pro. Certamente.

So. Innanzi tutto, di questi quattro generi prendiamone a parte tre; e due di questi, poiché abbiamo visto che ciascun de' due si scinde e si separa in molti, cerchiamo di riunirli ciascuno di nuovo in uno, e quindi d'intendere come mai ciascun d'essi sia uno e molti ad un tempo.

Pro. Se me lo riesponessi con più chiarezza, forse potrei seguirti.

So. Dico dunque che i due generi che propongo sono appunto quelli accennati or ora: l'uno, l'illimitato; l'altro, l'avente limite. E che in un certo senso l'illimitato sia moltiplicità, m'ingegnerò di spiegarlo. Quanto all'avente limite, si compiaccia d'attenderci.

Pro. E ci attende.

So. Bada bene; giacché è difficile e controverso ciò che t'invito a considerare; ma nondimeno consideralo. Circa il più caldo e il più freddo prima di tutto, vedi se mai ti riesce di pensarvi un qualche limite, o se il più ed il meno, dimoranti in questi generi, fino a che vi dimorano, non permetterebbero mai che vi si generasse un termine. Difatti, se vi si generasse, terminerebbero anch'essi.

Pro. È verissimo.

So. Ed invece, noi affermiamo, nel più caldo e nel più freddo il più ed il meno c'è sempre.

Pro. Appunto.

So. La ragione dunque ci mostra che questi due, <più e meno>, non hanno termine; e, poiché difettano di termine, diventano anche in tutto e per tutto illimitati.

Pro. E intensamente, Socrate.

So. Ma bene, mio caro Protarco, tu hai compreso, e mi fai riflettere che anche codesto intensamente, che ora hai pronunciato, come il rimessamente, hanno lo stesso potere del più e del meno. Giacché, dove inerisсono, non lasciano che ci sia un quanto determinato; ma, producendo sempre in tutte le singole operazioni un'intensità maggiore o minore, vi attuano il più ed il meno, ma vi annullano il quanto. Perché, come ora appunto si diceva, se non v'annullassero il quanto, ma permettessero che e la quantità e la giusta misura si generassero nel posto del più e del meno, dell'intenso e del rimesso; questi si dileguerebbero da quella loro propria sede nella quale inerivano. Difatti, più non ci sarebbe né un più caldo né un più freddo, se accogliessero il quanto; giacché così il più caldo come il più freddo procede sempre senza mai arrestarsi; mentre la quantità riman ferma e cessa <ad un tratto> di progredire. Sicché secondo questo ragionamento, così il più caldo come il suo contrario saranno entrambi illimitati.

Pro. Pare almeno <che sia così>, Socrate; ché del resto, come hai detto, queste cose non sono facili ad intendere. Ad ogni modo è probabile che, tornandoci su più volte, l'interrogante e l'interrogato finirebbero per trovarsi d'accordo.

So. Ma dici bene, e bisogna provarcisi. Per ora intanto guarda se mai, senza dilungarci troppo nel nostro esame, possiamo ammettere questo come carattere distintivo per la natura dell'illimitato ...

Pro. Quale?

So. <Questo:> che quante cose ci sembrino divenire e più e meno, ed ammettere l'intenso e il rimesso nonché il troppo e tutte le altre determinazioni simili, sieno da porre tutte nel genere dell'illimitato, come nella loro unità, giusta il ragionamento di prima, secondo cui dicevamo che, dopo d'aver raccolto quanto c'era di separato e di scisso, convenisse, nella misura delle proprie forze, contrassegnarlo di un'unica idea, se ti ricordi.

Pro. Me ne ricordo.

So. E così le cose che non ammettono codeste determinazioni, ma ammettono invece le contrarie a queste, <come> in primo luogo l'eguale e l'eguaglianza; e, dopo l'eguale, il doppio e tutto ciò che sia numero rispetto a numero o misura rispetto a misura, se tutte insieme queste cose le annoverassimo nel <genere> limite, probabilmente ci parrebbe di far bene. O come dici?

Pro. Benissimo, Socrate.

XIII. *So.* E sia; ma il terzo genere, quello misto d'entrambi, quale idea, < qual carattere distintivo >, diremo che abbia?

Pro. Me lo spiegherai tu, voglio credere.

So. Ebbene, te lo spiegherà un dio,

se pure qualcuno degli dei si degnerà di porgere ascolto alle mie preghiere.

Pro. Prega dunque, e rifletti.

So. Rifletto; e, mi pare. Protarco, che proprio ora qualcuno di loro ci sia divenuto propizio.

Pro. Che vuoi dire e quale segno ne hai?

So. Te lo dirò di sicuro; ma tu cerca di tener dietro al mio ragionamento.

Pro. Di' pure.

So. Noi, proprio or ora, parlavamo, credo, d'un più caldo e d'un più freddo. Non è vero?

Pro. Sì.

So. Ed ora aggiungi ad essi un più secco ed un più umido, un più ed un meno, un più veloce e un più lento, un più grande e un più piccolo, e quant'altre determinazioni inoltre assegnavamo a quella natura, che nell'unità accoglie il più ed il meno.

Pro. A quella dell'illimitato, vuoi dire?

So. Precisamente. E dopo ciò commischia in essa daccapo la progenie di <ciò che ha> limite.

Pro. Quale?

So. Quella che ha forma di limitato e che anche poc'anzi, mentre avremmo dovuto raccoglierla in unità, come avevamo fatto per la progenie dell'illimitato; non l'abbiamo raccolta. Senonché forse anche ora si potrà conseguire lo stesso scopo, in quanto raccolti insieme questi due generi, <limite ed illimitato>, ti riuscirà chiara anche quella.

Pro. Quale, e in che senso dici così?

So. Quella dell'eguale e del doppio, ed ogni altra che impedisce qualsiasi inimicizia dei contrari fra loro; e, inserendovi il numero, li rende commisurati e concordi.

Pro. Capisco; e vuoi dire, mi pare, che, mescolando insieme questi <generi>, in ciascun caso ne derivino certe <particolari> generazioni.

So. Ed hai capito bene, mi pare.

Pro. E dunque prosegui.

So. Ora, nelle malattie la retta comunanza di questi <generi> non produce forse la natura della sanità?

Pro. Senza dubbio.

So. E nell'acuto e nel grave, nel veloce e nel lento, che sono illimitati, non <si verifica forse> lo stesso: non suole <codesta mescolanza> produrvi il limite e conferire la maggiore perfezione a tutta quanta la musica?

Pro. Benissimo.

So. E parimenti, generandosi nel freddo e nel caldo, suole eliminarne il troppo e l'illimitato e produrvi la misura insieme e la proporzione.

Pro. Certamente.

So. E non è forse da questa mescolanza d'illimitato e di limitante che ci son nate e le stagioni ed ogni altra cosa bella?

Pro. E come no?

So. E tralascio d'accennare a tante altre cose, quali la bellezza e la forza <accoppiate> con la buona salute, ed ancora innumerevoli altre qualità e bellissime, che sono nelle anime. Giacché questa dea[22], mio bel Filebo, avendo, credo, scorto la licenza e tutta quanta la malvagità degli uomini, e come non fosse in loro nessun termine né ai piaceri né ai sodisfacimenti; impose loro legge ed ordine, <due cose> che hanno con sé limite; e mentre tu affermi che <così> li tormenta, io al contrario dico che li salva. E a te, Protarco, che te ne pare?

Pro. Quanto a me, Socrate, sono proprio del tuo avviso.

So. E così questi tre generi, se m'intendi, io li ho oramai enunciati.

Pro. Ma sì, credo di comprenderti. Mi pare difatti che tu dica come negli enti un genere sia l'illimitato, un altro, e secondo, il limite; ma col terzo non capisco bene che cosa vuoi dire.

So. Perché, meraviglioso amico, ti ha sbalordito la copia di produzioni del terzo genere. Eppure anche l'illimitato che ne offriva molte; ma, poiché recavano tutte l'impronta del più e del meno, ci sono apparse sotto un'unica idea.

Pro. È vero.

So. Quanto al limite poi, né esso aveva molte <specie>, né noi ci dolevamo che per natura non fosse uno.

Pro. E come avremmo potuto?

So. In nessun modo, certo. Ma col terzo genere, dove raccolgo in unità tutto ciò che è prodotto <dalla mescolanza> di quei due, <dell'illimitato e del limite>; di' pure che <intendo> designare la genesi verso l'essenza secondo le misure imposte dal limite.

Pro. Ho capito.

XIV. *So.* Senonché, oltre questi tre noi dicevamo allora che c'era da prendere in esame un quarto genere; e questo esame <dev'esser fatto> in comune. Guarda perciò se a te non sembri necessario che tutto ciò che si genera, si generi per qualche causa.

Pro. Secondo me, sì. Difatti come si potrebbe generare senz'essa?

So. E non è forse vero che la natura dell'efficiente non differisce dalla causa in altro fuorché nel nome; sicché a ragione e l'efficiente e la causa si debbano dire una cosa sola?

Pro. A ragione.

So. E del pari ciò che si fa, <l'effetto>, e ciò che diviene noi troveremo che non differiscono in altro se non nel nome, come nel caso addotto or ora. O non è così?

Pro. Così.

So. E l'efficiente per sua natura precede sempre, mentre ciò che si fa, <l'effetto>, divenendo, lo segue?

Pro. Precisamente.

So. Altro dunque e non lo stesso è la causa, altro ciò che per la generazione serve alla causa.

Pro. E come no?

So. Intanto, ciò che diviene e ciò donde ogni cosa diviene ci hanno offerto quei tre generi?

Pro. Perfettamente.

So. E però diciamo quarto ciò che crea tutte queste cose, cioè la causa, <un genere> che s'è chiarito come ben diverso da quelli?

Pro. Diverso certamente.

So. Ed ora, poiché si son distinti questi quattro <generi>, è bene per tenerli a mente enumerarli in ordine uno per uno.

Pro. Perché no?

So. Primo dunque dico che è l'illimitato, secondo il limite, terzo ciò che è generato dalla loro mescolanza, ed infine, indicando come quarto la causa della mescolanza e della generazione, uscirei forse in qualche modo di tono?

Pro. E come?

So. Orsù, dopo ciò di che ci rimane a discorrere, e con quale intento siamo giunti qui? Non forse perché cercavamo se il secondo premio spettasse al piacere o all'intelligenza? Non è così?

Pro. Così appunto.

So. Ed ora, poiché abbiamo così distinto questi <quattro generi>, non potremo forse pronunciare un giudizio anche più sicuro sul primo e sul secondo premio di cui dapprima si disputava?

Pro. Forse.

So. Suvvia, noi abbiamo, credo, proclamato vincitrice la vita mista di piacere e d'intelligenza. Non è così?

Pro. Certo.

So. Ebbene, non dobbiamo vedere quale è mai questa vita, e di che genere?

Pro. E come no?

So. E la diremo, credo, parte del terzo genere; poiché questo non è misto di due cose quali che sieno, ma di tutti gl'illimitati collegati dal limite; cosicché giustamente questa vita, a cui spetta la vittoria, dev'esser parte di quel genere.

Pro. Giustissimamente, certo.

XV. E sia. Ma che sarà poi, Filebo, di quella tua vita voluttuosa ed immista? In quale de' predetti generi bisognerà porla <per dirla> convenientemente posta?... Rispondi però a quest'altra domanda prima d'esporre il tuo avviso.

Fil. Di' pure.

So. Piacere e dolore hanno essi un limite, o sono di quelle cose che ammettono il più ed il meno?

Fil. Sì, Socrate; sono di quelle che <ammettono> il più; perché il piacere non sarebbe il bene sommo, se per avventura non fosse di sua natura illimitato in numero ed intensità.

So. E nemmeno, Filebo il dolore il male sommo; sicché noi dobbiamo considerare che <soltanto> qualcosa di diverso dalla natura dell'illimitato offre al piacere una parte di bene[23]. Intanto però questi due annoverali pure nel ge-

nere degl'illimitati; ma l'intelligenza, la cognizione e la mente, Protarco e Filebo, in quale mai de' generi predetti potremmo ora allogarli senza incorrere in un peccato? Ché non mi par lieve pericolo per noi il non saper ben rispondere a questa domanda.

Fil. Gli è, Socrate, che tu metti molto in alto la tua divinità.

So. E tu, amico mio, la tua. Comunque, alla domanda bisogna pur rispondere.

Pro. Socrate difatti ha ragione, Filebo; e occorre obbedirgli.

Fil. Ebbene, Protarco, non ti sei tu assunto <l'impegno> di parlare per conto mio?

Pro. Senza dubbio; ma ora non so che dire, ed ho bisogno, Socrate, che tu stesso ci faccia da interprete, affinché non ci capiti di sbagliare di fronte al nostro avversario[24], e metter fuori qualche nota dissonante.

So. Si deve obbedirti, Protarco; né m'imponi nulla di difficile. Ma è poi vero, come ha detto Filebo, che io, ponendo in alto per gioco <il mio nume>, t'ho poi messo in impaccio col domandarti di qual genere sia la mente e la cognizione?

Pro. Senza dubbio, Socrate.

So. Ma è pur facile; giacché tutti i sapienti, esaltando realmente se stessi, s'accordano nel dire che l'intelletto è per noi re del cielo e della terra. E forse dicono bene. Tuttavia, se ti piace, esaminiamo un po' più a lungo questo genere in sé.

Pro. Di' pure come ti piace. Socrate, senza preoccuparti per riguardo nostro se <il discorso dovesse riuscir> lungo; ché non ci verrai in uggia per questo.

XVI. *So.* Hai detto bene. E cominciamo di nuovo a domandare suppergiù a questo modo...

Pro. Come?

So. Affermeremo forse, Protarco, che di tutte quante le cose e di questo, che chiamiamo universo, un potere irragionevole, temerario ed operante a caso abbia cura, o che al contrario, come dicevano i nostri predecessori, una certa mente ed una certa sapienza, coordinatrice ammirabile, lo governi?[25].

Pro. Non c'è da esitare, meraviglioso amico; giacché ciò che tu ora dici, mi pare addirittura un'empietà. <Asserire> invece che la mente ordina tutte le cose, è affermazione degna dello spettacolo <che ci offrono> il mondo e il sole e la luna e gli astri e tutte le rivoluzioni celesti; e di tutto ciò io, per me, non mai parlerei e neanche mai opinerei altrimenti.

So. E dunque vuoi tu che anche noi conveniamo di questo punto ammesso dai nostri predecessori: che, cioè, le cose stieno così, e che non solo crediamo di poter ripetere senza pericolo le parole altrui, ma anche sfidare il pericolo insieme con loro e partecipare del rischio e del biasimo, ove mai qualche uomo abilissimo <nel disputare> affermasse che queste cose non sono così, ma addirittura senz'ordine?

Pro. E come potrei non volerlo?

So. Avanti dunque; e guarda ora al seguito del nostro ragionamento.

Pro. Di' pure.

So. Nella composizione della natura corporea di tutti i viventi, noi scopriamo, credo, e fuoco e acqua e infine terra, come dicono gli sbattuti dalla tempesta[26].

Pro. Ma proprio; giacché in realtà noi siamo sbattuti dalla tempesta per le difficoltà <che incontriamo> in questa ricerca.

So. Ebbene, intorno a ciascuno di questi <elementi, che sono> presso di noi, ritieni suppergiù questo...

Pro. Che cosa?

So. Che presso di noi ciascun d'essi è piccolo, spregevole, affatto insincero e non fornito d'un potere adeguato alla sua natura. E quando tu abbia riconosciuto ciò in uno solo, pensa di tutti lo stesso. Per esempio, del fuoco ce n'è, credo, presso di noi, e ce n'è nell'universo.

Pro. E come no?

So. Però <il fuoco> presso di noi è alcunché di piccolo, di debole, di spregevole; mentre quello dell'universo, così per la sua copia come per la bellezza

e per tutta la forza che lo circonda, è meraviglioso.

Pro. Ciò che dici è verissimo.

So. E che? Il fuoco dell'universo si nutre forse e si genera e si aumenta da questo nostro; o, al contrario, il fuoco mio e il tuo e degli altri viventi trae tutto ciò da quello?

Pro. Codesta domanda non merita nemmeno risposta.

So. Benissimo. E così certo dirai lo stesso, credo, della terra che è nei viventi di quaggiù e di quella che è nell'universo, come di tutti quanti gli altri elementi di cui poc'anzi ti chiedevo. Non risponderai forse così?

Pro. E chi mai, rispondendo in maniera diversa, parrebbe sano di mente?

So. Probabilmente nessuno. Ma seguimi in ciò che sto per dire. Allorché noi vediamo composti in uno tutti questi elementi or ora enunciati, un tale complesso non siamo soliti di chiamarlo corpo?

Pro. E come no?

So. Ebbene, ritieni altrettanto anche di questo <complesso> a cui diamo nome di mondo; perché sarà, io credo, allo stesso modo un corpo, composto, com'è, dei medesimi elementi.

Pro. Hai perfettamente ragione.

So. Ora, non è forse dal corpo dell'universo che il nostro in tutto si nutre; o da questo invece trae quello il suo alimento, e <da esso> ha ricevuto ed ha tutto ciò a cui abbiamo or ora accennato?

Pro. Ecco, Socrate, ancora una domanda inutile.

So. Ma che? È utile forse quest'altra?... O come dirai?

Pro. Enunciala.

So. Questo nostro corpo forse che non lo diremo dotato d'un'anima?

Pro. È chiaro che lo diremo.

So. E donde, mio caro Protarco, l'avrebb'egli presa, se per avventura il corpo dell'universo non fosse animato[27], e non si componesse degli stessi elementi di cui consta il nostro corpo, ed anche per ogni rispetto più belli?

Pro. È chiaro, Socrate, che non potrebbe averla altronde.

So. Poiché certo, Protarco, noi non possiamo credere che di quei quattro generi: il limite, l'illimitato, il misto e la causa; questo quarto, ch'è insito in tutte le cose, e perché dà a' viventi un'anima e l'esercizio del corpo e, quando il corpo s'ammali, l'arte medica <per sanarlo>, e in altri casi altri mezzi <atti> a ricostituirlo e curarlo, ha nome di piena ed onnimoda sapienza; esso poi, sebbene i medesimi elementi si trovino in tutto intero l'universo, e in quantità grandi e per giunta belli e sinceri, non siasi ingegnato di produrvi <l'anima>, la natura <il cui oggetto è> quanto v'ha di più bello e di più prezioso[28].

Pro. Ma ciò non sarebbe punto conforme a ragione.

So. Dunque, se ciò non <è ragionevole> diremmo forse meglio attenendoci a quest'altra <opinione>: che, come più volte abbiamo detto, c'è nell'universo molto d'illimitato ed una sufficiente quantità di limite; e al disopra di essi una causa non spregevole, che ordina e contempera gli anni, le stagioni e i mesi, e merita a buon diritto d'esser detta sapienza ed intelletto.

Pro. A buon diritto, certo.

So. E sapienza ed intelletto senz'anima non potrebbero mai esserci.

Pro. No, di certo.

So. Sicché tu dirai, che nella natura di Zeus alberga un'anima regale ed un regale intelletto grazie al suo potere di causa[29]; e negli altri <numi> altri belli attribuiti, come a ciascun di loro è caro che si dica.

Pro. Precisamente.

So. Sicché, Protarco, non credere che questo discorso l'abbiamo detto senza ragione, ma e' vuol essere l'alleato di quelli che ab antico dichiararono che l'intelletto impera perpetuamente nell'universo.

Pro. Ed è, senza dubbio.

So. Ed ha inoltre fornito una risposta alla mia domanda, <dicendo> che l'intelletto è progeneratore[30] di quello che è stato chiamato causa di tutto, tra' quattro generi, di cui uno per noi era la

causa. E con ciò tu hai già ora la nostra risposta.

Pro. L'ho difatti, ed anche bastevolissima, sebbene tu m'abbia risposto in modo ch'io non avevo capito.

So. Certe volte, Protarco, la celia ci serve di riposo nella serietà d'una ricerca.

Pro. Ben detto.

So. Or dunque, amico mio, di che genere sia l'intelletto e che forza mai possegga, ci si è chiarito per il momento abbastanza bene.

Pro. Senza dubbio.

So. E così parimenti del piacere c'è già da un pezzo divenuto manifesto il genere <in cui rientra>.

Pro. Senza dubbio.

So. E di entrambi facciamo di tenere a mente anche questo: che l'intelletto è congenere alla causa e suppergiù dello stesso genere; mentre il piacere è esso medesimo illimitato, ed appartiene a quel genere che in sé e da sé non ha né avrà mai né principio né mezzo né fine.

Pro. Lo terremo a mente; e come no?

XVII. *So.* Ed ora poi dobbiamo vedere quello che a ciò segue, quello, cioè, in cui sia <da allogare> ciascuno dei due, e per quale affezione nascano l'uno e l'altro, quando nascono. E innanzi tutto il piacere; e come abbiamo esaminato prima il suo genere, così <faremo> per esso prima anche questo <esame>. D'altro lato però, prescindendo dal dolore, non potremmo conoscer mai sufficientemente il piacere.

Pro. Ma se si deve proceder per questa via, procediamo pure per questa.

So. Ebbene, pensi tu, come me, circa la generazione dell'uno e dell'altro?

Pro. Che cosa?

So. Io penso che secondo la loro natura così il dolore come il piacere si generi nel genere misto[31].

Pro. Ma questo genere misto, caro Socrate, ricordaci qual mai dei predetti generi voglia indicare.

So. Lo farò come posso, mio ottimo amico.

Pro. Benissimo.

So. Per misto, dunque, s'intenda quello che dicevamo terzo dei quattro.

Pro. Quello a cui accennavi dopo l'illimitato ed il limite, e nel quale ponevi la buona salute e, credo, anche l'armonia?

So. Hai detto benissimo. Ed ora cerca di prestarmi la maggiore attenzione.

Pro. Di' pure.

So. Dico dunque che, dissolvendosi l'armonia in noi viventi, si genera insieme ad un tempo anche il dissolvimento della loro natura e la generazione dei dolori.

Pro. Ciò che dici è molto verosimile.

So. E bisogna altresì soggiungere che, ritemprandosi codesta armonia e tornando nella propria natura, si genera il piacere, per esprimerci in poche parole e il più rapidamente possibile su punti di tanto rilievo.

Pro. Io credo che tu dica benissimo, Socrate; tuttavia cerciamo di esporre queste medesime cose con maggiore chiarezza.

So. E non è forse facilissimo rendersi conto delle affezioni più ovvie e manifeste a tutti?

Pro. Quali?

So. La fame, per esempio, è, credo, dissolvimento e dolore?

Pro. Sì.

So. Mentre il cibarsi, divenendo daccapo un riempimento, è piacere?

Pro. Sì.

So. Parimenti la sete è corrompimento e dolore [e dissolvimento]; mentre daccapo la virtù dell'< elemento > umido che riempie il <vuoto prodotto dal> secco, è piacere. D'altro lato la separazione e la dissoluzione contro natura, effetti del calore soffocante, sono dolore; mentre invece il ritorno allo stato naturale e il raffreddamento sono piacere.

Pro. Senza dubbio.

So. E la congelazione contro natura dell'umido in un essere vivente, <prodotta> dal freddo intenso, è dolore; laddove al contrario, quando gli umidi tornano nella loro condizione normale e si disciolgono, questo loro procedere secondo natura è piacere. In una parola, rifletti se ti persuade il discorso, il quale afferma che la specie animata, genera-

tasi conforme a natura dall'illimitato e dal limite, come dicevo poc'anzi, allorché si corrompa, la corruzione è dolore; e, <all'incontro>, il suo riprender la via verso la propria essenza e questo ritorno allo stato normale è in tutti piacere.

Pro. D'accordo. E ciò, mi pare, ce ne dà un'immagine <abbastanza precisa>.

So. E però questa, che ci si manifesta in ciascuna di tali passioni noi la porremo come una delle specie di piacere e di dolore?

Pro. Si ponga pure.

XVIII. *So.* Orbene, l'aspettativa che l'anima di per sé ha di queste passioni, allorché ne speri taluni effetti piacevoli, ponila come piacevole e fiduciosa; allorché invece ne tema dei dolorosi, come paurosa e molesta.

Pro. Sicché codesta è un'altra specie di piacere e di dolore, <codesta> che si genera attraverso l'aspettativa dell'anima sola indipendentemente dal corpo.

So. Hai inteso perfettamente. Difatti in queste aspettative, secondo, almeno, la mia opinione, quando si generino, come sembra, pure e non mescolate di dolore e di piacere, ci risulterà, credo, manifesto ciò che si debba pensare del piacere: se, cioè, sia da accoglierne tutto intero il genere, o se questo <privilegio> si debba invece concedere a qualche altro dei generi da noi detti prima; e il piacere e il dolore, come il caldo, il freddo e tutte le altre affezioni simili, talvolta sieno da desiderare, tal altra da non desiderare, come quelle che non sono buone di per sé, quantunque in alcuni casi ed alcune di esse possano ammettere la natura del bene.

Pro. Hai pienamente ragione nel dire che per questa via debba procedere la nostra indagine.

So. E allora rendiamoci conto dapprima di questo: se è proprio vero quel che si diceva: che dall'alterarsi delle condizioni normali nasca dolore e dal reintegrarsi piacere; e ove non si dia né alterazione né reintegrazione, cerchiamo d'intendere quale debba mai essere l'abito dei singoli viventi, allorquando ciò si verifichi. E, mettendoci tutta la tua attenzione dimmi: non è forse affatto necessario che in questo tempo ogni vivente non provi né piacere né dolore né grande né piccolo?

Pro. Ma sì; è necessario.

So. Sicché c'è per noi questa terza disposizione, oltre quella di chi gode e quella di chi si duole?

Pro. Ma certo.

So. Orsù questa, dunque, fa' di tenerla bene a mente, perché a giudicare del piacere non è per noi di poco rilievo il tenerla a mente o no. E, se ti piace, tratteniamoci ancora un po' intorno ad essa.

Pro. Di' pure.

So. A chi s'è scelta la vita dell'intelligenza[32] sai bene che nulla vieta di vivere a questo modo.

Pro. Quella, vuoi dire, del non godere e non addolorarsi neppure?

So. E, in effetti, allora nel confronto delle due vite s'è detto, credo, che non dovesse godere né punto né poco chi si fosse prescelta la vita del pensare e dell'intendere.

Pro. S'è detto proprio così, senza dubbio.

So. E tale sarebbe il caso di costui; e forse non è punto strano che questa sia la divinissima tra tutte le vite.

Pro. Non è difatti verosimile che gli dei provino né piacere né dolore.

So. Non è verosimile, certo; giacché l'uno e l'altro sarebbe loro disdicevole. Ma questo lo esamineremo anche meglio in seguito, se ci parrà che serva al ragionamento; e lo accrediteremo alla mente per il secondo premio, se non possiamo per il primo.

Pro. Hai detto benissimo.

XIX. *So.* E certo la seconda specie dei piaceri, che abbiamo detta propria dell'anima sola, è tutta generata per mezzo della memoria.

Pro. E come?

So. A quel che pare, noi dobbiamo prima concepire ciò che è la memoria, e, forse meglio, anche prima della memoria, <ciò che è> la sensazione, se vogliamo che quello, che le riguarda, ci divenga convenientemente chiaro.

Pro. Che cosa vuoi dire?

So. Poni che delle ordinarie passioni

del nostro corpo talune si spengano nel corpo prima di penetrare fino all'anima, lasciando questa impassibile; talune invece vadano attraverso l'uno e l'altra, e vi generino come uno scuotimento o particolare a ciascuno o comune ad entrambi.

Pro. Stia pure così.

So. Orbene, se diciamo che quelle, le quali non passano attraverso dell'uno e dell'altra, rimangano occulte all'anima, e quelle, che passano attraverso dell'uno e dell'altra, non le rimangano occulte; non diremo forse rettissimamente?

Pro. E come no?

So. Senonché questo rimanere occulte non devi punto intenderlo come se io in questo caso mi riferissi alla genesi della dimenticanza. La dimenticanza è difatti perdita di memoria; e questa, in ciò che diciamo ora, non si è per anco generata. E però parlare d'una perdita di ciò che non esiste né si è ancora generato, è assurdo. Non ti pare?

Pro. Senza dubbio.

So. Muta dunque soltanto le parole.

Pro. E come?

So. In cambio di quel rimanere occulte all'anima, quando questa resti impassibile agli scuotimenti del corpo; quella, che ora chiami dimenticanza, chiamala insensibilità.

Pro. T'intendo.

So. Ma ciò che in un'affezione unica, comune all'anima ed al corpo, fa sì che l'uno e l'altra in comune si commuovano, se questo commovimento lo chiami invece sensazione, non parlerai, credo, fuori tono.

Pro. È verissimo.

So. Sicché noi intendiamo già ciò che vogliamo chiamare sensazione?

Pro. Senza dubbio.

So. E perciò, dicendo che la memoria è conservazione di sensazione, si direbbe, a parer mio almeno, correttamente.

Pro. Correttamente, certo.

So. Ma non diciamo forse che memoria è differente da reminiscenza?

Pro. Probabilmente.

So. E forse non proprio in questo?...

Pro. In che?

So. Quando quelle passioni che l'anima provò talvolta insieme col corpo, queste essa senza il concorso del corpo, come può meglio, le riprenda in se stessa; allora noi diciamo, io credo, che si rammenta. Non è vero?

Pro. Indiscutibilmente.

So E, del pari, anche quando, perduta la memoria vuoi d'una sensazione, vuoi invece d'una dottrina; essa stessa di per sé se la riduca a mente di nuovo, anche questi casi tutti, noi, credo, li diciamo reminiscenze [e ricordi].

Pro. Dici benissimo.

So. Orbene, lo scopo per cui tutto ciò s'è detto, eccolo.

Pro. E quale?

So. Quello di comprendere in qualche modo, il meglio ed il più evidentemente possibile, il piacere dell'anima sola separatamente dal corpo, e ad un tempo <anche ciò che sia> desiderio; giacché è probabile che per via di quel che s'è detto si chiariscano e l'uno e l'altro.

XX. *Pro.* Ebbene, Socrate, diciamo subito ciò che vi consegue.

So. Discorrendo del piacere, è necessario, a quanto sembra, esaminare molte cose che si riferiscono alla sua genesi ed a tutta intera la sua figura. Per ora si deve, pare, intendere prima di tutto che cosa mai sia il desiderio e dove si generi.

Pro. Esaminiamolo dunque; ché non ci perderemo nulla.

So. Anzi, ci perderemo questo, Protarco: quando avremo trovato ciò che ora cerchiamo, perderemo ogni dubbio su questo punto.

Pro. Risposta da maestro. Ma proviamoci a dire quello che vi tien dietro.

So. E dunque non abbiamo noi detto ora appunto che fame, sete e tante altre affezioni simili sono in fondo desidèri?

Pro. Ma certo.

So. E che è mai quello a cui tenevamo fisso lo sguardo, quando abbiamo chiamato con un unico nome delle cose così differenti tra loro?

Pro. Per Zeus, non è forse facile dirlo, Socrate; ma pure bisogna <provarcisi>.

So. Orsù, rifacciamoci di là, da quegli stessi esempi.

Pro. Donde?

So. Ha sete: è parola, credo, che pronunciamo spesso, e vuol dire qualche cosa?

Pro. Come no?

So. E vuol dire: è vuoto?

Pro. Precisamente.

So. E la sete non è forse desiderio?

Pro. Ma sì, di bere.

So. Di bere, o <meglio> di riempirsi bevendo.

Pro. Credo, sì, meglio: di riempirsi <bevendo>.

So. Dunque, come pare, chi di noi si sente vuoto, desidera il controrio di ciò che patisce; perché, essendo vuoto, ama di riempirsi.

Pro. È evidente.

So. E che? Colui che per la prima volta si senta vuoto, è possibile che, donde che sia, vuoi dalla sensazione vuoi dalla memoria, sia richiamato a questo riempirsi, a qualche cosa, cioè, che egli né patisce nel momento presente, né ha mai patito per l'innanzi?

Pro. E come potrebbe?

So. Ma pure chi desidera, desidera pualche cosa, noi diciamo.

Pro. E come no?

So. E non desidera certo quello che patisce. Egli ha sete, e questo è un vuoto; mentre egli desidera di riempirsi.

Pro. Sì.

So. C'è dunque in chi ha sete qualcosa che può richiamarlo a questo riempirsi.

Pro. È necessario.

So. Ma che sia il corpo è impossibile; perché, credo, è vuoto.

Pro. Sì.

So. Resta dunque che ve lo richiami l'anima con la memoria, evidentemente[33]; giacché con che altro potrebbe richiamarvelo?

Pro. Con nient'altro, direi.

XXI. *So.* Ebbene, intendiamo noi ciò che ci risulta da questo ragionamento?

Pro. E che cosa?

So. Esso ci dice che desiderio di corpo non esiste.

Pro. E come?

So. Perché significa che lo sforzo d'ogni vivente è sempre contrario alle passioni del corpo.

Pro. Precisamente.

So. E l'impulso, il quale ci conduce in senso contrario alle passioni, manifesta, se non erro, che c'è in noi memoria delle cose contrarie alle nostre passioni.

Pro. Senza dubbio.

So. Sicché il ragionamento, avendoci dimostrato come la memoria è quella che ci conduce verso gli obietti desiderati, ha chiarito <ad un tempo> che ogni impulso e desiderio e il governo d'ogni vivente s'appartiene all'anima.

Pro. Giustissimo.

So. E però il ragionamento ci convince che non è il nostro corpo che abbia punto o sete o fame o qualsiasi altra passione dello stesso genere.

Pro. È verissimo.

So. Ed ora, a questo medesimo proposito, facciamo d'intendere anche quest'altro <punto>; giacché mi pare che il ragionamento voglia proprio in questo manifestarci un modo <particolare> di vita.

Pro. In che e di quale vita intendi parlare?

So. Nel riempirsi e nel vuotarsi, come in tutto ciò che riguarda la conservazione e la corruzione de' viventi; e se qualcuno di noi, trovandosi nell'uno o nell'altro stato, talvolta senta dolore, talvolta piacere, secondo che passa dall'uno all'altro.

Pro. Così è.

So. Ma che cos'avviene, quando uno si trovi nel mezzo dell'uno e dell'altro?

Pro. Come nel mezzo?

So. <Quando>, mentre che per la passione, sente dolore, si ricorda però dei piaceri, dei quali se godesse, potrebbe cessare dal dolore, senza per altro riempirsi ancora; che <avviene> in tal caso? Diremo noi o non diremo che egli si trova nel mezzo di queste due passioni?

Pro. Lo diremo senza dubbio.

So. Forse in tutto addolorandosi o in tutto godendo?

Pro. Per Zeus, no; ma addolorato in certo modo d'un doppio dolore; in quan-

to al corpo, dalla passione stessa, e in quanto all'anima da una certa ansiosa aspettativa.

So. Che cosa, Protarco, hai voluto intendere con questa duplicità di dolore? Non accade forse che qualcuno di noi, divenuto vuoto, abbia talvolta speranza sicura del doversi riempire, e talvolta al contrario ne sia senz'alcuna speranza?

Pro. Precisamente.

So. E non ti par forse che, sperando d'aversi a riempire, per questo ricordarsi senta piacere, mentre ad un tempo, essendo vuoto, in questo [momento] senta dolore?

Pro. Necessariamente.

So. Cosicché allora l'uomo, come qualsiasi animale, ad un tempo si addolora e gode.

Pro. È probabile.

So. Ma che <si verifica> poi quando, sentendosi vuoto, non abbia alcuna speranza di potersi riempire? Non si genererà in tal caso quel doppio <sentimento di> dolore, che tu or ora appunto a prima vista hai pensato che si provasse senz'altro in ogni caso?

Pro. È verissimo, Socrate.

So. E allora di questa osservazione intorno a passioni siffatte usiamone a questo scopo...

Pro. A quale?

So. Diremo noi che sieno veri e questi dolori e questi piaceri, o che sieno falsi? o che alcuni sieno veri ed altri no?

Pro. Ma, Socrate, come mai dei piaceri o de' dolori potrebbero esser falsi?

So. Ma come, Protarco, potrebbero esser veri o falsi de' timori, o vere o false delle aspettative, o vere o false delle opinioni?

Pro. Quanto alle opinioni, per me sarei propenso a concederlo; ma quanto a quelle altre passioni, no.

So. Come dici? Noi corriamo il rischio di suscitare una discussione di non lieve momento.

Pro. È vero.

So. Ma, o figliuolo di quell'uomo lì [34], dobbiamo pure esaminare, se ciò s'accorda con quanto si è ragionato finora.

Pro. Questo, sì, forse.

So. E quindi ci bisogna dire addio a qualunque altra lungaggine, com'anche a tutto ciò che non fa al nostro proposito.

Pro. È giusto.

So. Ora dimmi... giacché io son sempre in grande stupore proprio per questi dubbi, ai quali abbiamo or ora accennato. Ebbene, come dici? I piaceri non sono taluni falsi ed altri veri?

Pro. E come potrebbero?

So. Sicché, a parer tuo, né in sogno né in veglia né in qualche accesso di follia o di alienazione mentale nessuno mai crede di godere senza realmente godere; e nessuno, d'altro lato, di soffrire qualche dolore senza punto soffrirne.

Pro. In ciò, Socrate, pensiamo tutti che sia così.

So. Ed è poi giusto? O bisogna esaminare, se è giusto o no di dir così.

XXII. *Pro.* Bisogna esaminarlo, almeno a parer mio.

So. Definiamo dunque ancor più chiaramente ciò che or ora dicevamo circa il piacere e l'opinione. Giacché in noi c'è pure, credo, un opinare.

Pro. Sì.

So. Ed anche un godere?

Pro. Sì.

So. Ed è certo qualcosa anche quello che si opina?

Pro. E come no?

So. Ed altresì quello di cui gode chi gode?

Pro. Ma senza dubbio.

So. Cosicché per l'opinante, sia che opini rettamente sia che no, l'opinare non cessa mai d'essere una realtà.

Pro. E come potrebbe?

So. Cosicché anche per chi gode, sia che goda rettamente sia che no, il godere, com'è chiaro, non cesserà per questo mai d'essere una realtà.

Pro. Difatti, è proprio così.

So. <Dobbiamo> dunque <esaminare> in qual modo mai, mentre l'opinione ama di generarsi in noi vera e falsa, ma il piacere soltanto vero; l'uno e l'altra poi abbiamo del pari avuto in sorte d'opinare e di godere realmente.

Pro. Lo dobbiamo difatti.

So. Forse che all'opinione si sovrappongono il falso ed il vero, e per que-

sti ciascuna si trova divenuta non soltanto opinione, ma si qualifica <altresì come falsa o come vera>; è forse questo che a detta tua bisogna esaminare? [35].

Pro. Sì.

So. Ma, oltre a ciò, noi dobbiamo tra noi accordarci anche su questo: se alcune cose sieno bensì qualificabili, mentre invece il piacere e il dolore sieno quello che sono e non possano ammetter mai nessuna qualificazione.

Pro. Evidentemente.

So. Ma non è punto difficile vedere che essi possono ammettere anche delle qualificazioni; perché è già un pezzo che abbiamo detto come gli uni e gli altri, i piaceri e i dolori, divengano grandi e piccoli ed anche in alto grado.

Pro. Senz'alcun dubbio.

So. Orbene, Protarco, se a qualcuna tra le opinioni o a qualcuno tra i piaceri si attacchi malvagità, non diremo noi, Protarco, che così si generi un'opinione malvagia ed anche un piacere malvagio?

Pro. E perché no, Socrate?

So. E che poi, se la rettitudine o il contrario della rettitudine s'attacchi ad uno di loro? Forse che non diremo retta l'opinione, se ha con sé la rettitudine, e così anche il piacere?

Pro. Necessariamente.

So. Se invece è errato l'obietto dell'opinione, non si dovrà convenire che non sia retta allora l'opinione che erri e non opini neppur rettamente?

Pro. E come negarlo?

So. E che poi, se invece scorgiamo che qualche dolore o qualche piacere erri in ciò, per cui ci si addolora o si gode; lo chiameremo noi onesto o buono o con un altro nome <egualmente> bello?

Pro. Non è possibile, se però è vero che il piacere possa errare.

So. E tuttavia parrebbe che il piacere spesso si generi in noi, non dietro un'opinione retta, ma dietro una falsa.

Pro. E come no? E certo, Socrate, in tal caso anche prima l'opinione la dicevamo falsa; ma il piacere in sé nessuno mai lo direbbe falso.

So. Ma sì, Protarco, tu difendi ora alacremente <la causa> del piacere.

Pro. Oh! no; ma ripeto quello che sento dire.

So. Sicché per noi, amico mio, non differisce punto il piacere che s'accompagna con l'opinione retta e con la scienza da quello che spesso s'ingenera in ciascuno di noi insieme con la falsità e l'ignoranza?

Pro. Anzi, è probabile che non differiscano di poco.

XXIII. *So.* Orsù, cerchiamo di renderci ben conto della loro differenza.

Pro. Guidaci per quella via che ti pare.

So. Ti guiderò dunque per questa ...

Pro. Per quale?

So. C'è in noi, lo affermiamo, opinione falsa e c'è anche <opinione> vera?

Pro. C'è.

So. E certo a queste, come or ora dicevamo, segue spesso piacere e dolore, ad opinione vera come ad <opinione> falsa, voglio dire.

Pro. Certamente.

So. Orbene, non è forse dalla memoria e dalla sensazione che si genera in noi l'opinione e la spinta a distinguere volta per volta nell'opinare?

Pro. Per l'appunto.

So. E non riteniamo noi che a questo riguardo la cosa stia necessariamente così ...

Pro. Come?

So. Che spesso a chi veda di lontano non molto chiaramente le cose che scorge, non diresti tu che gli accada di voler giudicare quello che scorge?

Pro. Lo direi.

So E costui, dopo ciò, non rivolgerebbe forse a se stesso questa domanda?...

Pro. Quale?

So. « Che cosa è mai ciò che presso quel sasso mi apparisce ritto in piedi sotto un albero? ». Non ti par forse che uno possa dire così a se stesso, quando abbia scorto qualcosa che gli appaia proprio a questo modo?

Pro. Perché no?

So. E dunque, dopo ciò, costui, come rispondendo a se stesso, non potrebbe forse dire così: « Ecco lì un uomo », cogliendo nel vero?

Pro. Ma senza dubbio.

So. E potrebbe invece, ingannato dall'apparenza, dire che l'oggetto ch'egli scorge è un fantoccio fatto da qualche pastore.

Pro. Sicuro.

So. E se insieme con lui fosse un altro, ciò che ha detto a se stesso, potrebbe anche esprimerlo verbalmente al compagno; e diverrebbe così discorso ciò che prima chiamavamo opinione?

Pro. E perché no?

So. Ove invece fosse egli solo a rifletterci con se stesso, può darsi che talvolta faccia anche un buon tratto di via tenendosi parecchio tempo questo pensiero in se stesso.

Pro. Nessun dubbio.

So. E che dunque? Di fatti simili pensi tu quello che ne penso io?

Pro. E che cosa?

So. A me pare che allora la nostra anima rassomigli ad un libro.

Pro. Che vuoi dire?

So. La memoria, coincidendo con le sensazioni, e quelle passioni che vi si accompagnano, pare a me che allora scrivano come de' discorsi nelle nostre anime; e quando questa passione[36] scriva il vero, accade che da essa nascano in noi opinione vera e discorsi veri; ma quando questo così fatto scrivano, che è in noi, abbia scritto invece il falso, succede proprio il contrario del vero.

Pro. Appunto; pare così anche a me, ed ammetto ciò che dici.

So. E devi poi ammettere che allora si generi nelle anime nostre anche un altro artefice.

Pro. E quale?

So. Un pittore, che dopo lo scrivano dipinge nell'anima le immagini di codeste cose.

Pro. E come e quando diciamo che egli faccia così?

So. Quando qualcuno, avendo perso o la veduta o qualsiasi altra sensazione degli oggetti di cui allora opinava e parlava; veda pure, comunque, in sé le immagini degli oggetti di cui aveva opinato e parlato. O non è questo ciò che avviene in noi?

Pro. Indiscutibilmente.

So. Or dunque, le immagini delle opinioni e dei discorsi veri non son forse vere, e false, viceversa, quelle dei falsi?

Pro. In tutto e per tutto.

So. Ebbene, se questo l'abbiamo detto rettamente, consideriamo ancora quest'altro punto ...

Pro. Quale?

So. Se è necessario che questo ci accada soltanto per le cose presenti e passate, ma non per le future.

Pro. Certo per tutti i tempi egualmente.

So. E non s'è detto dianzi[37] che i piaceri e i dolori, i quali toccano soltanto l'anima, possono generarsi anche prima dei piaceri e dei dolori, che passano attraverso il corpo; talché accada che in noi si generi il pregodere e il predolersi in previsione del futuro?

Pro. Verissimo.

So. E forse che le scritture e le dipinture, che poc'anzi supponevamo aver luogo in noi, riguardano solo il passato ed il presente, ma non l'avvenire?

Pro. <L'avvenire> soprattutto.

So. Ma questo soprattutto lo dici tu, perché tutte queste sono speranze per l'avvenire, e noi durante tutta la nostra vita siamo sempre pieni di speranze?

Pro. Appunto per questo.

XXIV. *So.* Orsù, dunque, rispondimi inoltre anche a questa domanda ...

Pro. Quale?

So. L'uomo giusto e pio e in tutto buono non è forse caro agli dei?

Pro. Che dubbio può esserci?

So. E che? L'ingiusto e in tutto malvagio non è forse il suo contrario?

Pro. E come no?

So. E certo ogni uomo, come dicevamo or ora, è carico di molte speranze?

Pro. Ma certo.

So. E de' ragionamenti son pure in ciascuno di noi quelle che chiamiamo speranze?

Pro. Sì.

So. E così del pari quelle immagini dipinte; e c'è chi si vede spesso padrone d'un'immensa ricchezza, e da essa <si promette> molti piaceri; anzi vi si scor-

ge egli medesimo dipinto nel mezzo al colmo della gioia.

Pro. E come no?

So. E diremo noi, che di costoro ai buoni per lo più gli scritti si presentino veri perché son cari agli dei, ma ai malvagi invece per lo più al contrario; o non lo diremo?

Pro. Bisogna dirlo, certo.

So. Sicché anche nei malvagi ci sono piaceri non punto meno dipinti, ma questi, credo, son falsi.

Pro. Senza dubbio.

So. E però i malvagi le più volte godono di piaceri falsi, mentre i buoni di veri.

Pro Dev'essere necessariamente così.

So. Stando a questo ragionamento dunque, ci sono nelle anime umane piaceri falsi, che contraffanno risibilmente i veri; e <così> del pari dolori.

Pro. Ci sono.

So. Intanto, <come s'è visto>, chi, comunque opini, opinerà realmente sempre, ma opinerà talvolta cose che né sono né sono state né saranno per essere.

Pro. Sicuramente.

So. Ed era questo, credo, ciò che faceva sì, che un'opinione fosse allora falsa e si opinasse il falso. Ti pare?

Pro. Sì.

So. E che poi? Non bisogna forse in cambio attribuire ai dolori e ai piaceri una maniera d'essere corrispondente <a quella che si verifica> nelle opinioni?

Pro. E come?

So. <Dicendo> che chi in tutto comunque ed a casaccio goda, gode sempre realmente, ma di cose che non sono né sono state altre volte, e che spesso, anzi forse spessissimo, non saranno per essere nemmeno in avvenire.

Pro. Anche questo, Socrate, è necessariamente così.

So. Sicché lo stesso si potrebbe dire de' timori, delle ire e di tutti gli altrettali moti dell'anima: che tutti sono a volte anche falsi?

Pro Senza dubbio.

So. E che? Le opinioni possiamo noi dirle malvage e buone per altro che per il loro divenir false <o vere>?

Pro. Oh! non per altro.

So. E neanche i piaceri, credo, li concepiamo malvagi per altra ragione, se non perché sono falsi.

Pro. Ma con ciò, Socrate, hai detto proprio il contrario <del vero>; giacché per la loro falsità dolori e piaceri nessuno mai li porrebbe come in tutto malvagi, ma <soltanto> ove fossero accompagnati da qualche altra grande e molteplice malvagità.

So. Ebbene, de' piaceri malvagi, e che tali sieno per malvagità, parleremo tra poco, se ci parrà ancor bene <di farlo>. Ora si deve discorrere de' piaceri falsi, che in altro modo sono e si generano in noi, molti e spesso. Giacché forse ce ne varremo per le nostre decisioni.

Pro. E come no? posto però che ce ne sieno.

So. Ma sì che ce ne sono, Protarco, per lo meno a parer mio. Senonché questa opinione, finché se ne giaccia in noi, non è possibile che si sottragga al nostro esame.

Pro. Benissimo.

XXV. *So.* Suvvia, come degli atleti, moviamo incontro anche a questo nuovo discorso.

Pro Avanti dunque!

So. Ma poco fa [38], se la memoria non ci tradisce, abbiamo detto che quando in noi sieno i cosiddetti desidèri, il corpo allora, indipendentemente e a parte dall'anima, va soggetto a talune sue passioni.

Pro. Ce ne ricordiamo, e così s'è detto.

So. E non era forse l'anima quella che desiderava certe condizioni contrarie a quelle <esistenti> nel corpo, e il corpo invece quello che per effetto d'una passione le procurava o qualche dolore o qualche piacere?

Pro. Precisamente.

So. Ebbene, fa' di concludere quel che avviene in simili casi.

Pro. Di' pure.

So. Avviene dunque, allorché ciò si verifichi, che dolori e piaceri giacciano simultaneamente accanto nell'anima, e che le sensazioni loro, pur contrarie come sono, si trovino simultaneamente le une accanto alle altre, il che anche or ora appunto c'è parso.

Pro. Almeno così ci pare.

So. E non s'è dunque detto anche questo e non se n'è forse già convenuto tra noi?...

Pro Che cosa?

So. Che entrambi questi: dolore e piacere, accolgono il più ed il meno, e sono tra le cose illimitate?

Pro. S'è detto; ma che perciò?

So. E allora quale criterio avremo per giudicarne rettamente?

Pro. Quale dunque e come?

So. <Lo avremo>, se la nostra volontà di giudicare vorrà volta per volta discernere in siffatti casi quale di essi comparativamente sia maggiore e quale minore, e quale da più e quale più intenso, se dolore rispetto a piacere o dolore rispetto a dolore o piacere rispetto a piacere.

Pro. Ma è questo il caso nostro e tale la nostra volontà di giudicarne.

So. E che? Se nella visione il guardare da lontano e da vicino gli oggetti grandi oscura la verità e fa opinar falso, ne' dolori e ne' piaceri non si verificherà poi altrettanto?

Pro. Anzi ben più, Socrate, certamente.

So. Ora, ecco, quest'affermazione ci risulta contraria a quella di poc'anzi.

Pro. Che vuoi dire?

So. Allora[39] le opinioni, divenendo esse medesime false e vere, riempivano ad un tempo i dolori ed i piaceri della passione che era in loro.

Pro. Verissimo.

So Ora invece questi medesimi, per esser contemplati a vicenda talvolta da lontano e tal altra da vicino, e posti ad un tempo gli uni accanto agli altri; i piaceri, in confronto a ciò che è doloroso, ci appaiono maggiori e più intensi, mentre i dolori pel confronto coi piaceri <ci appaiono> al contrario.

Pro. È necessario che per queste ragioni avvenga così.

So. Sicché, posto che tu quel tanto, per cui e gli uni e gli altri appaiono maggiori e minori del vero, questo che pare, ma non è, tu lo risecassi dagli uni e dagli altri, non affermerai già che questa apparenza sia giusta; né d'altro lato oserai mai dire che quella parte di piacere e di dolore, consistente in esso, sia giusta e vera.

Pro. No, di certo.

So. Orbene, seguitando, vedremo se su questa via non ci capiti d'imbatterci in piaceri e dolori che sembrino e sieno ne' viventi anche più falsi di questi.

Pro. E quali e come vuoi dire?

XXVI. *So.* S'è detto, credo, più volte che, corrompendosi la natura de' singoli esseri a causa di commistioni, di dismistioni, di riempimenti, di vuotamenti, nonché di certi accrescimenti e di certe estenuazioni; accade che si generino dolori, angosce, sofferenze e quant'altre passioni s'indicano con siffatti nomi.

Pro. Sì, questo s'è detto più volte.

So. Quando poi <codesti esseri> sieno resi alla loro propria natura, questa reintegrazione a sua volta, come abbiamo ammesso noi stessi, è piacere.

Pro. Giustamente.

So. Ma che <sarà> poi, quando nel nostro corpo non avvenga nulla di simile?

Pro. E quando, Socrate, è mai possibile che questo avvenga?

So Codesta domanda che mi domandi, Protarco, e non fa punto al caso nostro.

Pro. E perché?

So. Perché non m'impedisci ch'io ti domandi di nuovo la stessa domanda.

Pro. E quale?

So. Se non avvenisse, Protarco, dirò, nulla di simile; che cosa necessariamente dovrebbe verificarsi in noi?

Pro. Vuoi forse dire: quando il corpo non si muovesse in nessuno dei due sensi?

So. Per l'appunto.

Pro. Evidentemente questo, Socrate: che in tal caso non si potrebbe generar mai né qualche piacere né qualche dolore.

So. Hai risposto benissimo. Senonché vuoi dire, credo, esser necessario che in noi si verifichi sempre una di queste due passioni, come affermano i sapienti; giacché tutto scorre sempre in su ed in giù.

Pro. Così dicono difatti; e mi pare

che, dopo tutto, non dicano una cosa dappoco.

So. E come potrebbero, se essi stessi non son punto de' dappoco? Io però voglio schivare questo ragionamento che ci vien contro. Io dunque penso di fuggire per questa via, e tu cerca di fuggire insieme con me.

Pro Dimmi per quale?

So. Sia pure così, diremo a costoro; ma tu rispondimi, se, quante affezioni patisce qualcuno degli esseri animati, tante sempre ne avverte il paziente; e non ci accada né di crescere senza avvedercene, né di patire alcunché di simile; o se non si verifichi il pretto contrario.

Pro Il pretto contrario, certo; sto per dire anzi che simili passioni ci rimangono tutte inavvertite.

So. Sicché non si è detto da noi bene ciò che or ora s'è detto: che le mutazioni, le quali avvengono in su e in giù, ci cagionano <sempre> dolori e piaceri.

Pro. E perché?

So. Sarà invece più bello e più inattaccabile il dire a quest'altro modo ...

Pro. Come?

So. Che le grandi mutazioni producono bensì in noi dolori e piaceri; ma le moderate e lievi, nulla assolutamente di ciò.

Pro. Difatti, Socrate, è più corretto dir così che a quel modo.

So. Se è così dunque, si ripresenterebbe quella vita a cui prima si accennava..

Pro. Quale?

So Quella che dicevamo essere senza dolori e senza gioie.

Pro. Quel che dici è verissimo.

So. E perciò poniamo tre <tipi di> vita: l'uno piacevole, l'altro doloroso, e il terzo non piacevole né doloroso. O come diresti tu a questo proposito?

Pro. Per me non altrimenti che così: che sono, cioè, tre vite <diverse>.

So. Sicché il non sentir dolore non potrebbe mai identificarsi col godere?

Pro. E come potrebbe?

So. Quando, dunque, tu senta dire <da qualcuno> che la cosa più piacevole di tutte sia il vivere tutta la vita senza dolore, che supponi allora che costui voglia dire?

Pro. A me almeno pare che costui chiami piacere il non sentire dolore.

So. Orbene, di tre oggetti in poter nostro, e sieno quelli che vuoi; immagina, per servirci de' più bei nomi, che l'uno sia oro, l'altro argento e il terzo né l'uno né l'altro.

Pro. Ammettiamolo.

So. Ora, quello che non è né oro né argento, c'è modo che possa divenire per noi una di queste due cose?

Pro. E come sarebbe possibile?

So. Sicché neppur quella vita, che sta di mezzo, né ad opinarla piacevole o dolorosa, uno se ne formerebbe un'opinione giusta, né a dirla tale, le darebbe un nome giusto, <quando si volesse> definirla rettamente.

Pro. E come <sarebbe possibile>?

So. Eppure, amico mio, noi sentiamo alcuni che dicono ed opinano a codesto modo.

Pro. Purtroppo.

So. Forse che dunque credono anche di godere, allorquando non sentono dolore?

Pro. Per lo meno lo affermano.

So. Dunque credono allora di godere; giacché, se mai, non lo direbbero.

Pro. È probabile.

So. E così hanno del godere un'opinione falsa, se è vero che la natura di ciascuna di queste due cose: del non sentir dolore e del godere, è affatto distinta.

Pro. Ed è in realtà, <come c'è parso>, distinta.

So. E così, dunque, ci risolveremo noi ad ammettere, come dianzi dicevamo, che queste vite sieno tre, o due soltanto; e che, mentre il dolore è un male per gli uomini, la liberazione dai dolori, che di per sé è un bene, si possa chiamarla piacere?

XXVII. *Pro.* Ma come mai ora, Socrate, possiamo rivolgere a noi stessi una tale domanda? Io non l'intendo.

So. Sicché in realtà, Protarco, gli avversari del nostro Filebo tu non li intendi?

Pro. Ma quali dici che sieno?

So. Taluni che han fama d'essere uomini di gran valore negli studi della natura e che negano recisamente l'esistenza dei piaceri[40].

Pro. E perché?

So. <Dicono> che sono tutti liberazioni dai dolori questi, che ora Filebo e i suoi chiamano piaceri.

Pro. Ebbene, Socrate, ci consigli tu di dar retta a costoro; o che ne pensi?

So. No, ma di tenerne conto come di taluni indovini, i quali non divinano per arte, ma per una certa riluttanza di natura non ingenerosa, dacché hanno troppo in odio la potenza del piacere, e non lo ritengono punto sano; di guisa che quella medesima attrattiva, che è in esso, la credono incanto, non piacere. Di costoro dunque tu potrai tener conto allo stesso modo, dopo d'avere inoltre ponderato anche le altre loro riluttanze. E dopo ciò sentirai altresì <quali sieno> quei piaceri che a me paiono veri; affinché, ponderato il valore del piacere sulla scorta d'entrambi i ragionamenti, ce lo mettiamo dinanzi per giudicarlo.

Pro. Dici benissimo.

So. O dunque, accompagniamoci con costoro, come con alleati, seguendo la traccia della loro riluttanza. Perché io credo che essi dicano suppergiù questo, cominciando di qui, dall'alto: che, cioè, a voler scorgere la natura di qualsiasi concetto, per esempio di quello della durezza, forse che non potremmo comprenderla meglio guardando agli oggetti più duri, anzi che a quelli che hanno un minimo di durezza? E tu, Protarco, come a me, devi pur rispondere anche a codesti riluttanti.

Pro. Volentierissimo; e dico loro che s'ha da guardare a quegli oggetti <che posseggono la qualità di cui si tratta> nel massimo grado.

So. Sicché, a voler scorgere di che natura sia il genere del piacere, non dobbiamo guardare a' piaceri minimi, ma a quelli che si dicono sommi ed intensissimi.

Pro Codesto non c'è chi possa negartelo.

So. E i piaceri, di cui c'è dato godere più facilmente e che sono, si suol dire, i massimi; non son forse quelli del corpo?

Pro. E come no?

So. E non sono forse e non divengono anche maggiori negli ammalati durante le malattie, che non ne' sani? E guardiamoci di non rispondere con troppa fretta per non incappare, se mai, in qualche errore. Giacché <a rispondere> in fretta potremmo forse dire: ne' sani.

Pro. È ovvio.

So. E che? I piaceri più vivi non son forse quelli con cui s'accoppiano i desidèri più intensi?

Pro. Questo è vero.

So. Ma i febbricitanti e i travagliati da malattie congeneri non risentono forse più vivamente la sete, il freddo e tutte le altre sofferenze che si sogliono patire attraverso il corpo, e non avvertono più vivamente la privazione; e, quando sieno sodisfatti, non provano de' piaceri maggiori? O diremo che ciò non è vero?

Pro. Pare in realtà che sia appunto come ora s'è detto.

So. E che dunque? Non saremmo, pare, nel vero dicendo che, a voler scorgere i maggiori piaceri, non dobbiamo osservarli nella sanità, ma nella malattia? E guarda di non supporre ch'io intenda di chiederti, se gli ammalati gravi godano più dei sani; ma pensa ch'io cerco la grandezza del piacere, e dove l'intensità d'una passione siffatta trovi luogo volta per volta; giacché, noi affermiamo, bisogna rendersi ben conto di che natura sia il piacere e come lo concepiscano quelli i quali ne negano assolutamente l'esistenza.

Pro. Ma sì, credo di capire presso a poco ciò che vuoi dire.

XXVIII. *So.* Di qui a poco, Protarco, me lo mostrerai anche meglio. Difatti rispondi: in una vita licenziosa vedi tu maggiori piaceri — non dico più numerosi, sibbene soverchianti per intensità e grandezza — che in una vita temperata? Riflettici bene, e rispondimi.

Pro. Ma sicuro; intendo quello che vuoi dire, e ci vedo un gran divario. Giacché i temperanti, credo, ad ogni pie' sospinto li ritiene anche quel detto pro-

verbiale, quello che raccomanda: « Nulla troppo »[41], a cui obbediscono; mentre gl'intemperanti e i libertini, dominati fino al delirio dall'intensità del piacere, s'acquistano una <trista> notorietà.

So. Benone; e se è così, è manifesto che in una condizione pervertita d'anima e di corpo, non già in una virtuosa, si generano i più grandi piaceri, come anche i più grandi dolori.

Pro. Niun dubbio.

So. Sicché, trascegliendone alcuni, dobbiamo esaminare quale sia il loro modo d'essere, per cui li designavamo come i più grandi.

Pro. Necessariamente.

So. Ebbene, considera quale mai sia il modo d'essere de' piaceri che si provano in malattie di questo genere ...

Pro. E cioè?

So. Quelli di certe malattie vergognose, che que' tali, che abbiamo chiamati riluttanti, odiano profondamente.

Pro. E quali?

So I rimedi come quello del grattarsi nella scabbia ed in altre malattie simili che non richiedono altre cure. Giacché, in nome degli dei, questa passione che mai diremo che diventi in noi? piacere o dolore?

Pro. È, Socrate, mi pare, un male commisto <di piacere e di dolore>.

So. Non certo per <far cosa grata a> Filebo[42] ho messo innanzi un tale esempio. Senonché, Protarco, ove non si fossero esaminati e questi piaceri e quelli che vi si attengono, non avremmo potuto forse mai decidere di ciò che cerchiamo.

Pro. Sicché bisogna pure affrontare i piaceri congeneri a questi.

So. Quelli che s'accomunano in una mistione, vuoi dire?

Pro. Precisamente.

So. C'è dunque delle mistioni di natura corporea nei soli corpi, e ce n'è altre di natura psichica nell'anima; come d'altro lato troveremo dei dolori dell'anima e del corpo misti con piaceri, chiamati insieme talvolta piaceri, talvolta dolori.

Pro. Come?

So. Quando nel reintegrarsi o nel corrompersi qualcuno patisce ad un tempo passioni contrarie, <quando>, provando freddo, si vada riscaldando, e, provando caldo, raffreddando; mentre, io credo, cerca di conservar l'uno e liberarsi dell'altro, allora, come si suol dire, il dolce mescolato con l'amaro, non potendo dissociarsi che a stento, produce dapprima un'irritazione e poi una tensione violenta.

Pro. È proprio vero quel che ora dici.

So. Orbene, codeste mistioni non constano forse talune di dolori e di piaceri in misura eguale, ed altre o più di questi o più di quelli?

Pro E come no?

So. Di' dunque che, quando i dolori soverchino i piaceri — e tali son quelli della scabbia accennati or ora e de' pruriti — allorquando l'ardore e l'infiammazione sia nell'interno e col fregarsi e grattarsi, senza pur giungere in fondo non si faccia che dilatarne la superficie; talora <i pazienti> accostando le parti <malate> al fuoco e col calore mutando a volte nel contrario certi grandi piaceri, talora <provocando> <l'effetto> contrario nelle parti interne rispetto alle esterne, si procurano dolori commisti a piaceri, nella misura in cui o l'una o l'altra <delle due sensazioni> prevalga, col diffondere violentemente ciò ch'era congregato o confondere ciò ch'era disgregato — <di' pure> che <siffatte sensazioni> pongono <sempre> insieme dolori accanto a piaceri[43].

Pro. Verissimo.

So. Cosicché, quando in tutti questi casi si mescoli una parte maggiore di piacere, il dolore che vi si sommischia eccita <nel paziente> un solletico ed una lieve irritazione; mentre d'altro lato, il piacere, infusovi in misura molto maggiore, ne contrae <le membra>, e talvolta lo costringe <perfino> a sobbalzare; e, provocando in lui colori di ogni sorta e atteggiamenti d'ogni sorta e aneliti d'ogni sorta, lo mette in uno stato di completa incoscienza e lo costringe a gridare come un folle?

Pro. Purtroppo.

So. E fa sì, amico mio, che egli stes-

so dica di sé ed altri di lui, che, godendo di tali piaceri, quasi se ne sente morire, e di essi va sempre per ogni via in traccia con tanto maggior foga, quanto più è intemperante e dissennato, e li proclama i maggiori di tutti; e chi vive sempre <immerso> in essi quanto più è possibile, egli lo tiene in conto del più felice tra gli uomini.

Pro. Tu, Socrate, hai detto in maniera compiuta tutto ciò che risponde all'opinione dei più.

So. Sì, Protarco, quanto a quei piaceri che nelle passioni miste provengono dal concorso delle parti esterne ed interne del solo corpo. Ma quanto alle passioni, che l'anima prova contrarie a quelle del corpo, di dolore misto ad un tempo con piacere e di piacere con dolore, cosicché questi due <sentimenti> si confondano in un solo; queste le abbiamo precedentemente passate a rassegna, <avvertendo> che, quando uno si vuota, desidera di riempirsi; e, mentre sperando gode, sentendosi vuoto soffre. Senonché allora non le abbiamo confermate con prove; e perciò ora diciamo che, discordando l'anima dal corpo in tutti questi casi che sono innumerevoli, accade che si generi una sola mescolanza di dolore e di piacere.

Pro. C'è caso che tu abbia perfettamente ragione.

XXIX. *So.* Ancora, dunque, di queste mescolanze di dolore e di piacere non ce ne rimane che una.

Pro. E quale vuoi dire?

So Quella commistione che abbiamo detto avere spesso luogo nell'anima sola.

Pro. E che cosa poi ne diciamo?

So. L'ira, la paura, il desiderio, la tristezza, l'amore, la gelosia, l'invidia e tutte le altre passioni di questo genere non le poni tu forse come dolori di sola l'anima?

Pro. Io sì.

So. Ebbene questi non li troveremo noi pieni di piaceri inesprimibili? O <a proposito, per esempio, dell'ira> dobbiamo ricordarci di que' versi <d'Omero in cui dice che essa>

spinge anche il saggio al furore
ed è più dolce assai del miele stillante da' favi [44];

e dei piaceri che nelle lamentazioni e nei desidèri son mescolati col dolore?

Pro. Oh! no; ma così, e non altrimenti accade che si generino queste passioni.

So. E gli spettacoli tragici, quando la gente gode e piange ad un tempo, te li ricordi?

Pro. E come no?

So. E quanto alla disposizione d'animo nelle rappresentazioni comiche, sai tu che anche in questa c'è una mescolanza di dolore e di piacere?

Pro. Non riesco a vederlo chiaro.

So. Senza dubbio, Protarco, non è agevole intendere il sentimento che in questo caso si prova volta per volta.

Pro. No davvero, come pare a me.

So. Tuttavia cerchiamo pure di comprenderlo tanto meglio, quanto più è oscuro, affinché ci sia possibile anche in altri casi di scoprire più facilmente in che consista questa mescolanza di dolore e di piacere.

Pro Di' pure, ti prego.

So. Orbene, questo nome, pronunciato or ora, l'invidia, lo porrai tu come un dolore dell'anima; o come?

Pro. Così.

So. Ma tuttavia l'invidioso è chiaro che si compiace pei mali del prossimo.

Pro. E come!

So. E male è certo l'ignoranza, e quell'abito dell'anima che chiamiamo di fatuità.

Pro. Senza dubbio.

So. Posto ciò, vedi qual è la natura del ridicolo.

Pro. Non hai che a dirmelo.

So. Esso è in sostanza una certa perversità che prende nome da un certo abito <dell'anima>; e di tutta quanta la perversità è poi la parte che forma il pretto contrario di ciò che è espresso nella iscrizione delfica.

Pro. Vuoi tu, Socrate, accennare al motto: « Conosci te stesso »?

So. Appunto; ed è manifesto che lo scritto direbbe il contrario, se <raccomandasse> di non conoscere per nulla se stesso.

Pro Ma certo.

So. Ebbene, Protarco, questo provati a tripartirlo.

Pro. Come dici? Giacché temo di non saperlo fare.

So. Sicché tu vuoi dire che devo ora farlo io ?

Pro. Non solo lo dico, ma te ne prego.

So. Forse che dunque di quanti ignorano se stessi non è necessario che ciascuno patisca questa passione in uno di questi tre modi?...

Pro. E quali?

So. In primo luogo rispetto al danaro, stimandosi più ricco di quel che comportino le proprie sostanze.

Pro. Molti per lo meno soffrono di codesto male.

So. E più ancora son quelli, i quali stimano se stessi più grandi e più belli e per tutti i pregi del corpo superiori agli altri a dispetto del vero.

Pro. Senza dubbio.

So. E, credo, più che moltissimi poi coloro che vivono nell'errore circa la terza specie <di pregi>, quelli dell'animo, stimando se stessi migliori per virtù, mentre non sono.

Pro. È vero purtroppo.

So. E tra le virtù non è forse circa la sapienza, che il volgo, affatto illuso di possederla, è pieno di contese e d'una bugiarda opinione di sapienza?

Pro. E come no?

So. Sicché, chi chiamasse nel suo complesso perversa codesta disposizione di animo, la chiamerebbe col suo vero nome.

Pro. Senza dubbio.

So. Però, Protarco, questa dobbiamo ancora distinguerla in due, se vogliamo, avendo dinanzi agli occhi l'invidia puerile, penetrare con lo sguardo in uno strano miscuglio di piacere e di dolore. Come dunque dividerla in due, mi dirai? Di tutti quelli, che nella loro stoltezza concepiscono di se stessi questa falsa opinione, necessariamente alcuni, come <del resto> è di tutti quanti gli uomini, avranno forza e potere, alcuni invece, credo, il contrario.

Pro. Necessariamente.

So. Distingui dunque sotto questo punto di vista; e quanti di loro, pure avendo di sé tale opinione, sono ad un tempo deboli, e, ove sieno derisi, incapaci di vendicarsi; costoro, se li chiamerai ridicoli, li chiamerai col loro vero nome. Quelli invece, che sieno capaci di vendicarsi e potenti, chiamandoli temibili e nemici, darai di loro a te stesso uno definizione esatta. Giacché l'ignoranza, quella dei potenti, è ostile e turpe, essendo essa medesima e tutte le sue immagini dannose anche al prossimo; mentre all'ignoranza, quando è debole, non è toccato in sorte tra noi che il posto e la natura delle cose ridicole.

Pro. Hai detto benissimo. Ma in questo non mi è ancora chiara la mescolanza dei piaceri e dei dolori.

So. Ebbene, cerca dunque di comprendere dapprima la natura dell'invidia.

Pro. Spiegamela.

So. Non c'è forse un dolore ingiusto, come un ingiusto piacere?

Pro. Ma certamente.

So. Sicché de' mali dei nemici non è ingiusto né invidioso il godere?

Pro. Senza dubbio.

So. Invece, vedendo i mali degli amici, c'è caso che non sia ingiusto non addolorarsene, ma goderne?

Pro. E come no?

So. E non abbiamo noi detto che la ignoranza è a tutti un male?

Pro. Precisamente.

So. E dunque la falsa opinione, che i nostri amici si fanno della loro sapienza, della loro belleza e delle altre qualità, a cui abbiamo or ora accennato, dicendo che si generano in tre modi e sono ridicole sempre che deboli, ma odiose sempre che forti; <affermeremo> o non affermeremo, come ho detto testé, che quest'abito d'animo degli amici, qualora sia tale da non nuocere ad altri, è ridicolo?

Pro Sicuro.

So. E non ammettiamo forse che sia male, dacché è ignoranza?

Pro. Nessun dubbio.

So. E godiamo o ci addoloriamo, quando ne ridiamo?

Pro. Evidentemente godiamo.

So. E godere dei mali degli amici non è effetto d'invidia?

Pro. Necessariamente.

So. Sicché la conseguenza di questo

ragionamento è che, ridendo dei nostri amici ridicoli, noi, mescolando piacere con invidia, mescoliamo il piacere col dolore. Giacché s'è già da un pezzo convenuto tra noi che l'invidia è dolore dell'anima, mentre il ridere è piacere; e che in questi casi nasce ad un tempo così l'un <sentimento> come l'altro.

Pro. È vero.

So. E questo ragionamento d'ora ci lascia altresì intendere che nelle lamentazioni e nelle tragedie <e nelle commedie>, non soltanto nelle rappresentazioni drammatiche, ma anche in tutta quanta la tragedia e la commedia della vita, come in altri casi infiniti, dolori e piaceri si mescolano ad un tempo insieme.

Pro. È impossibile non convenirne, Socrate, quand'anche si volesse ad ogni costo sostenere il contrario.

XXX. *So.* E noi avevamo appunto dinanzi agli occhi l'ira, il desiderio, il cordoglio, la paura, l'amore, la gelosia, l'invidia e tante altre passioni simili, nelle quali dicevamo che avremmo trovato commisti insieme i due sentimenti, or ora enunciati più volte. Non è così?

Pro. Certo.

So. E così vediamo che pel cordoglio, per l'invidia, per l'ira questa dimostrazione è riuscita compiuta?

Pro. E come non vederlo?

So. E non sono molte ancora le passioni che rimangono?

Pro. Senza dubbio.

So. Orbene, perché mai soprattutto supponi ch'io t'abbia mostrato la mescolanza <che si verifica> nella commedia? Non forse a fin di persuaderti come sia facile dimostrare una tale mescolanza anche nelle paure, negli amori, e nelle altre passioni; sicché tu, afferrato questo <concetto>, mi avresti dispensato dal dovermi trattenere più a lungo nel ragionarne, ma ti saresti senz'altro convinto che e il corpo senza l'anima, e l'anima senza il corpo, e l'una e l'altro insieme, nelle loro passioni sono pieni di piacere commisto a dolori? Ed ora dunque dimmi se intendi di lasciarmi libero, o mi tratterrai qui fino a mezzanotte. Per me credo che, quando avrò aggiunto appena qualche altra osservazione, potrò ottenere da te il permesso d'andarmene. Di tutte queste cose poi m'impegno a renderti conto domani; per ora desidero di affrettarmi verso ciò che resta <ad aggiungere> per la decisione che Filebo c'impone.

Pro. Hai detto bene, Socrate; ma quanto rimane, esponicelo a piacer tuo.

XXXI. *So.* Com'è naturale dunque, dopo i piaceri misti è in certo modo necessario che si passi, credo, ai non misti.

Pro. Benissimo.

So. Or dunque mi sforzerò d'indicarli a noi per un'altra via. Poiché a quelli i quali affermano che tutti i piaceri non sono che pausa ne' dolori, io non do molta retta, ma, come dicevo[45], mi valgo di loro quali testimoni <per provare> che ci sono certi piaceri che paiono senza essere per nulla tali, ed altri che ci appaiono ad un tempo grandi e molti, mentre invece sono impastati insieme di dolori e di riposi dalle maggiori sofferenze, in rapporto con disturbi del corpo e dell'anima.

Pro. Ma, Socrate, quali sono poi i piaceri, che si possono con ragione ritener veri?

So. Quelli che provengono dai bei colori e dalle belle figure, come dalla maggior parte degli odori e dei suoni e da tutte quelle cose, di cui la mancanza ci riesce inavvertita e scevra di dolore; laddove la loro presenza è avvertita e ci riempie di piacere [scevro di dolore].

Pro. Ma codesto poi, Socrate, come lo intendiamo?

So. Senza dubbio a prima vista non è chiaro ciò che voglio dire; devo perciò ingegnarmi di chiarirlo. Per bellezza di figure io non mi propongo ora d'indicare quella che i più possono supporre, quella, <per esempio>, d'esseri viventi o quella di certi dipinti; ma accenno, dice il discorso[46], a qualcosa di rettilineo e di circolare e alle figure piane e solide, che se ne generano per mezzo de' tornii e dei regoli e delle squadre, se m'intendi. E queste non dico che sieno belle relativamente ad alcunché, come altre cose, ma che da natura sono di per se

medesime sempre belle ed hanno in sé certi piaceri propri che non hanno punto a che fare coi piaceri <prodotti> dai solletichi. Ma intendiamo poi che anche certi colori hanno questo carattere [di bellezza e di piacere]; o come?

Pro. Io, Socrate, mi sforzo <d'intendere>; ma tu pure sforzati di parlare ancor più chiaramente.

So. E così dico che tra' suoni quelli dolci e limpidi e atti a produrre una melodia pura son belli, non già rispetto ad altro, ma essi di per sé, e che li seguono de' piaceri connaturali ad essi.

Pro. Difatti anche questo è vero.

So. Il genere poi de' piaceri <provenienti> dagli odori è in verità meno divino di questi; senonché il non esservi mescolati necessariamente de' dolori, comunque e dovunque ciò si verifichi; questo io lo considero come tutto <un genere> contrapposto a quelli. Ma, se intendi, queste sono già due specie di quelli che chiamiamo piaceri.

Pro. Intendo.

So. Or dunque, ad essi aggiungiamo ancora i piaceri <che ci provengono> dalle cognizioni, purché ci paia che non importino una sete d'apprendere, e per questa sete d'apprendere non diventino addirittura de' dolori.

Pro. Pare anche a me così.

So. E che poi? Ove a coloro che si sieno riempiti di cognizioni, capiti più tardi di perderne per dimenticanza, vedi tu de' dolori in questa perdita?

Pro. Per natura no, ma bensì per riflessione, quando uno, sentendosene privo, se ne addolori perché ne senta il bisogno.

So. Ma ora, caro, noi indaghiamo soltanto le affezioni naturali in loro medesime, a prescindere da ogni riflessione.

Pro. In questo caso tu dici la verità, che delle cognizioni in noi la dimenticanza se ne generi sempre senza dolore.

So. Questi piaceri, dunque, dell'apprendere bisogna dirli schietti di qualsiasi mescolanza di dolori e <propri>, non già de' più tra gli uomini, ma di ben pochi addirittura.

Pro. E come negarlo?

XXXII. *So.* Orbene, poiché abbiamo convenientemente distinti e separati i piaceri puri e quelli che a ragione potrebbero dirsi impuri, aggiungiamo col ragionamento ai piaceri intensi la dismisura e, per contrario, a quegli altri la misura; e <i primi>, che a lor volta <accolgono> il grande e l'intenso, e più o meno spesso divengono tali, poniamoli in quel genere illimitato, che or meno or più penetra attraverso il corpo e l'anima; e quelli che non son tali, <nel genere> dei misurati[47].

Pro. Dici benissimo, Socrate.

So. E così oltre a ciò bisogna in seguito esaminarne anche questo...

Pro. Che cosa?

So Che cosa mai convien dire che sia più prossima al vero? il puro e sincero o l'intenso e il molto e il grande e l'eccessivo?

Pro. E perché, Socrate, me ne domandi?

So. <Perché>, Protarco, nello scrutinare il piacere e la cognizione, non voglio trascurar nulla di ciò che in ciascun di loro possa esservi di puro e d'impuro, affinché l'uno e l'altra, presentandosi al giudizio nella sua purezza, a me e a te e a tutti costoro renda più agevole il giudicarne.

Pro. Giustissimo.

So. Orsù dunque, per tutti quanti i generi che diciamo puri, regoliamoci così: prescegliamone dapprima uno qualunque e sottoponiamolo ad esame.

Pro. E quale dobbiamo prescegliere?

So. Consideriamo, se vuoi, innanzi tutto il genere bianchezza.

Pro. Volentieri.

So. Ebbene, come e in che per noi consiste la purezza del bianco? Nell'esser forse grandissimo e copiosissimo o nell'essere schiettissimo <e tale> che non v'inerisca nessun'altra particella di nessun colore?

Pro. È chiaro: nell'esser sincero in massimo grado.

So. Perfettamente. E così dunque, Protarco, non riterremo noi questo come il più vero e perciò ad un tempo il più bello tra tutti i bianchi, e non già quello che sia il più copioso e il più grande?

Pro. Giustissimo.

So. Un piccolo e puro bianco se lo diciamo e più bianco ad un tempo e più bello e più vero d'un bianco copioso sì, ma men puro, diremo dunque cosa in tutto e per tutto esatta.

Pro. Esattissima, certo.

So. E che poi? Non avremo quindi bisogno di molti esempi dello stesso genere in questo nostro ragionamento circa il piacere, ma ci basta quest'uno per intendere che, dunque, anche ogni piacere, <per quanto> piccolo e poco, <purché> puro di dolore, debba riuscire più piacevole e più vero e più bello d'uno grande e copioso.

Pro. Proprio così; codesto esempio ci basta.

So. E che penseremo poi su questo altro punto? Circa il piacere non abbiamo forse udito che è sempre <in via di> generazione, e che essenza di piacere non c'è mai? Giacché non mancano uomini d'arguto ingegno che tentano di dimostrarci questa tesi, e noi dobbiamo esserne loro grati[48].

Pro. O come?

So. È quello appunto di cui verrò a capo interrogandoti, mio caro Protarco.

Pro. Di' dunque ed interroga pure.

XXXIII. *So.* Ci sono intanto due generi di cose, l'uno che è di per sé, l'altro che sempre tende ad altro[49].

Pro. Come e quali dici tu che questi due <generi> sieno?

So L'uno sempre di sua natura nobilissimo, l'altro subordinato ad esso.

Pro. Parla ancor più chiaro.

So. Giovanetti belli e buoni noi, credo, ne abbiamo veduti, come ad un tempo anche certi loro amanti d'animo virile[50].

Pro. Ma certo.

So. Ebbene, cerca altre coppie simili a questa in tutto il campo dell'essere.

Pro. Devo chiederlo ancora la terza volta? Di' più chiaro ciò che vuoi dire, Socrate.

So. Nulla di complicato, Protarco; ma gli è il discorso che si prende gioco di noi, e dice che, tra le cose che sono, l'una è sempre a causa di qualche altra, l'altra quella a causa della quale ogni volta si genera ciò che sempre si genera a causa di alcunché d'altro.

Pro. A stento credo d'averlo compreso dopo che è stato ripetuto più volte.

So. Forse, figliuolo mio, lo comprenderemo meglio a misura che procederà il nostro ragionamento.

Pro. È probabile.

So Ed ora su, prendiamo quest'altra coppia.

Pro. Quale?

So. <Quella di cui un termine> è la generazione di tutte le cose, un altro, e diverso, l'essenza.

Pro. Ti ammetto che questi generi sieno due: essenza e generazione.

So. Benone. E così quale di questi due diciamo che sia a causa dell'altro: la generazione a causa dell'essenza o l'essenza a causa della generazione?

Pro. Se quello, che si chiama essenza, sia ciò che è a causa della generazione, è questo forse ciò che ora mi chiedi?

So. Evidentemente.

Pro. In nome degli dei, non mi domandi tu suppergiù questo?: « Dimmi, Protarco: affermi tu che l'arte di costruir navi serva a darci delle navi, o le navi a darci l'arte di costruirle », e così via dicendo in cose simili?

So. È proprio questo che chiedo, Protarco.

Pro. E perché non hai risposto da te a te stesso, Socrate?

So. Non c'è ragione per non farlo; ma prendi però anche tu parte al ragionamento.

Pro. Volentierissimo.

So. Ora io dico che i farmachi e tutti gli strumenti e ogni sorta di materiali sono a portata di tutti per generare <qualche cosa>; e questa o quella generazione ha luogo a causa di questa o di quell'essenza; e tutta la generazione poi nel suo complesso a causa di tutta l'essenza nel suo complesso.

Pro. È chiarissimo.

So. Il piacere dunque, poiché è generazione, non può aver luogo che a causa d'una qualche essenza.

Pro. Che dubbio c'è?

So. E però quello, a causa del quale sempre si genera ciò che a causa di qual-

che altra cosa si genera, va posto nel campo del bene; mentre quello che si genera a causa d'un'altra cosa, mio ottimo amico, va posto in un <campo> diverso.

Pro. È affatto necessario.

So. Forse che dunque, poiché il piacere è generazione, ponendolo in un campo diverso dal bene, lo porremo nel posto che gli spetta?

Pro. Proprio <nel posto che gli spetta>.

So. Sicché, come ho detto a principio di questa indagine, bisogna esser grati a chi circa il piacere ci significa che esso, certo, si generi, ma non sia né punto né poco; giacché è manifesto che costui si ride di coloro i quali affermano che il piacere è il bene.

Pro. Senza dubbio.

So. E costui anche, quando gli capita, si riderà di coloro che pongono il fine < della vita > in cose che si generano.

Pro. Ma come e di chi intendi parlare?

So. Di tutti quelli che, sodisfacendo alla fame, alla sete e a tutte le altre passioni siffatte, a cui sodisfano delle cose che si generano; godono di questa sorta di cose, ritenendola piacere, e affermano che non vorrebbero vivere, se non avessero e sete e fame e non patissero tutte quelle altre passioni dello stesso genere, quante se ne possono citare.

Pro. Ne hanno per lo meno l'aria.

So. Ebbene, al generarsi non affermeremo noi tutti che è contrario il corrompersi?

Pro. Per forza.

So. Chi pertanto s'eleggesse questo, s'eleggerebbe la corruzione e la generazione, non già quel terzo genere di vita, quello in cui non aveva luogo né il godere né il sentir dolore, ma sibbene l'intendere quanto più puramente è possibile.

Pro. È, pare, un grande assurdo, Socrate, quello a cui si riesce, ove uno ci ponga il piacere come bene.

So. Grande, certo; poiché anche per quest'altra via dobbiamo dirne <lo stesso>...

Pro. Per quale?

So. Come non è assurdo che non ci sia nulla di buono, nulla di bello né nei corpi né in nessun'altra cosa, fuorché nell'anima, e in questa <sia tale> soltanto il piacere; mentre, invece, la fortezza o la saggezza o l'intelletto o qualsiasi altro di quanti beni sono toccati in sorte all'anima, nessuno di questi sia tale? Ed oltre a ciò, essere per giunta costretti ad affermare che colui che non goda, ma senta dolore, è malvagio allorché sente dolore, quand'anche sia il miglior uomo del mondo; e che invece colui che gode, di quanto più goda, allorché gode, di tanto più ecceda in virtù?

Pro. Tutto ciò, Socrate, è quel che può esserci di più assurdo.

XXXIV. *So.* Badiamo però <di non meritare l'accusa> d'esserci fermati lungamente ad esaminare per ogni verso il piacere ed aver l'aria di risparmiar poi con ogni cura la mente e la cognizione; anzi tastiamole dappertutto bravamente, se mai abbiano alcunché di guasto; per modo che, visto ciò che in esse c'è di sua natura purissimo, ce ne valiamo pel giudizio comune di quelle parti che e in esse e nel piacere sieno le più vere.

Pro. Perfettamente.

So. Orbene, della scienza che s'impara c'è, credo, due rami, di cui l'uno ha per oggetto i mestieri, l'altro l'educazione <dell'anima> e il nutrimento <del corpo>. O come?

Pro. Così.

So. E, quanto alle arti manuali, riflettiamo dapprima, se l'una parte di esse non sia più affine alla scienza, e l'altra meno, e se non sia da ritener quella come purissima, e questa come men pura.

Pro. Conviene certo.

So. E però delle singole arti bisogna prendere a parte quelle che fanno da guida?

Pro. Quali e come?

So. Se, per esempio, da tutte le arti si separassero quelle del numerare, del misurare e del pesare; ben poco, per così dire, sarebbe ciò che sopravanza di ciascuna.

Pro. Ben poco, certo.

So. Non sopravanzerebbe dopo ciò che

congetturare ed esercitare i propri sensi con l'esperienza e con una certa pratica, valendoci di quelle risorse della <facoltà> opinativa, che molti chiamano arti, quando abbiano acquistato la loro forza per via di studio e di pratica.

Pro. Ciò che dici è davvero innegabile.

So. E così a preferenza di tutte ne è piena, credo, la musica, che regola i suoi accordi non per mezzo di misura, ma solo per via di congetture <fondate> sulla pratica; e tutta intera poi la citaristica[51], che, congetturando, cerca di cogliere la misura di ciascuna corda vibrante; cosicché ha in sé mescolato molto di non chiaro e poco di sicuro.

Pro. Verissimo.

So. E del pari la medicina e l'agricoltura e la nautica e la strategia noi le troveremo così fatte.

Pro. Proprio così.

So. La tectonica invece, che usa di moltissime misure e strumenti, che le danno una grande precisione, ci si presenta, credo, come più tecnica della maggior parte delle scienze.

Pro. E in che mai?

So. Nella costruzione delle navi come degli edifici, nonché in molti altri lavori di falegnameria. Giacché, credo, la si serve e del regolo e del tornio e del compasso e del filo a piombo e d'uno strettoio abilmente costruito.

Pro. Quel che dici, Socrate, è perfettamente esatto.

So. Ebbene, distinguiamo in due specie queste cosiddette arti, le une, a somiglianza della musica, aventi minor precisione nelle loro opere, le altre, a somiglianza della tectonica, maggiore.

Pro Ammettiamolo.

So. E <poniamo> che tra queste le più precise sieno quelle arti che poc'anzi abbiamo enunciate per prime.

Pro. Vuoi alludere, mi pare, all'arte del numerare e a quante altre insieme con questa hai poc'anzi indicate.

So. Per l'appunto. Ma, Protarco, non s'ha poi da dire che a loro volta anche queste sono duplici; o come?

Pro. E quali mai dici che sono?

So. Dell'arte del numerare, in primo luogo, non dici tu che ce ne sia una, quella dei più, ed un'altra, quella invece dei filosofanti?

Pro. Ma qual è la differenza, per cui l'una si distingue dall'altra?

So. Non è piccola, Protarco. Giacché, mentre taluni di coloro, che si occupano di numeri, annoverano insieme unità disuguali come, per esempio, due eserciti e due buoi; e due sono per loro così i più piccoli come i più grandi oggetti; <i filosofi> non possono aderire ad essi, se non si ponga un'unità che non differisca punto da ciascuna delle altre unità, infinite di numero.

Pro. Tu avverti assai giustamente che c'è una non piccola differenza tra quelli che si occupano di numeri; sicché hai ben ragione di dire che ci sono due arti <diverse di numerare>.

So. E che poi? L'arte del calcolare e del misurare in uso nella tectonica e nel commercio, e quella della geometria scientifica e dei calcoli scientifici diremo noi che ciascuna di esse costituisca un'arte sola o porremo che <ciascuna> si distingue in due?

Pro. Attenendomi a ciò che s'è detto, io per me ritengo che ciascuna di esse si distingua in due.

So. E giustamente. Ma perché poi abbiamo addotto questi esempi, sei tu capace d'intenderlo?

Pro. Forse; ma tuttavia vorrei che tu stesso mi chiarissi ciò che ora mi hai domandato.

So. Ebbene, a me pare che ora questo discorso, non altrimenti di quando lo abbiamo cominciato, si proponga una ricerca corrispondente a quella dei piaceri, indagando se ci sia una scienza più pura d'un'altra, come un piacere più puro d'un altro.

Pro. È chiarissimo che perciò appunto <il discorso> ha preso a trattarne.

XXXV. *So.* E che? Non ha esso già prima trovato[52] che le arti, occupandosi l'una d'un oggetto, l'altra d'un altro, sono più o meno esatte l'una dell'altra?

Pro. Senza dubbio.

So. Ed ora poi, dopo di aver chiamato una qualunque di codeste arti con un solo nome, e averci indotti nell'opinione che sia unica; non ci ridomanda ancora,

visto che son due, se quel tanto di chiaro e di puro che è in loro si trovi più precisamente nell'arte dei filosofanti o in quella dei non filosofanti?

Pro. Sì, mi pare che ci domandi proprio questo.

So. E così, Protarco, che risposta gli diamo?

Pro. Oh!, Socrate, siamo pur giunti ad una distinzione delle scienze, quanto a precisione, meravigliosa.

So. Sicché, gli risponderemo più facilmente?

Pro. E come no? E gli si risponda pure, che quelle arti <che fanno da guida> superano di gran lunga le altre, e di queste medesime quelle, di cui si valgono nelle ricerche i veri filosofi, non è a dire di quanto sieno superiori per esattezza e verità nelle misure e nei numeri.

So. Si dica pure a modo tuo; e, affidandoci a te, risponderemo con animo tranquillo a codesti abilissimi stiracchiatori di discorsi... [53].

Pro. Che cosa?

So. Che ci sono due arti di numerare e due di misurare ed altre molte attinenti a queste, le quali presentano una duplicità siffatta, sebbene abbiano in comune un solo nome.

Pro. Diamo pure, se Dio ci aiuti, codesta risposta e a costoro che tu chiami abilissimi, Socrate.

So. E diciamo dunque che queste scienze sono le più esatte?

Pro. Niun dubbio.

So. Ma, Protarco, la dialettica ci rinnegherebbe, se di fronte ad essa dessimo la preferenza a qualche altra.

Pro. E sotto codesto nome che scienza poi bisogna intendere?

So. Evidentemente ognuno è in grado di conoscere <quale è> quella di cui ora si discorre. Giacché la scienza, che ha per oggetto l'ente e ciò che realmente è ed è di sua natura sempre identico; questa io credo che quanti hanno senno, e sia pur poco, debbano ritenerla per la più vera di gran lunga tra tutte. E tu, Protarco, che ne pensi? Come ne decideresti?

Pro. Per me, Socrate, ho assai spesso udito da Gorgia [54] che l'arte di persuadere prevalga su tutte le altre, perché può assoggettarsi tutte le cose di loro buon grado e non per forza; ed è perciò la migliore di gran lunga tra tutte le arti. Sicché ora non mi sento l'animo di prender p a r t i t o né contro te né contro lui.

So. Di prender le a r m i credo che volevi dire, ma te ne sei astenuto per vergogna.

Pro. E sia pure come ti piace.

So. E che colpa n'ho io, se non hai colto il mio pensiero?

Pro. E quale?

So. Io, mio caro Protarco, non t'ho chiesto già questo: quale arte o quale scienza sovrasti a tutte le altre per essere la maggiore, la migliore e la più giovevole a noi; ma quale sia mai quella che indaga ciò che v'ha di più sicuro, di più esatto, di più vero, per piccola e poco vantaggiosa che sia; ecco quello che ora cerchiamo. Ma vedi — ché non t'esporrai nemmeno al risentimento di Gorgia, e puoi pur concedergli che la sua arte la vinca su tutte per l'utile <che ne deriva> agli uomini... Però circa la disciplina a cui io or ora accennavo, come prima dicevo del bianco che, quand'anche piccolo purché sia puro, prevale sul molto che non sia puro, appunto per essere il bianco più vero tra tutti; e così ora, dopo d'averci ben ripensato e d'averne discusso a sufficienza, senza guardare né a taluni vantaggi <materiali> delle scienze né alla rinomanza <che procurano>, ma <unicamente considerando> se c'è qualche facoltà dell'anima nostra <che ci porti> ad amare il vero e a tentare ogni via per conoscerlo; dopo d'averla esplorata, diciamo se c'è lecito d'affermare che soprattutto questa <facoltà dialettica>, secondo ogni verosimiglianza, possiede la purezza della mente e dell'intelligenza, o si debba cercarne qualche altra diversa e di maggior valore.

Pro. Ma ci rifletto, e credo sia difficile ammettere che qualche altra o scienza o arte s'attenga alla verità più della dialettica.

So. Ebbene, hai forse detto quello che

ora dici, perché hai in mente suppergiù questo: che la maggior parte delle arti e quanti si travagliano intorno alle cose sensibili, si valgono a preferenza di opinioni e ricercano premurosamente ciò che forma oggetto d'opinione? E se pur c'è chi pensi di rivolgere le sue investigazioni alla natura, sai bene che son le cose di questo mondo — e come si generò e come patisce e come opera — quelle ch'egli investiga per tutta la vita. Possiamo dir così, o come?

Pro. Così.

So. Sicché non è già intorno a ciò che sempre è, ma intorno a ciò che si genera e sarà e fu generato, che un uomo simile ha impreso a travagliarsi?

Pro. Verissimo.

So. E possiamo forse affermare che alla stregua della verità più esatta ci sia qualcosa che si conosca sicuramente tra quelle che nell'identico modo non furono mai né saranno né sono al presente?

Pro. E come?

So. E però in cose, che non posseggono nessuna qualsiasi saldezza, come mai ci sarebbe possibile d'imbatterci in alcunché di saldo?

Pro. In nessun modo, credo.

So. E per conseguenza su codeste cose non c'è né intelletto né scienza che possegga ciò che è sommamente vero.

Pro. Non è da ammetterlo.

XXXVI. *So.* Cosicché e a te e a me e a Gorgia e a Filebo ci convien dire senz'altro addio, ed attestare col nostro discorso quanto segue...

Pro. E cioè?

So. Che per noi il saldo, il puro, il vero e ciò che diciamo lo schietto, o è privilegio di quelle cose che sono sempre nell'identico modo, non punto mescolate <d'impurità>, o di quelle che sono soprattutto congeneri ad esse; e tutte le altre si devono dire di secondo ordine ed inferiori.

Pro. È verissimo.

So. Ora, i più bei nomi per siffatte cose non è forse sommamente giusto attribuirli proprio alle cose più belle?

Pro. È naturale.

So. E così mente ed intelligenza non sono forse i nomi più degni d'onore fra tutti?

Pro. Sì.

So. E però, attribuendoli ai concetti di ciò che realmente è, poiché calzano loro a capello, bisognerà convenire che sieno posti giustamente.

Pro. Senza dubbio.

So. E certo i nomi, che io allora ho presentati al giudizio, non sono altri che questi.

Pro. E come no, Socrate?

So. E sta bene. Ora, se dell'intelligenza e del piacere ci si dicesse che a noi, come ad artefici, esse ci stanno dinanzi a guisa di due materie da mescolare tra loro per fare da esse o in esse qualche lavoro; il paragone, credo, tornerebbe a meraviglia.

Pro. Certamente.

So. E dopo ciò non dobbiamo tentare di mescolarle?

Pro. Perché no?

So. E dunque non sarebbe più giusto che in precedenza dicessimo e rammentassimo a noi stessi questo?

Pro. Che cosa?

So. Ciò che abbiamo ricordato anche prima. E pare sia il caso del proverbio: su ciò che ci si presenta come bello[55] bisogna tornare col discorso e due e tre volte.

Pro. Sicuro.

So. Orsù, in nome di Zeus; giacché a un dipresso è questo, credo, ciò che s'è detto fin da principio...

Pro. Che cosa?

So. Filebo afferma che il piacere è la retta mira per tutti i viventi, e tutti devono proporselo; e, per giunta, che questo appunto è anche il bene per tutti; e i due nomi buono e piacevole sono giustamente posti ad una cosa sola e ad una sola natura. Socrate per contrario afferma che non si tratta d'una sola cosa, ma che, come son due i nomi, due sono le cose; che il buono ed il piacevole hanno natura differente tra loro, e che della sorte del bene, più che il piacere, sia partecipe l'intelligenza. Non è e non era questo ciò che allora si diceva, Protarco?

Pro. Ma senza dubbio.

So. Sicché e allora ed ora noi possiamo esser d'accordo su questo punto?...

Pro. E quale?

So. Che la natura del bene prevalga sulle altre in ciò ...

Pro. Vale a dire?

So. Che quello tra' viventi, in cui essa perennemente e compiutamente si trovasse, non avrebbe mai più bisogno di nessun'altra cosa, ma possederebbe ciò che è bastevole, nel modo più perfetto. Non è così?

Pro. Così, certo.

So. Orbene, noi col discorso non ci siamo sforzati di porre, ciascuno separatamente da sé nella vita de' singoli, il piacere non misto d'intelligenza e l'intelligenza che allo stesso modo non possegga nemmeno la minima parte di piacere?

Pro. Proprio così.

So. E c'è parso allora forse che o l'una o l'altro potesse riuscire bastevole per chi si sia?

Pro. E come <sarebbe stato possibile>?

XXXVII. *So.* Che se allora s'è punto fuorviato, ora chiunque, ponendo sotto la stessa idea la memoria, l'intelligenza, la scienza e l'opinione vera, ed esaminandole, torni sul nostro discorso, e ci corregga e ci dica se senza di esse qualsiasi uomo al mondo ammetterebbe che in sé fosse o anche si generasse una cosa qualunque, nonché il piacere, per quanto abbondante ed intenso, ov'egli né veramente opinasse di godere, né per nulla conoscesse qual passione mai abbia patito, né, daccapo, serbasse il ricordo di questa passione neppure per un qualsiasi minimo tempo. Ed altrettanto dica anche dell'intelligenza: se c'è chi senza punto di piacere, per brevissimo che fosse, si contenterebbe d'avere intelligenza, piuttosto che con qualche piacere; o tutti i piaceri senza intelligenza, piuttosto che con qualche intelligenza.

Pro. Oh! non c'è di sicuro, Socrate; ma non occorre davvero domandare parecchie volte queste medesime cose.

So. Cosicché il <bene> perfetto, il <bene> che tutti presoeglierebbero, il bene in tutto e per tutto <tale>, non sarà né l'uno né l'altro di questi?

Pro. E come sarebbe possibile?

So. Il bene dunque si deve coglierlo o chiaramente per sé o in qualcuna delle sue forme, affinché s'abbia, come dicevamo, a chi attribuire il secondo premio.

Pro. Giustissimo ciò che dici.

So. Sicché abbiamo imbroccato una certa via che mena al bene?

Pro. E quale?

So. Se uno, supponiamo, andando in cerca d'una persona, ne appurasse ben bene prima la casa dove abita, avrebbe certo un mezzo eccellente per trovarla.

Pro. Niun dubbio.

So. Ed ora, come anche da principio, un ragionamento ci ha avvertito di non cercare il bene nella vita immista, ma nella mista.

Pro. Per l'appunto.

So. Ed è perciò maggiore la speranza che ciò che si cerca ci apparisca più chiaro nella vita mescolata bene che in quella non <mescolata> così?

Pro. E molto maggiore.

So. E allora, Protarco, preghiamo gli dei e procediamo alla commistione, sia che Dioniso sia che Efesto sia che un altro qualunque degli dei abbia sortito l'onore di <presiedere a> questa mescolanza.

Pro. Ma sicuro.

So. E appunto a noi, come a de' coppieri, ci stanno dinanzi le fonti — c'è chi potrebbe paragonare a miele quella del piacere, e quella invece della intelligenza, sobria e senz'ombra di vino, a una fonte d'acqua austera e salubre — e queste noi dobbiamo premurosamente adoperarci a mescolarle insieme nel miglior modo possibile.

Pro E come no?

So. Ebbene, Protarco, dapprima: se mescolassimo tutto il piacere con tutta l'intelligenza, forse che otterremmo lo scopo nel miglior modo possibile?

Pro. Può darsi.

So. Ma non è sicuro. Sicché circa la via, per la quale sia meno pericoloso mescolarle, pare a me di poter manifestare una mia opinione.

Pro. Dimmi qual è.

So. Non c'era in noi, a parer nostro, e un piacere più vero d'un altro, e così anche un'arte più esatta d'un'altra?

Pro. Come no?

So. E, del pari, una scienza differente da un'altra; perché, mentre l'una riguarda ciò che si genera e si corrompe, l'altra contempla ciò che né si genera né si corrompe, ma è sempre identico a sé e nell'identico modo. E questa noi, mirando al vero, l'abbiamo ritenuta più vera di quella.

Pro. E certo a buon diritto.

So. O dunque <che ti parrebbe>, se, mescolate dapprima insieme le verissime tra le porzioni dell'uno e dell'altra, vedessimo se, così contemperate, queste sieno sufficienti ad effettuare e darci quella vita desiderabilissima tra tutte; o avremmo bisogno di qualche altra cosa e di porzioni <che non fossero> tali?

Pro. A me almeno pare che sia da far così.

XXXVIII. *So.* Poniamo dunque che ci sia un uomo che intenda ciò che è la giustizia in sé e ne ragioni in modo conforme al suo intendimento, e altresì penetri con la mente in ogni altra delle cose che sono ...

Pro. Poniamo che ci sia.

So. Forse che costui avrebbe scienza sufficiente, ove sapesse render conto del circolo e della sfera divina di per sé, ma ignorasse questa sfera umana e questi nostri circoli, e nella costruzione d'un edifizio e in altre opere si servisse di quei canoni <divini> e di quei circoli?

Pro. Una condizione ridicola, Socrate, possiamo dirlo, sarebbe la nostra, se non disponessimo che di quelle scienze soltanto.

So. Come dici? che bisogna forse gittarvi dentro ad un tempo e commischiarvi anche la non sicura e nemmen pura arte del regolo e del circolo falso?

Pro. Necessariamente, se per lo meno ogni volta si vuol trovare la via di casa.

So. E <mescolarvi> forse anche la musica, di cui dicevamo poc'anzi [56] che, piena, <com'è>, di congettura e d'imitazione, manca di purezza?

Pro. A me per lo meno par necessario, se la nostra vita dev'essere, a ogni modo, vita.

So. Sicché tu vuoi che io, come un portinaio premuto a travolto da una calca, <mi dia per> vinto, e, spalancate le porte, lasci irrompere tutte le scienze e mescolarsi insieme con la scienza pura anche quella che difetta alquanto di purezza?

Pro. Difatti, Socrate, per me non vedo che danno avrebbe ad apprendere tutte le altre scienze chi ne possedesse le principali.

So. Lascerò dunque che <queste correnti> tutte irrompano nel seno di quella omerica ed assai poetica convalle [57].

Pro. Ma senza dubbio.

XXXIX. *So.* E lasciamole pure affluirvi; e intanto si vada nuovamente verso la fonte de' piaceri; giacché non c'è riuscito, come ci proponevamo, di mescolare dapprima le parti vere <soltanto della scienza e del piacere>; ma per la stima in cui s'aveva tutta la scienza, <le scienze> abbiamo lasciato confluirle insieme tutte in una volta, anche prima de' piaceri.

Pro. È verissimo quello che dici.

So. Ecco dunque giunto il momento di deliberare anche circa i piaceri, se, dar loro a tutti insieme il passo o lasciarlo soltanto dapprima a quanti tra essi son veri.

Pro. È molto meglio, almeno quanto a sicurezza, lasciarlo pe' primi ai piaceri veri.

So. E gli si lasci pure. Ma che dopo ciò? Se ce n'è tra loro, come nel caso precedente, de' necessari, non si deve commischiarvi anche questi?

Pro. E perché no? I necessari certo.

So. Se poi anche, com'era e innocuo ed anzi giovevole sapere durante la vita tutte le arti, anche ora diciamo lo stesso dei piaceri: se, cioè, godere tutti i godimenti durante la vita è giovevole per noi ed innocuo a tutti; bisognerà commischiarveli tutti.

Pro. E così, come diremo noi a riguardo loro? E come ci regoleremo?

So. Non a noi, Protarco, si deve rivolgere questa domanda, ma ai piaceri medesimi ed alle cognizioni, informandoci di ciò che reciprocamente pensano di sé.

Pro. E come?

So. Amici, sia che vi si debba chiamar piaceri o con un altro nome qualunque, non preferireste voi di convivere con ogni specie di conoscenza piuttosto che a parte da essa? — E penso che necessariamente direbbero questo...

Pro Che cosa?

So. Che, come s'è detto dianzi: « Non è punto né possibile né giovevole che un qualsiasi genere schietto stia di per sé solo e diserto <da ogni altro>. Riteniamo perciò che tra tutti i generi, <esaminati> uno per uno, il più degno di coabitare con noi sia quello del conoscere e tutte le altre cose e ciascuno di noi, per quanto si può, compiutamente ».

Pro. Ed ora, diremo, avete risposto benissimo.

So. Egregiamente. Di nuovo dunque, dopo ciò, dovremo chiedere all'intelligenza ed alla mente; e: Avete voi niente bisogno de' piaceri in questa mescolanza?, diremmo dal canto nostro, interrogando la mente e l'intelligenza. E: « Di quali piaceri? », potrebbero forse dirci.

Pro. Naturalmente.

So. E noi allora continueremo il discorso a questo modo: Oltre que' veri piaceri, diremo, avete voi ancora bisogno di avere come coinquilini i piaceri più grandi e più intensi? — « E come, Socrate », potrebbero dire, « proprio quelli che portano seco mille impedimenti, turbando con la loro follia le anime in cui alberghiamo, e innanzi tutto non permettono che vi nasciamo noi, e spessissimo poi, rendendoci negligenti e proclivi a dimenticare, uccidono addirittura i figli nascenti da noi? Ma quelli che hai chiamati piaceri veri e puri, stimali come propri di noi; e oltre a questi, quelli che s'accompagnano con la buona salute e con la saviezza e quanti, divenendo seguaci della virtù tutta intera, a questa, come ad una divinità, tengon dietro per ogni via; questi piaceri mischiali pure con noi. Ma quelli invece che seguono la stoltezza ed ogni altro vizio è, credo, assurdo che li mescoli con la mente chi, avendo mirato ad ottener la più bella e la più concorde miscela e fusione possibile, vuol provarsi ad apprendervi che è mai ciò che nell'uomo come nell'universo ha natura di bene[58], e quale mai si debba divinare che ne sia l'idea in sé ». Forse che non diremo noi che queste cose ora esposte, saggiamente e in guisa degna di se medesima la mente debba risponderle e per sé e per la memoria e per la retta opinione?

Pro. Senza dubbio.

So. Ma pure è necessario anche questo, altrimenti non si potrebbe generare un bel nulla...

Pro. O che cosa?

So. Quello in cui non mescoleremo verità, non si può mai generare né mai avrebbe potuto esser generato davvero.

Pro. E, certo, come sarebbe possibile?

XL. *So.* In nessun modo. Ma se a questa miscela occorre ancora altro, ditelo tu e Filebo. Giacché a me pare che questo nostro ragionamento ci stia ora dinanzi in forma d'un ordine incorporeo capace di ben governare un corpo animato[59].

Pro. Ma sì, Socrate; di' pure che così è parso anche a me.

So. Cosicché, se diciamo di trovarci ora già sull'ingresso alla casa del bene, diremmo forse qualcosa di esatto?

Pro. A me almeno pare così.

So. Che cosa però in questa miscela sembra a noi preziosissima ad un tempo e soprattutto causa, perché una disposizione siffatta ci sia divenuta gradita a tutti? Giacché, visto ciò, dopo esamineremo se essa si trovi d'essere nell'universo più congenere e più propria del piacere o della mente.

Pro. È giusto; perché questo ci riuscirà oltremodo utile per decidere.

So. Eppure non è punto difficile vedere in ogni mescolanza la causa per cui essa, quale che sia, o è preziosissima o non val nulla.

Pro Come dici?

So. Nessuno, credo, ignora...

Pro. Che cosa?

So. Che ogni qualsiasi commistione, comunque fatta, ove non consegua misura e proporzione, di necessità manda a male e gli elementi di cui si compone e prima di tutto se stessa. Giacché, se tale, <se mal composta>, diventa non miscela, ma miscuglio, un malanno per davvero in ogni caso per quelli che si trovano di possederla.

Pro. Verissimo.

So. Ed ecco ora che l'essenza del bene ci s'è rifugiata nella natura del bello; perché certo misura giusta e proporzione accade che sieno dovunque bellezza ed eccellenza.

Pro. Senza dubbio.

So. Ma abbiamo affermato che in questa miscela debba esser commista anche la verità.

Pro. Appunto.

So. Cosicché, se non possiamo comprendere il bene con una sola idea, e noi, coltolo con le tre di bellezza, di proporzione e di verità, diciamo pure che a buon diritto <riconosciamo> queste tre come una cosa sola, che in ciò vediamo la vera causa di quanto c'è <di bene> nella miscela e che per essa, che è bene, anche la miscela diventa buona.

Pro. Giustissimamente, certo.

XLI. *So.* Sicché, Protarco, ognuno può esserci ora competente a giudicare del piacere e dell'intelligenza, quale dei due sia più congenere all'ottimo e in maggior pregio così tra gli uomini come tra gli dei.

Pro. È chiaro; tuttavia sarà meglio provarlo per via di ragionamento.

So. Ebbene, cerchiamo di giudicarne paragonando una per una quelle tre idee col piacere e con l'intelligenza; giacché dobbiamo vedere a quale de' due dovremo dichiarare più congenere ciascuna di quelle.

Pro. Tu alludi alla bellezza, alla verità ed alla proporzione?

So. Sì. Apprendi dunque dapprima alla verità, Protarco; e, presala, gitta uno sguardo su queste tre cose: mente, verità e piacere; e dopo d'averci ripensato su a lungo, rispondi a te stesso se il piacere più che la mente sia congenere alla verità.

Pro. A lungo, e perché? Giacché molto, io credo, differiscono le due cose. Il piacere difatti è ciò che v'ha di più bugiardo al mondo; e, come dice il proverbio, anche ne' piaceri amorosi, che paiono i maggiori, perfino lo spergiurare ha meritato il perdono degli dei[60], quasi che i piaceri, come de' ragazzi, non avessero nemmeno un tantino di mente; mentre la mente o è lo stesso della verità o di tutte le cose è la più simile ad essa e la più vera.

So. Or dunque, dopo ciò esamina la misura alla medesima stregua, se il piacere ne possegga più dell'intelligenza o l'intelligenza più del piacere.

Pro. E m'hai proposto così un esame altrettanto facile; perché io credo che non si possa trovar nulla al mondo che sia di sua natura più smisurato del piacere e del godimento, e più invece misurato della mente e della cognizione.

So. Hai risposto a meraviglia. Ed ora passa al terzo quesito. La mente per noi partecipa essa di bellezza più che il genere del piacere, cosicché la mente sia più bella del piacere; o è <viceversa> il contrario?

Pro. Ma, Socrate, dell'intelligenza e della mente nessuno né desto né dormendo non vide né immaginò mai in nessun luogo e in nessun modo che divenissero o fossero per essere brutte.

So. Giustamente.

Pro. Ma de' piaceri, credo, e segnatamente de' più grandi, quando vediamo che altri li goda; scorgendo che ad essi tien dietro o il ridicolo o ciò che v'ha di più brutto, non solo noi stessi ne sentiamo vergogna, ma, sottraendoli agli sguardi altrui, li occultiamo quanto più è possibile, confidando alla notte tutti quelli di simil genere, come non conveniente che la luce li vegga.

So. E così, Protarco, tu sosterrai per ogni via, e mandandolo a dire da messi e spiegandolo <da te> agli astanti, che il piacere non è acquisto <che meriti> né il primo posto e neppure il secondo; ma il primo spetti in qualche

modo alla misura, al giusto mezzo, all'opportuno e a quant'altro convien credere che contenza in sé <la natura de> l'eterno[61].

Pro. Pare, almeno da ciò che ora s'è detto.

So. E il secondo al proporzionato, al bello, al perfetto, al sufficiente ed a quant'altro c'è dello stesso genere.

Pro. Parrebbe.

So. E però, se la mia divinazione era giusta, ove al terzo posto tu metta la mente e l'intelligenza, non devierai gran fatto dal vero.

Pro. Forse.

So. E a quelli che ponemmo <come godimenti> dell'anima sola: alle scienze, cioè, alle arti ed alle opinioni che si dicono rette; a queste non assegneremo il quarto posto dopo que' tre, dacché sono congeneri al bene più del piacere?

Pro. Probabilmente.

So. E il quinto allora a quelli che abbiamo ritenuti e definiti piaceri schietti d'ogni dolore, avendoli chiamati puri <e propri> dell'anima di per sé, <de' quali però alcuni> tengon dietro alle cognizioni, altri alle sensazioni?

Pro. Forse.

So. Nella genesi sesta, dice Orfeo, l'ordin del canto cessate; e invero anche il nostro discorso va a rischio di dover cessare al sesto giudizio. E certo dopo ciò non ci rimane che porre come un coronamento alle cose esposte.

Pro. E convien farlo.

XLII. *So.* Orsù, la terza libazione a Zeus salvatore[62]; e, chiamatolo a testimone, torniamo sul nostro discorso.

Pro. E quale?

So. Filebo poneva che per noi il bene fosse il piacere intero e compiuto.

Pro. Tu, Socrate, appunto or ora dicevi, come pare, che il discorso si dovesse dal principio ripeterlo per la terza volta.

So. Sì, e udiamo il seguito. Ché io, avendo intraveduto le cose che dianzi ho discorse, e non sapendo adattarmi alla sentenza non solo di Filebo, ma anche d'altri spesso innumerevoli, dicevo che la mente è di gran lunga migliore del piacere e più profittevole alla vita degli uomini.

Pro. Difatti.

So. Però, sospettando esserci tante altre cose, dicevo pure che, se alcunché ci fosse apparso migliore di quelle due, io contro il piacere mi sarei alleato con la mente per assicurarle il secondo premio; e così il piacere sarebbe rimasto privo anche di questo.

Pro. Lo dicevi, è vero.

So. E dopo ciò nel modo più bastevole ci è parso che non fosse bastevole né l'uno né l'altra.

Pro. Proprio vero.

So. Sicché in <forza di> questo discorso così la mente come il piacere han dovuto rinunziare addirittura ad essere, ciascuno di loro, il bene in sé, privi, come son divenuti, della potenza del bastevole e del compiuto?

Pro. Perfettamente.

So. Senonché, essendoci apparso come terzo alcunché migliore dell'uno e dell'altra di essi, la mente a sua volta c'è apparsa immensamente più affine e più congenere all'idea della parte vincente.

Pro. E come no?

So. E così la potenza del piacere, stando al giudizio che il ragionamento ha ora espresso con tutta chiarezza, passerebbe al quinto posto.

Pro. Naturalmente.

So. Ma non certo al primo, quand'anche tutti i buoi e i cavalli[63] e tutte insieme le altre bestie lo affermassero, <avvezze, come sono,> a seguire il godimento. Alle quali fidandosi, come gl'indovini agli uccelli, i più giudicano che i piaceri sieno efficacissimi a farci viver bene, e credono che gli appetiti delle bestie sieno testimoni autorevoli più che l'amore di quelle ragioni ogni volta ispirateci da una Musa amica del sapere.

Pro. Che tu abbia detto cose verissime, Socrate, eccoci qui ora pronti ad affermarlo tutti.

So. Sicché anche mi metterete in libertà?

Pro. Rimane a dire ancora qualche cosuccia, Socrate, perché tu certo non ti stancherai prima di noi; ad ogni modo, ti richiamerò io a mente quello che manca.

IL CONVITO

ARGOMENTO

> Propositum est Platoni in Convivio ut philosophum qualem in vita se exhiberet, viva imagine depingeret.
>
> Schleiermacher.

È uno dei dialoghi narrati, e da persona che ne aveva udito il racconto da un'altra, il che vuol dire uno dei dialoghi della forma più artisticamente elaborata. Un tale, in nome proprio e d'altri amici, prega Apollodoro, seguace e ammiratore di Socrate, di narrargli la conversazione che su Eros s'era svolta tra Agatone, Socrate, Alcibiade e altri in occasione d'un banchetto offerto dal primo per solennizzare la vittoria riportata nell'agone tragico.

Apollodoro risponde d'esser pronto a farlo tanto più, che non molto innanzi aveva già avuto occasione di narrarla ad uno dei suoi conoscenti, un tal Glaucone, che gliene aveva chiesto, cammin facendo nel salire dalla propria casa di Falero verso Atene; e spiega che quella conversazione aveva avuto luogo molti anni prima, ch a lui era stata riferita da Aristodemo, un altro grande ammiratore di Socrate, il quale c'era stato presente e sulle cui informazioni egli aveva poi chiesto chiarimenti e conferma a Socrate medesimo, ed aggiunge che il ripeterla gli fa gran piacere, perché gli pare che il discorrere di filosofia sia la sola cosa che metta conto di fare. E comincia dal dichiarare che avrebbe ripetuto il racconto di quel banchetto proprio così, come l'aveva udito da Aristodemo.

Costui aveva incontrato Socrate d'una insolita eleganza, e chiestogliene il perché, aveva saputo che s'era fatto bello a quel modo per recarsi, bello da un bello, al convito che Agatone dava ad un circolo ristretto, ma eletto d'amici. Sollecitato dal maestro, Aristodemo consente a recarvisi anch'egli. E s'incamminano. Ma per via Socrate di tanto in tanto rimaneva indietro, sicché quando egli, Aristodemo, giunse nella sala da pranzo, amabilmente accolto dal padron di casa, s'accorse che il filosofo non lo aveva seguito. Questi sopravviene soltanto quando la cena è già a mezzo, e prende posto accanto ad Agatone. Finita la cena, si fanno le libazioni di rito, e quindi i convitati, tra' quali erano il poeta Aristofane, il medico Erissimaco, Fedro, Pausania e alcuni altri, si volgono al bere. Allora Pausania osserva che il giorno precedente, nel banchetto della vittoria, offerto parimenti da Agatone, ma al quale Socrate non aveva partecipato, s'era bevuto anche troppo, che sarebbe stato bene perciò di risparmiarsi per quel giorno, e bere, se mai, come e quanto a ciascuno piacesse. Aristofane è del medesimo parere, Erissimaco, accennando ai danni dell'ubriachezza, rincalza l'opinione di Pausania, e Fedro, che in fatto d'igiene pende dalle labbra dell'amico medico, non manca di raccomandare anche agli altri di uniformarsi al parere di lui. Cosicché dal momento che tutti si sono mostrati concordi nel non fare del bere il passatempo di quel convito, Erissi-

maco, ripigliando la parola, propone che, congedata la suonatrice, si trattengano a ragionare; e tenendo conto d'una osservazione fattagli tante volte da Fedro: che mentre tutti gli dei avevano trovato poeti e prosatori che ne celebrassero le lodi — e lodi s'eran pur fatte di cose insignificanti — d'Eros, un dio così antico e così potente, nessuno mai fino a quel momento avesse pronunziato l'elogio: fa ancora una seconda proposta, invitando tutti i commensali a dire per turno a destra, l'un dopo l'altro, l'encomio di questo dio. Socrate accoglie con favore le parole d'Erissimaco, dichiara di non intendersi se non di cose d'amore, e invita Fedro a iniziare la serie dei discorsi. A questo punto Apollodoro avverte che come Aristodemo non gli aveva detto tutto, perché non si ricordava di tutto, così egli non riferirà se non le cose più degne di ricordo e i discorsi che gli parvero tali (I-V). Ed ecco di qui in poi la trama della conversazione:

I. *Discorso di Fedro.* — Fedro, il primo a parlare, si propone di dimostrar due cose: che Eros è il più antico — e perciò il più venerabile — e il più benefico degli dei. Che sia il più antico, lo prova con le testimonianze di poeti e filosofi; che sia il più benefico, con l'osservazione che nessun sentimento al pari dell'amore può ispirare la vergogna delle azioni turpi e il desiderio delle azioni belle, così nelle relazioni private come nelle pubbliche. Infatti ove si desse una città o un esercito, composti d'amanti e d'amati, questa città e questo esercito si governerebbero e combatterebbero che non si può meglio, perché cittadini e soldati non avrebbero di mira che farsi onore a vicenda. Del pari nelle relazioni private l'amore induce quelli che si amano ai più grandi sacrifizi, perfino a morire gli uni per gli altri. Basterebbero a provarlo l'esempio d'Alcestide e di Achille, di cui la prima col dare la propria vita in cambio di quella del marito, aveva mostrato che l'amore ispira un affetto, che nessun legame di sangue pareggia; e il secondo, morendo per vendicare l'amante estinto, fece cosa anche più gradita agli dei, giacché, laddove l'amante è mosso da un entusiasmo divino, l'amato non opera che per volontà propria; e perciò, mentre ad Alcestide fu ridonata soltanto la vita, ad Achille dopo la morte toccò l'insigne onore di esser mandato nelle isole dei beati. Eros è dunque il più antico, il più venerabile, il più benefico dei numi (VI-VII).

II. *Discorso di Pausania.* — Dopo altri, a cui s'accenna appena, prende la parola Pausania, il quale cerca di chiarir bene fin da principio l'argomento di cui deve trattare. E comincia dallo stabilire che, se ci sono, come realmente ci sono, due Afroditi, l'una celeste e l'altra volgare, è necessario che ci siano anche due Erotes, l'uno celeste, l'altro volgare. Certo tutti gli dei meritano di esser lodati, ma ciascun d'essi ha però qualità e funzioni particolari, che bisogna distinguere. Ogni azione — e l'amore è un'azione come le altre — non è di per sé né bella, né brutta, ma diventa bella o brutta secondo il modo come si fa. E però non ogni Eros è bello, bensì soltanto quello che spinge ad amar bellamente. L'Eros dell'Afrodite volgare è volgare, perché si volge alle donne non meno che ai maschi, si compiace in questi più dei corpi che delle anime, lo fa quanto più stoltamente è possibile, e non mira che alla sodisfazione d'un piacere sensuale. Ed è naturale che sia così, perché l'Afrodite, di cui è compagno l'Eros volgare, ha madre ed è più giovane, mentre l'altra, di cui è compagno l'Eros celeste, non ha madre ed è più antica. Chi è ispirato dall'Eros celeste — ed è bene notare che sotto questo nome Pausania intende un raffinato amor sensuale — non si volge che al maschio, che è di sua natura più forte e più intelligente; e, a differenza di coloro che son mossi dall'Eros volgare, non ama se non quelli che han già cominciato a metter giudizio, giovanetti che abbian già le guance coperte della prima lanugine, mostrando così che egli si propone di viver con l'amato

per tutta la vita, e non già, come chi è ispirato dall'Eros volgare, di voler abusare dell'inesperienza di un fanciullo per beffarsi di costui e volare ad altri amori. Anzi occorrerebbe che una legge positiva vietasse di amare i fanciulli di tenera età, come essa vieta d'amare donne libere, perché sono appunto codesti amanti volgari quelli che hanno discreditato l'amore dei fanciulli, il quale allorché è contenuto nei confini dell'onestà, al pari d'ogni atto compiuto rettamente e conforme alla legge, non può essere biasimevole. Ma qual è la legge o, per dir meglio, il costume, la consuetudine che, circa le relazioni amorose fra uomini, prevale presso i vari popoli? Bisogna distinguere quelli che di siffatte relazioni hanno un concetto semplice e quelli che ne hanno uno complesso. I primi lo ammettono o lo rigettano senza distinguere; e di questi sono un esempio, da un lato gli Elei ed i Beoti, che lo ammettono senza eccezione, perché nella loro inettitudine a parlare non saprebbero spiegare quando siffatte relazioni sieno ammissibili e quando no; e dall'altro i Greci, in generale, soggetti ai barbari, perché questi han cercato di comprimere ne' sudditi tutto ciò che può contribuire ad ispirare dei nobili sensi, ad elevar le menti, a rinvigorire i corpi, e creare delle amicizie salde e durevoli. Del che Pausania cita a prova l'esempio di Armodio e d'Aristogitone, che abbatterono la tirannide dei Pisistratidi, per concludere su questo punto, che, dove l'amore è rigettato senza eccezione, ciò si deve alla abiettezza di quelli che fecero prevalere siffatta opinione, alla prepotenza dei governanti, alla viltà dei governati, mentre, dove prevale l'opinione diametralmente opposta, ciò si deve alla pigrizia mentale dei cittadini.

Dei popoli al contrario che ne hanno un concetto complesso, Pausania cita ad esempio gli Ateniesi e gli Spartani. Ed osserva che chi consideri da un lato tutto quello che si concede agli amanti di fare per conquistare l'affetto d'un fanciullo, e tutta l'indulgenza che si mostra per essi, deve ritenere che l'amore dei maschi sia universalmente ammesso; ma chi tenga dall'altro presente la severità dei padri che impediscono ai figliuoli persin di discorrere con gli amanti, e i rimproveri dei coetanei e degli amici, che trovano un'implicita approvazione nel silenzio dei più anziani davanti a questi rimproveri, deve concludere che presso gli Ateniesi, si ritenga riprovevole un amore siffatto. Ma la contradizione non è che apparente. L'amore tra' maschi non è né bello né brutto: è bello se fatto bellamente, brutto se bruttamente. Ed è fatto bruttamente, ove si compiaccia, e male, a un amante malvagio: bellamente, ove si compiaccia, e bene, a un amante buono. E amante volgare è chi ama più il corpo che l'anima, e chi non è costante ma spergiuro. E però la consuetudine vuole che gli amanti sieno scrutinati dall'amato, il quale a conseguire un tal fine non deve lasciarsi prender subito dall'amante, né indursi ad amare per allettamenti o per minacce, ma soltanto per la fiducia di poter divenire moralmente e intellettualmente migliore mercé le cure dell'amante. E come si è indulgente, con l'amante, qualsiasi servigio egli renda all'amato, così si deve ammettere che l'amato possa compiacere all'amante, purché sia per un fine virtuoso. E quando l'amante e l'amato s'attengono, ciascuno per suo conto, alla legge che deve onestamente regolare la loro condotta, in questo caso l'amore è lodevole; quando no, riprovevole. Né il risultato può mutare il giudizio, ché quello che conta è l'intenzione che l'amato ha avuto, il fine che s'è proposto. Così, se un giovanetto ha concesso i suoi favori all'amante, perché lo ha creduto ricco, e poi scopra che è povero, merita biasimo, perché lo ha fatto con uno scopo spregevole. Ma se gli ha compiaciuto nella convinzione d'affidarsi a chi poteva renderlo migliore, quand'anche costui si mostri un malvagio, ed egli ne rimanga ingannato, in questo caso è bello anche l'inganno. E conclude affermando che l'Eros celeste è quello che costringe così l'amante come l'amato a porre gran cura nella virtù (VIII-XI).

III. *Primo intermezzo e discorso di Erissimaco.* — A Pausania dovrebbe seguire Aristofane, ma questi, che ha il singhiozzo, prega Erissimaco di prendere il suo turno, riservandosi di parlare a sua volta, quando il singhiozzo, per il quale chiede un rimedio all'amico, gli sarà cessato. Ed Erissimaco risponde che farà l'una cosa e l'altra: gli suggerirà il rimedio e parlerà invece sua.

Con Erissimaco il discorso va ad assumere un contenuto più largo e più alto. Erissimaco infatti comincia dall'affermare che Pausania ha ben distinto i due Amori, ma soggiunge subito che essi non si manifestano ed operano solo negli animi umani, ma in tutta la natura. Nei corpi la sanità tra le parti risponde all'Eros celeste, la malattia all'Eros volgare. La medicina, come scienza, è la conoscenza della proporzione giusta tra desidèri opposti; come pratica è l'arte di saperli ricondurre alla retta misura e metterli d'accordo. Lo stesso si verifica nella ginnastica, nell'agricoltura, nella musica, a proposito della quale Erissimaco nota « che essa, nelle sue parti, *armonia* e *ritmo,* è scienza della unione dei suoni, cioè degli amori che sentono gli uni verso gli altri. Ora questa unione per sé non ammette altro che l'amor buono, giacché o la proporzione retta esiste e v'è *armonia* e *ritmo,* o non esiste, e armonia e ritmo non v'è; invece nell'uso pratico di questa scienza, sia quando si creino melodie e metri, *melopea,* sia quando si eseguiscano, *educazione,* può aver luogo anche l'amore cattivo, quando l'artista, che ha composto quelle melodie e metri, non abbia inteso mantener vivo negli animi di persone per bene l'amore buono, celeste, ma il contrario ». (Bonghi). Il quale si può anche somministrare, ma con grande circospezione, affinché se ne colga il piacere, ma non s'ingeneri l'incontinenza, così come un abile medico sa, a tempo opportuno e nella misura opportuna, giovarsi anche dell'arte della cucina. Né al potere di Eros si sottrae il corso delle stagioni, la cui scienza, l'astronomia, non è se non la scienza delle proporzioni e delle inclinazioni amorose tra gli elementi contrari; come non vi si sottrae la religione, che coi sacrifizi e con l'arte divinatoria, si propone appunto di tener desto nel cuore umano l'amor buono e frenarvi e sanarvi il cattivo. E conclude, mettendo in evidenza la universalità dell'Amore, così del buono come del cattivo, considerato quale un potere cosmico (XI-XIII).

IV. *Secondo intermezzo e discorso d'Aristofane.* — Dopo uno scambio di botte e risposte, che costituiscono un nuovo intermezzo, tra Aristofane ed Erissimaco, Aristofane dà principio al suo discorso, dichiarando che egli si propone di parlare in modo diverso dai due che lo hanno preceduto. Gli uomini, dice, ignorano la potenza di Eros; e perciò non hanno per lui il culto che dovrebbero avere. Eros è il dio più amico degli uomini; è il medico di quei mali dalla cui guarigione deriverebbe la maggiore felicità al genere umano. Ma, per intender ciò bene, occorre che se si conosca qual fosse in origine la natura umana e quali i casi di essa. In origine, i sessi eran tre: maschio, femmina, ed androgino. Ogni persona, rotonda, con doppia faccia su una sola testa e membra doppie. Animosi e fortissimi quei nostri progenitori osarono perfino muover guerra agli dei. Zeus, impensierito, non volendo distruggerli, pensò di segarli in due: così sarebbero stati più numerosi e più deboli. Effetto di questo provvedimento fu che ciascuna metà cercasse ansiosamente l'altra, e, avviticchiandosi ad essa, trascurasse ogni altra cosa, perfino il mangiare. E morivano, e il genere umano si andava estinguendo. Mosso a compassione Zeus trasportò davanti le loro pudende che eran rimaste di dietro. Così quando la metà d'un maschio si fosse incontrato nella metà d'una donna, avrebbe generato; quando invece si fosse incontrato nella metà d'un altro uomo, se ne sarebbe distaccato per sazietà e si sarebbe volto ai doveri della vita. L'amore dunque è il desiderio di restaurare l'antica natura. E si spiega così l'amore dell'uomo per la donna, l'amore della donna per la donna, l'amore dell'uomo per

l'uomo. Ciascuno ricerca la propria metà; ma l'amore dell'uomo per l'uomo è il più alto di tutti, perché implica un sentimento di virilità così nell'amante come nell'amato. E allorché uno abbia la fortuna d'imbattersi nella propria metà, si stabilisce un così intimo legame tra' due, che essi vorrebbero non esser divisi mai più né in vita né in morte. E questo sentimento non nasce in loro dal piacere carnale, ma è desiderio e ricerca affannosa di ricostituire la propria individualità; e a questo desiderio si dà nome di amore. E però abbiamo l'obbligo di condurci verso gli dei come si deve, giacché se per essere stati cattivi una prima volta fummo segati in due, potremmo ora andar di nuovo incontro alla stessa pena, laddove, se sapremo acquistare e conservarci la benevolenza divina, ritroveremo la nostra metà o almeno un amato, che corrisponda al nostro cuore. Nel che appunto è riposta la maggior felicità che Eros ci promette (XII-XVI).

V. *Terzo intermezzo e discorso d'Agatone* — Dopo Aristofane è la volta di Agatone. Ma una risposta di costui dà modo a Socrate d'iniziare con lui una disputa, interrotta sul nascere da Fedro, il quale, rigido custode dell'accordo fatto, invita Agatone a compiere il suo dovere. E questi esordisce dicendo, che quelli che lo han preceduto, anziché lodare Eros, si son diffusi a parlare dei benefizi che egli procura agli uomini. Egli dirà prima quale è Eros, poi i beni di cui è autore. Eros, egli dice, è il più felice degli dei, perché oltremodo bello e virtuoso. Oltremodo bello, perché giovanissimo, delicatissimo, flessuoso, proporzionato, di bel colorito. Oltremodo virtuoso, perché giusto, temperante, forte, sapiente così nella creazione spirituale come nella corporale. La sua opera tra gli dei fu opera di pace, e la sua nascita segnò l'inizio d'ogni bene nel cielo e sulla terra. Egli è per tutti il sostegno e il conforto maggiore, e quindi bisogna seguirlo e unirsi al canto con cui egli rasserena l'animo degli dei e degli uomini (XVII-XIX).

VI. *Quarto intermezzo; discussione di Socrate con Agatone e discorso di Socrate* (*Diotima*). — Agli applausi, che coronano il discorso d'Agatone, Socrate non manca d'unire le proprie lodi in tono ironico; e poiché a lui tocca di parlare, comincia dal mostrarsi sgomento. Egli s'avvede, dice, d'aver preso un impegno che non potrà mantenere. Credeva d'essere valente in cose d'amore, e s'accorge d'ignorare completamente che cosa sia un elogio. Nella sua ingenuità s'immaginava che l'elogio di qualche cosa consistesse nel dire intorno ad essa la verità nella forma più acconcia a metterne in rilievo il valore. Ora comprende che elogiare significa attribuire a ciò che s'elogia ogni merito, gli spetti o no, non importa. Ad ogni modo, se gli amici vogliono che anch'egli parli, gli devono permettere di farlo come sa e come può. Tutti assentono; ma Socrate chiede ancora a Fedro di poter rivolgere alcune interrogazioni ad Agatone. E poiché anche questo gli vien concesso, con una serie di domande induce Agatone a convenire che, contrariamente a ciò che questi aveva affermato, Eros non è né bello né buono. Partendo da questo punto Socrate avverte che egli si restringerà a ripetere la conversazione da lui avuta con Diotima, una donna di Mantinea, sapiente nei misteri d'amore. E questa conversazione egli la racconta, come s'era svolta; e la conclusione di essa, nella prima parte, in cui si definisce la natura di Eros, è questa: che Eros non è né buono né cattivo, né bello né brutto, ma qualcosa di mezzo tra l'uno e l'altro, come non è né dio né uomo, ma un demone grande, ossia qualcosa di mezzo tra il divino e l'umano. E, a spiegarne la natura così varia e complessa, Socrate narra, come gliel'aveva narrata Diotima, la nascita di lui da Poros (Acquisto) e da Penia (Povertà), mettendo in rilievo un altro tratto del carattere di lui: che egli non è né sapiente né ignorante, ma anche in questo qualcosa di mezzo tra l'uno e l'altro. E se Eros è creduto per sé bello e buono, ciò accade perché si scambia ciò che s'ama, che è realmente bello e buono, con

l'amante che non è per sé né bello né buono. Ma quali effetti utili Eros reca agli uomini? Rispondendo a questa domanda Diotima chiarisce che chi ama, non solo ama il bene, ma ama di averlo sempre con sé. Però, se d'ognuno, che desideri qualche bene, si può dire che sia amante e il suo desiderio amore, tuttavia l'uso ha dato a queste parole un senso più preciso, come se d'ognuno che crea si può dire in certo senso che faccia poesia e sia poeta [nel significato etimologico di queste parole, cioè di « fattura », « creazione » e di « fattore », « creatore »], nondimeno l'uso ha ristretto questa parola a significare in particolar modo creatore di suoni e di metri. Altrettanto è accaduto dei vocaboli amante ed amore, che si adoperano, non già a designare chi desideri d'arricchire o di esercitarsi nella ginnastica o di progredire in sapienza, ma chi desideri d'appropriarsi e d'aver sempre con sé un particolar bene; e questo desiderio si estrinseca in un determinato atto che è il generare nel bello, così spiritualmente come corporalmente. Sicché il bello è la condizione indispensabile per generare, e il generare, che assicura all'uomo quel bene di cui va in cerca, è ciò per cui il mortale diventa immortale. Eros è così doppiamente amore dell'immortale, e perché ha per fine d'appropriarsi in perpetuo il bene, e perché se lo appropria generando. Questa brama d'immortalità, insita nella natura mortale, spiega così la violenta disposizione, in cui entrano tutti gli animali, allorché desiderano di generare, come l'affetto per la prole, giacché la generazione è la sola via per la quale tutto ciò che è vecchio si rinnova, e non pure nella procreazione di altri esseri, ma anche nei singoli individui, che non rimangono gli stessi, se non apparentemente, mentre in realtà sono in un continuo rinnovamento non solo nel corpo, ma perfino nelle loro cognizioni. Né diverso è il sentimento che spinge gli uomini a volersi rendere illustri per nobili atti o per opere insigni, vale a dire per una generazione spirituale, che è ben più alta della generazione fisica. Tutto ciò, Diotima osserva, Socrate avrebbe potuto intenderlo da sé, ma dubita ch'egli avrebbe potuto vedere da solo l'ulteriore svolgimento sino al termine della via d'amore, che consiste in un ascendere continuo dall'amore suscitato dalla bellezza d'un singolo corpo a quella di tutti i bei corpi, e da questo alla bellezza delle anime, e da questa ancora alla bellezza delle istituzioni, e poi a quella delle scienze, e finalmente a quella dell'unica scienza, che è la scienza del bello in sé, raggiungendo così quel punto che rende la vita veramente degna di esser vissuta. E Socrate conchiude che egli, persuaso degl'insegnamenti di Diotima, si sforza a persuadere gli altri che a raggiunger la meta indicata non v'è più valido collaboratore di Eros, al quale perciò ogni uomo ha l'obbligo di rendere onore, come l'onora egli stesso. Questo è il discorso che egli dedica a Eros; Fedro lo chiami pure come gli pare, se non crede che meriti il nome di elogio (XX-XXIX).

VII. *Quinto intermezzo ed elogio di Socrate pronunziato da Alcibiade.* — Quando Socrate finì, mentre alcuni lodavano, Aristofane accennò a voler replicare qualcosa in risposta ad un'allusione fatta da Socrate al suo discorso. Ma in quel momento si udì un gran chiasso davanti alla porta della casa d'Agatone, come di gente che veniva da un banchetto, e la voce d'Alcibiade ubriaco che insisteva per essere ammesso da Agatone. Fu subito fatto entrare e si fermò sull'uscio. Aveva il capo ricinto di fiori e di nastri, e dichiarò per prima cosa d'esser venuto col proposito d'incoronare Agatone; ma intendeva che si bevesse ancora. Invitato a prender posto accanto al padron di casa, dapprima non s'avvede di Socrate. Come se ne avvede osserva che Socrate, fedele alla sua abitudine, non aveva mancato di andarsi a porre accanto al più bello della brigata. Socrate risponde che Alcibiade parla così, perché pretende che egli non ami altri che lui, e chiede che Agatone metta pace tra lui e il suo ardente innamorato. Alcibiade replica che questa pace non è possibile; e perché Socrate non s'ingelosisca, si fa dare una

parte dei nastri, e ne corona la testa del filosofo. Quindi nomina se medesimo re del convito, tracanna per il primo una enorme ciotola di vino, e, fattala riempire, la porge a Socrate che fa altrettanto. Ma Erissimaco interviene per raccomandare la moderazione, e propone che, come hanno già fatto tutti, anche Alcibiade pronunzi un discorso in lode di Eros. Senonché Alcibiade dichiara che in presenza di Socrate egli non può elogiar che costui. Socrate non si oppone, ma a patto che egli dica la verità. Alcibiade accetta e comincia col dire che loderà Socrate per via d'un paragone. Socrate, dice, è simile a quegli armadi in figura di Sileni, che si vedono negli studi degli scultori e che contengono nel loro interno molte immagini di dei; somiglia anzi addirittura al satiro Marsia. Gli somiglia nel viso, nella tendenza a ridersi di tutti, nel commuovere profondamente con le semplici parole l'animo di chi lo ascolta — ed egli, Alcibiade, ne sa qualcosa — più che non facciano le sonate del flautista divino. Le immagini meravigliose che si nascondono in lui sono le sue virtù: la continenza in amore che contrasta con la corte spietata che fa a tutti i bei giovani, compreso lui — e qui Alcibiade accenna senza reticenze a ciò che egli stesso aveva fatto per adescarlo e al contegno sprezzante con cui erano state accolte le sue profferte — l'invulnerabilità di fronte alle ricchezze come ad ogni altro allettamento, la resistenza alle fatiche, ai disagi e alle privazioni, la forza con cui, quantunque non dedito al bere, tollerava il vino, l'attitudine a rimaner fermo, immerso nelle proprie meditazioni, per un tempo incredibile, la presenza di spirito e l'intrepidezza sul campo di battaglia. D'altri grandi si posson trovare dei confronti umani; Socrate non somiglia se non a quegli esseri divini, a cui lo ha paragonato lui. E a quei medesimi esseri — aveva, egli soggiunge, dimenticato di dirlo — somigliano anche i suoi discorsi. Chi si ferma alla forma, li trova comuni e perfino volgari; ma chi ne penetra lo spirito, li riconosce ripieni d'insegnamenti meravigliosi e divini, e i soli che possano guidare nella via della perfezione. Questo è ciò che in bene e in male egli può dire di Socrate, e lo ha detto, perché gli amici presenti, ingannati dall'apparenza, non cadano in quel medesimo errore in cui erano caduti e lui ed altri (XXX-XXXVII).

Il discorso di Alcibiade provoca delle grandi risa. Ma Socrate osserva che invano Alcibiade, fingendosi ubriaco, ha tentato di nascondere, a furia d'immagini e di parole, lo scopo vero che si proponeva: quello, cioè, di metter male tra lui e Agatone, e prega costui di non lasciarsi trarre in inganno. Agatone lo rassicura; soggiunge anzi che farà di più: si leverà d'accanto al Alcibiade per andarsi a sdraiare a destra di Socrate. Alcibiade protesta, e vorrebbe che Agatone si ponesse almeno tra lui e Socrate. Ma questi a sua volta non lo permette, adducendone come ragione che, ove Agatone prenda posto a destra d'Alcibiade, dovrebbe Agatone pronunziare l'elogio di Socrate, laddove collocandosi alla propria destra, sarà lui, Socrate, che dovrà pronunziare, come desidera, l'elogio di Agatone. Senonché, non appena questi, per esser lodato da Socrate, ha preso il nuovo posto, un'altra comitiva d'avvinazzati irrompe nella sala. A questo punto la confusione diventa indescrivibile. Tutti bevono disperatamente. A un certo momento Erissimaco, Fedro e altri vanno via, Aristodemo s'addormenta e dorme parecchio. Destatosi, vede alcuni che dormivano, altri che se ne andavano. Soltanto Aristofane, Agatone e Socrate erano ancora svegli e bevevano e ragionavano, ma di che, Aristodemo non poteva dire con precisione, non avendo sentito il principio del discorso. Ricordava però che Socrate costringeva quei due ad ammettere che allo stesso uomo s'appartenga di scriver commedie e tragedie, e che quei due eran costretti a convenirne. Ma in seguito anch'essi caddero addormentati, e Socrate allora andò via seguìto da Aristodemo; e recatosi al

Liceo vi si lavò, vi si trattenne tutto il giorno e sul far della sera tornò a casa a riposare (XXXVIII-XXXIX).

Il banchetto avrebbe avuto luogo nel 416 — e precisamente nelle feste Lenee di quell'anno — e il racconto d'Apollodoro probabilmente verso il 400 a. C. Ben più difficile è determinare la data di composizione del dialogo, per la quale ci sono grandi discrepanze tra' dotti. Il Bury propenderebbe a crederlo composto verso il 385-83 a. C.

Apollodoro e un Amico.

I. *Apoll.* Credo di non essere impreparato per rispondere alla vostra richiesta. Giacché, non è molto, mentre salivo in città dalla mia casa di Falero, uno dei miei conoscenti che m'aveva ravvisato di dietro, mi chiamò da lontano, e nel chiamarmi scherzando: O Falerese, mi gridò, a te Apollodoro [1], o non mi aspetti?

Ed io mi fermai e aspettai.

Ed egli: Apollodoro, mi disse, appunto, anche poc'anzi ti cercavo, perché volevo chiederti di raccontarmi la conversazione tra Agatone [2] e Socrate e Alcibiade [3] e gli altri, che allora presero parte al banchetto, e che discorsi intorno all'amore vi si fossero tenuti. Me ne accennò un tale che ne aveva udito da Fenice di Filippo [4] e aggiunse che anche tu ne eri informato; ma non seppe dirmi nulla di preciso. Raccontamela tu dunque. Nessuno più di te è tenuto a riferire i discorsi del tuo amico. E prima di tutto, mi chiese, dimmi: a quella conversazione eri tu presente o no?

Ed io: Si vede bene che quel tale che te la raccontò non ti deve aver raccontato nulla di preciso, se credi che quella conversazione, di cui mi chiedi, abbia avuto luogo così di recente, che anch'io avessi potuto assistervi.

Ed egli: Difatti lo credevo, rispose.

E come, dissi, Glaucone? [5]. Non sai che da molti anni Agatone non è più venuto tra noi, e che da quando frequento assiduamente Socrate e mi studio di seguire giorno per giorno ciò che egli dice o fa, non sono ancora tre anni? Prima andavo errando a caso di qua e di là, e pure illudendomi di fare qualcosa, ero il più infelice degli uomini, non meno che non sia ora tu, perché pensavo che bisognasse occuparsi di qualunque altra cosa piuttosto che di filosofia.

Ed egli: Smetti di canzonare e dimmi quando ebbe luogo quella conversazione.

Quando — e noi eravamo ancora dei ragazzi — Agatone vinse il premio per la sua prima tragedia, nel giorno seguente a quello in cui egli coi suoi coreuti celebrò il sacrifizio della vittoria [6].

Fu dunque, disse, molti anni or sono, a quanto pare. Ma a te chi te la riferì? Socrate stesso?

No, per Zeus, ripresi, ma quello stesso che ne parlò a Fenice, un tale Aristodemo, cidateneese [7], quel piccolino, che andava sempre scalzo. Egli aveva assistito alla conversazione, perché era, credo, uno dei più caldi amanti di Socrate a quel tempo. Tuttavia interrogai anche Socrate su qualcuna delle cose udite da Aristodemo, e da lui ebbi la conferma di ciò che l'altro mi aveva riferito.

Perché dunque non t'affretti a raccontarmela? La via, che s'ha a percorrere fino alla città, è fatta apposta per discorrere e per udire.

Così cammin facendo, ragionammo di quei discorsi, sicché, come ho detto a principio, non sono impreparato; e se volete che io li ripeta anche a voi, eccomi a farlo. Giacché per me, soprattutto quando o io medesimo parlo di filosofia o ne odo parlare da altri, a parte il profitto che mi par di cavarne, provo una gioia indicibile, mentre quando odo certi altri discorsi, specie quelli di voi altri ricchi e dediti ai guadagni, e mi ci

stizzisco io, e ho compassione di voi, miei amici, perché credete di far qualche cosa e non fate nulla. Probabilmente anche voi dal canto vostro penserete di me che sono un disgraziato, e credo che voi crediate il vero; io però di voi non lo credo, lo so.

Am. Sei sempre lo stesso, Apollodoro: non fai che dir male di te e degli altri, e ai tuoi occhi siamo, mi pare, tutti degl'infelici, all'infuori di Socrate, cominciando da te. Perché ti chiamino « tenero »[8], non so; ma certo nelle tue parole sei sempre così: acerbo con te stesso e con gli altri, fuorché con Socrate.

Apoll. Caro mio, e ti par dunque indiscutibile che, se penso così di me e di voi, io debba essere un pazzo e un insensato?

Am. Apollodoro, non val la pena ora di leticare per questo. Fa' senz'altro quello di cui ti abbiamo pregato: dicci quali furono quei discorsi.

Apoll. Ebbene, eccoli qui, a un dipresso... Ma piuttosto sarà meglio che io mi provi a farvi il racconto da capo, come a me lo fece Aristodemo.

II. Egli dunque mi disse[9] di avere incontrato Socrate che usciva dal bagno e calzava delle pantofole, cosa che suol fare[10] di rado, e d'avergli chiesto, dove s'incamminasse così rimbellito.

E l'altro: A cena da Agatone. Ieri mi sottrassi al banchetto della vittoria, per paura della folla. Ma promisi che oggi non sarei mancato. E mi son fatto bello appunto per presentarmi bello ad un bello. Ma tu, gli dimandò, come ti senti disposto a venire a un banchetto non invitato?

Per me, rispose Aristodemo, sono ai tuoi ordini.

Ebbene, riprese, seguimi, affinché, mutati i termini, la si faccia finita col vecchio proverbio, mostrando che anche dei buoni ai conviti vanno non invitati i buoni. Omero però, se non mi sbaglio, non si contentò di farla finita con esso, ma volle anche fargli oltraggio, perché dopo d'averci rappresentato Agamennone come singolarmente prode in guerra, e Menelao come un fiacco guerriero, al sacrifizio ed al banchetto, offerto da Agamennone, fa che intervenga non invitato Menelao, un dammeno alla mensa d'un uomo che valeva di più[11].

E l'altro nell'udir ciò: Ho paura anch'io, Socrate, di non esser quel che tu dici, ma piuttosto, secondo Omero, quel dappoco che va, non invitato, al banchetto d'un sapiente. Del resto, dacché vuoi condurmici, preparati a giustificare la mia presenza, perché io per me non dirò d'esserci andato senza invito, ma invitato da te.

In due andando per via[12], riprese, ci consiglieremo su quel che ci converrà di dire. Per ora andiamo.

E scambiate queste parole, s'avviarono. Socrate camminava immerso in qualche pensiero, e rimaneva indietro; e poiché egli si fermava ad attenderlo, gli disse d'andar pure innanzi. Giunto a casa di Agatone trovò la porta spalancata, e lì, disse, gli capitò una cosa da ridere. Giacché gli si fece subito incontro uno dei servi d'Agatone, e lo condusse dove gli altri, sdraiati a mensa, erano quasi sul punto di mettersi a cenare. Come Agatone lo vide: Oh! Aristodemo, gli disse, giungi in buon punto per cenare con noi. Ma se ci sei venuto per altro, rimettilo a poi, perché anche ieri ti cercai per invitarti senza riuscire a vederti. Ma com'è che non ci hai condotto Socrate?

A queste parole, diceva, mi volsi indietro, ma non vidi in nessun luogo che Socrate mi seguisse, e dissi: Venivo appunto con Socrate, invitato da lui qui al banchetto.

Ed hai fatto benone. Ma dov'è Socrate?

Un momento fa mi seguiva; ma ora dov'è? Sono io pure sorpreso di non vederlo.

Va' subito a cercarlo, ragazzo, disse Agatone, e introducilo qui. E tu, Aristodemo, prendi posto a lato ad Erissimaco[13].

III. E mentre un servo gli lavava i piedi, perché potesse sdraiarsi, un altro entrò dicendo: Questo Socrate s'è ritratto nel vestibolo d'una casa qui accanto, e sta lì fermo. Io l'ho chiamato, ma non ha intenzione d'entrare.

Strano!, disse Agatone; corri dunque a chiamarlo, e non smettere, finché non si muova.
No, no, diceva d'aver soggiunto Aristodemo. Lasciatelo stare. Egli l'ha quest'abitudine. Certe volte si tira da parte e riman fermo dove gli capita. Verrà ben presto, ritengo. Non lo disturbate; lasciatelo stare.
Facciamo pure così, se codesto è il tuo avviso, disse Agatone. E voi, ragazzi, dateci da mangiare a noi altri, e imbanditeci tutto quel che vi pare. Non c'è nessuno che vi sorvegli: è una bega che non mi son mai presa. Fate conto che ci abbiate voi invitati a cena, me e questi altri, e trattateci in modo da meritare i nostri elogi.
Dopo ciò, diceva, si misero a desinare, ma Socrate non compariva. Agatone aveva ordinato più volte che s'andasse a rilevarlo, ma egli non l'aveva permesso. Finalmente, men tardi però che non fosse nelle sue abitudini, ma tuttavia quando la cena era già a mezzo, Socrate entrò. E Agatone, che occupava l'ultimo posto, per caso da solo: Vien qua, Socrate, disse; sdraiati accanto a me, affinché al tuo contatto m'avvantaggi anch'io di quel pensiero sapiente di cui ti sei arricchito nel vestibolo. Perché gli è certo che l'hai trovato e lo possiedi: ché prima non ti saresti mosso.
Socrate si mise a sedere e rispose: Sarebbe, Agatone, una gran bella cosa, se la sapienza fosse cosiffatta, che potesse scorrere dal più ripieno nel più vuoto di noi, al solo toccarci a vicenda, come l'acqua nei bicchieri, che a traverso un fil di lana scorre da uno più colmo in un altro più vuoto! Se lo stesso avviene anche della sapienza, son io che devo far gran conto d'essere accanto a te, giacché penso che, mercé tua, mi riempirò di molta e squisita sapienza. La mia non può essere che povera cosa o anche di dubbio valore, come un sogno; ma la tua è luminosa e destinata ad un grande avvenire, dal momento che da te, giovane ancora, ha sfolgorato poco fa di così viva e chiara luce davanti agli occhi di più che trentamila Elleni.
Sei un gran canzonatore, Socrate, disse Agatone. Ma di questa faccenda della sapienza discuteremo fra poco tu ed io, e ne prenderemo a giudice Dioniso[14]. Per ora pensa a mangiare.

IV. Dopo di ciò, raccontava Aristodemo, Socrate si sdraiò, e finito che ebbero di cenare, lui e gli altri, fecero le libazioni, cantarono un inno in onore del dio, adempirono tutte le pratiche di rito[15], e quindi si volsero al bere. Pausania[16] allora fu il primo a prender la parola e: Orsù, disse, amici miei, che regola terremo nel bere per aggravarci il men che si possa? Per me vi confesso che mi sento veramente male per l'abuso di ieri, e ho bisogno d'un po' di respiro; e così forse la più parte di voi, ché ieri c'eravate. Vedete dunque come si possa bere con la maggior discrezione possibile.
Hai ben ragione, soggiunse Aristofane[17], di volere ad ogni modo che si vada un po' adagio nel bere. Io son proprio tra' sommersi di ieri.
Sentito ciò: Egregiamente, amici, disse Erissimaco di Acumeno. Ed ora non ho bisogno, che d'udire come si trovi in forze per bere un altro solo di voi, Agatone.
No, no davvero, non me la sento neppur io, rispose costui.
Tanto meglio per noi, mi pare, disse Erissimaco, per me, per Aristodemo, per Fedro e per questi altri, se ora cedete il campo voi che siete dei bevitori a tutta prova, giacché noi siamo sempre debolissimi. Quanto a Socrate, egli fa eccezione: si trova a posto in un caso e nell'altro, e gli sarà indifferente comunque si beva. Dacché, dunque, nessuno dei presenti è disposto a bere di molto, non vi rincrescerà, spero, ch'io vi dica la verità a proposito dell'ubriacarsi. Dalla pratica della medicina ho cavato questa convinzione: che per gli uomini è dannoso l'abuso del vino; e di mia volontà non eccederei mai nel bere, né lo consiglierei ad un altro, soprattutto se si risente ancora della sbornia del giorno prima.
Per me non c'è caso, prese a dire Fedro da Mirrinunte[18]; io ho l'abitudine di seguire i tuoi consigli, specie quando parli

di medicina; ma ora, se hanno giudizio, faranno così anche gli altri.
Udito ciò, tutti convennero che non si dovesse far del bere il passatempo di quella riunione, ma che ognuno bevesse quanto e come gli accomodava.

V. Poiché è stata accolta la mia proposta, che ognuno beva quanto gli accomoda, disse Erissimaco, e che non ci sia nessun obbligo, ne faccio ancora un'altra: quella di mandar via la suonatrice di flauto entrata dianzi, perché suoni per conto suo o, se vuole, per le donne di casa, e che noi oggi si passi il tempo a conversare tra noi. E voglio anche, se me lo permettete, proporvi il tema dei discorsi.
Tutti consentirono e lo esortarono a farne la proposta. E comincerò, riprese Erissimaco, come la *Melanippe* di Euripide[19]: Miei non son questi detti che m'accingo a pronunziare, ma di Fedro qui presente. Non passa occasione infatti ch'egli non mi ripeta indignato: « Ma Erissimaco, non è enorme, che mentre i poeti han cantato inni e peani in onore degli altri dei, di Eros, un così antico e possente iddio, neppur uno de' tanti poeti, che ci son stati, abbia mai composto un elogio? E se poi vuoi guardare ai buoni sofisti, essi hanno scritto in prosa le lodi di Eracles e di altri, come quel valentuomo di Prodico[20]... E questo certo è sorprendente; ma c'è di peggio. A me proprio una volta accadde d'imbattermi in un libro d'un sapiente, in cui si facevano sperticate lodi del sale pei vantaggi che reca. E puoi vedere parecchie altre cose simili celebrate con lode... Spender tanta cura intorno a siffatti argomenti, e per Eros non esserci nessuno fin oggi, che abbia osato farne un degno elogio: a tal punto è trascurato un così grande iddio! » — E in ciò, secondo me, Fedro ha ben ragione. Io dunque, oltre che desidero di pagare il mio contributo a costui e fargli cosa grata, ritengo che questo sia per noi qui radunati proprio il momento di adornare di lodi il dio. E se così pare anche a voi, ecco trovato forse un buon argomento di conversazione. In sostanza io propongo che ciascuno di noi, per turno a destra, dica le lodi di Eros, come può meglio, e sia il primo Fedro, non solo perché egli occupa il primo posto, ma anche perché egli è il padre del discorso.
Nessuno, Erissimaco, disse Socrate, voterà contro la tua proposta. Né potrei certo oppormici io, che dichiaro di non esser competente in altro che in cose d'amore; né vi si opporranno Agatone e Pausania e tanto meno Aristofane, la cui vita è tutta così profondamente devota a Dioniso ed Afrodite, o qualche altro di quelli che vedo qui presenti. Senza dubbio, la partita non è uguale per noi che siamo negli ultimi posti; ma se quelli che ci precedono parleranno esaurientemente e bene, noi saremo sodisfatti. Dunque, con buona fortuna, inauguri Fedro la serie dei discorsi e pronunzi l'elogio di Eros.
A queste parole anche gli altri fecero eco e ripetettero l'invito di Socrate. Ma di tutto ciò che ognuno disse, né Aristodemo si rammentava con precisione, né io, dal canto mio, di tutto quello che egli mi riferì. Vi dirò per altro le cose più degne di ricordo e i discorsi, che mi parvero tali, di ciascuno.

VI. Come dunque dicevo, stando al racconto d'Aristodemo, Fedro fu il primo a parlare e cominciò suppergiù a questo modo: Eros è un grande iddio e ammirabile tra gli uomini e tra gli dei, oltreché per tante altre ragioni, soprattutto per la sua origine. Perché l'essere tra gli antichi iddii antichissimo è cagion d'onore, diceva, e ne abbiamo la prova. Difatti genitori di Eros né vi sono, né si rammentano da verun prosatore o poeta; anzi Esiodo dice[21] che dapprima fu il caos,

ma dopo
Gea dall'ampio seno, saldissima, eterna di tutto
sede ed Eros;

e con Esiodo s'accorda Acusilao[22] nell'affermare che dopo il Caos si generassero questi due, Gea ed Eros. E Parmenide dice della generazione che

infra gl'iddii tutti Eros concepì per il primo[23].

E così da molte parti si consente che Eros fu tra gli antichi antichissimo. E perché antichissimo, è cagione a noi dei più grandi beni. Io infatti non so dire qual maggior bene possa esservi per chi entri appena nell'età dell'adolescenza d'un amante buono, e per l'amante d'un fanciullo amato. Giacché ciò che agli uomini deve servir di guida per tutta la vita, se vogliono nobilmente vivere, questo non valgono ad ispirarlo altrettanto bene né la comunanza di sangue, né gli onori, né la ricchezza, né alcun'altra cosa, quanto l'amore. E che è mai questo? La vergogna per ciò che è brutto, l'ambizione per ciò che è bello, senza le quali né ad uno Stato, né ad un privato è possibile operare grandi e nobili opere. Ebbene io affermo che un uomo che ami, se fosse sorpreso in atto di commettere qualcosa di brutto o di soffrirla da un altro senza reagire per vigliaccheria, non s'affliggerebbe tanto ad esser visto né da suo padre, né dai compagni, né da nessun altro, quanto dal suo diletto fanciullo. Così del pari vediamo che anche l'amato si vergogna soprattutto degli amanti, ove sia sorpreso a commettere qualcosa di brutto. Se dunque ci fosse modo d'avere uno Stato o un esercito composto d'amanti e d'amati, non potrebbe esserci per la loro città miglior governo di costoro, perciocché s'asterrebbero da ogni cosa turpe e gareggerebbero di virtù fra loro [24]; e combattendo gli uni accanto agli altri, costoro, anche in pochi, vincerebbero, per così dire, il mondo intero. Giacché un amante, esser visto dall'amato a disertare il posto o gittar via le armi, lo ammetterebbe meno, che da tutti gli altri uomini, e prima che questo preferirebbe mille volte la morte. E abbandonare il proprio innamorato o non soccorrerlo nel pericolo... non v'è nessuno tanto vile, che Eros stesso non possa animare d'un divino coraggio così da renderlo pari all'uomo più di sua natura valoroso. E quel che Omero dice [25]: avere un dio ispirato l'ardire in taluni eroi, questo appunto per virtù propria Eros l'effettua negli amanti.

VII. Ed infatti solo quelli che amano son pronti a morire in cambio d'un altro; né soltanto gli uomini, ma anche le donne. E di questo ci offre, a noi Elleni, una testimonianza bastevole la figliuola di Pelia, Alcestide [26], che fu sola a voler dare la propria vita in cambio di quella del marito, sebbene questi avesse e padre e madre tuttora viventi. Ma costoro per virtù d'amore ella li sopravanzò tanto nell'affetto, da farli apparire degli estranei al figliuolo e legati a lui unicamente di nome. E per aver fatto ciò parve non solo agli uomini, ma anche agli dei che avesse fatto cosa tanto bella, che quantunque molti avesser compiuto molte belle azioni, a ben pochi gli dei concessero questo premio, di richiamarne l'anima dall'Ade; ma quella di lei la richiamarono, ammirati di ciò ch'ella aveva fatto; tanto altamente onorano anco gl'iddii un amore profondo e virtuoso! Invece rimandaron via dall'Ade a mani vuote Orfeo d'Eagro, dopo d'avergli mostrato il fantasima della moglie, per la quale egli era sceso laggiù, senza per altro dargli la donna, perché parve loro ch'ei mancasse di coraggio, da quel citaredo ch'egli era, e non gli bastasse l'animo d'affrontare per amore la morte, come Alcestide, ma s'ingegnasse da vivo di penetrare nell'Ade. E però lo punirono, facendolo morire per mano di donne. Al contrario, onorarono Achille, il figlio di Tetide, e gli assegnarono un posto nell'isole dei beati, perché, sebbene avvertito dalla madre che sarebbe morto come avesse ucciso Ettore, laddove, se ciò non avesse fatto, ritornato a casa, vi sarebbe finito di vecchiezza; egli, bramoso di correre alla riscossa dell'amante Patroclo e vendicarlo, osò non solo di morire per lui, ma di soprammorire a lui estinto. Ond'anche gli dei, compresi di viva ammirazione, gli concessero un onore addirittura segnalato, dacché aveva mostrato di tenere in così alto pregio l'amante. Ed Eschilo vaneggia, quando afferma che Achille era l'amante di Patroclo [27]. Achille era più bello non solo di Patroclo, ma di tutti quanti gli altri eroi, ed era ancora imberbe, e per giunta più giovane di mol-

to, come dice Omero. Gli è che in realtà, se gli dei onorano singolarmente questa virtù dell'amare, essi tuttavia ammirano e pregiano e ricompensano più largamente la devozione dell'amato per l'amante, che non quella dell'amante per l'amato. L'amante infatti è qualcosa di più divino dell'amato, perché posseduto dal dio. E perciò appunto gli dei onorarono Achille a preferenza d'Aloestide, assegnandogli un posto nell'isole dei beati.

Per conto mio, adunque, concludo che Eros è tra gli dei il più antico, il più augusto, il più capace di rendere virtuosi e felici gli uomini, così in vita come in morte.

VIII. Questo a un dipresso, disse Aristodemo, il discorso di Fedro. Altri ne seguirono dei quali non si rammentava bene e che omise, e passò al discorso di Pausania, che parlò così: A me pare che non ci si sia proposto con chiarezza il tema del discorso, quando s'è detto, così senz'altro, di pronunziare l'elogio di Eros. Se Eros non fosse che un solo, via, la cosa potrebbe andare. Ora ecco, esso, non è un solo, e non essendo un solo, è più giusto che si fissi in precedenza quale s'abbia a lodare. Io dunque mi proverò a rimetter le cose a posto, a dire in primo luogo qual è l'Eros che merita lode, e poi a pronunziarne l'elogio in maniera degna del nume. Tutti infatti sappiamo che Afrodite non è senza Eros. Se Afrodite fosse una sola, non ci sarebbe che un solo Eros; ma poiché di Afroditi ce n'è due, due devono essere di necessità anche gli Erotes. E come non sono due le dee? L'una è più antica, non ha madre, è figliuola d'Urano, e però è detta Urania [o celeste]; l'altra è più giovane, è figliuola di Zeus e di Dione e la chiamiamo Πάνδημος [o volgare]. Ne consegue perciò che l'Eros, collaboratore di questa, si chiami a buon diritto Πάνδημος [o volgare] e l'altro Uranio [o celeste]. E se giusto è che tutti gli dei si lodino, è pur necessario provarsi a dire le qualità toccate in sorte a ciascuno dei due. Perché d'ogni nostro atto può affermarsi questo: che esso di per sé non è né bello né brutto. Per esempio, ciò che ora noi facciamo: bere, cantare, discorrere, nessuna di queste cose è di per sé bella, ma nel fatto divien tale, secondo il modo come si fa. Fatta bene e rettamente diventa bella; non rettamente, brutta. E così anche l'amare ed Eros non è tutto bello e degno d'esser lodato, ma solo quello che nobilmente spinge ad amare.

IX. L'Eros quindi, collaboratore dell'Afrodite volgare, è veramente volgare, ed opera come gli vien fatto; e questo è l'Eros che amano gli uomini di animo basso. Costoro innanzi tutto amano non meno le donne che i fanciulli, e poi, pur di quelli che amano, i corpi a preferenza delle anime, e poi ancora i meno intelligenti che possano, giacché essi non mirano ad altro, che a sodisfarsi, non importa se bellamente o no. Onde accade loro di fare come capita, nello stesso modo il bene e nello stesso modo il contrario. Perocché quest'Eros trae anche origine dalla dea che è ben più giovane dell'altra e che dal modo, onde fu generata, partecipa di femmina e di maschio. L'altro invece è dell'Afrodite celeste, la quale in primo luogo non partecipa di femmina, ma solo di maschio — ed è questo l'amore dei giovanetti — e poi è più antica, pura d'ogni lascivia. Onde al maschio appunto si volgono gl'ispirati da questo amore, perché prediligono quel che è per natura più forte e più intelligente. Ed anche nello stesso amor pei fanciulli è possibile discernere quei che sono sinceramente mossi da questo amore. Giacché essi non amano i fanciulli, se non quando questi comincino a dar segni d'intelligenza, cioè con lo spuntare sul volto della prima lanugine. Coloro infatti, che cominciano ad amare da quel momento, si mostran disposti, secondo me, a legarsi per tutta la vita al giovanetto amato e a viver con esso in comune, non già, dopoché l'abbian tratto in inganno per averlo sorpreso nella sua inesperienza giovanile, a ridersi di lui e correre ad altri amori. Converrebbe anzi che una legge vietasse l'amare i fanciulli, affinché un grande studio non si spendesse in cosa d'esito incerto, per-

ché incerta è la riuscita dei fanciulli, dove vada a riuscire, quanto a vizio e virtù d'animo e di corpo. Questa legge, è vero, i buoni se la impongono spontaneamente a se medesimi; nondimeno sarebbe necessario che a ciò codesti amanti volgari fossero anche costretti, come, per quanto è possibile, li costringiamo ad astenersi dall'amare le donne di libera condizione. Poiché sono essi appunto che hanno anche disonorato l'amore, tanto che alcuni osan di dire che è brutta cosa compiacere agli amanti. E dicon così, perché hanno dinanzi agli occhi costoro, e vedon di questi il procedere intempestivo ed ingiusto, laddove non c'è cosa che, fatta con decoro e in conformità del costume, possa giustamente meritar biasimo.

E certo qual sia nelle altre città la norma[28] circa l'amore, è facile intendere, ché il concetto ne è semplice. Ma da noi e a Lacedemone essa è varia. Così nell'Elide, tra' Beoti e dove non son punto esperti nel dire, è senz'altro ammesso come bello il compiacere agli amanti; e nessuno, sia giovane o vecchio, oserebbe tacciarlo di turpe, affinché, credo, non incontrino difficoltà nel persuadere i giovani per via di ragionamenti, inetti come sono al parlare. Per contro in molti luoghi della Ionia e in altri paesi, soggetti ai barbari, la cosa è ritenuta senz'altro quale una bruttura. Pei barbari, infatti, a cagion delle tirannidi, è brutto questo, non men che lo studio della sapienza e della ginnastica, perocché, credo, non conviene ai governanti che allignino alti sensi nei governati e si stringano indissolubili amicizie e intimità, che, tra tanti altri, è il più meraviglioso effetto, che si compiace di produrre l'amore. E ciò anche i nostri tiranni sperimentaron col fatto, ché l'amore di Aristogitone e l'amicizia d'Armodio[29], divenuta salda, abbatterono la loro signoria. E, così, dov'è considerata brutta cosa compiacere agli amanti, ciò si deve alla malizia dei legislatori, alla prepotenza dei dominanti e alla viltà dei soggetti; e dove invece fu senz'alcuna eccezione considerata come cosa bella, alla pigrizia d'animo di chi fece la legge. Da noi al contrario la consuetudine è assai più bella, sebbene, come ho detto, non sia agevole penetrarne lo spirito.

X. Chi consideri infatti come sia opinion comune che all'amare di soppiatto sia preferibile l'amare palesemente e soprattutto i più generosi e i migliori, per quanto men leggiadri di aspetto, e come per converso l'amante abbia da tutti mirabile incoraggiamento ad amare, non come chi faccia qualcosa di brutto, e sia tenuto in gran conto chi conquista e deriso chi si lascia sfuggire la preda, e come nel tentar di siffatte conquiste i nostri costumi abbian concesso all'amante d'aver lode, anche se faccia cose sbalorditive e tali, che se uno osasse farle per correr dietro a qualunque altro oggetto e per conseguire qualunque altro scopo, all'infuori di questo, ne raccoglierebbe i maggiori biasimi...[30] se, ad esempio, per ottener danari da qualcuno o un pubblico ufficio o qualsiasi altro potere uno s'inducesse a far ciò che fanno con gli amati gli amanti, i quali nelle loro richieste e pregano e supplicano e giuran giuramenti e dormono dinanzi alle porte e servon volenterosi delle servitù quali nessun servo; ei sarebbe impedito dal fare siffatte cose e da amici e da nemici, dei quali gli uni gli rinfaccerebbero adulazioni e bassezze, gli altri lo ammonirebbero e arrossirebbero di esse. Eppure all'amante che faccia tutte queste cose s'accresce grazia, e gli è permesso dal costume di farle senza biasimo, quasi che faccia de' fatti oltremodo belli. E quel ch'è più grave, che, almeno a quanto si dice, se anche giura, a lui soltanto gli dei perdonano di spergiurare, perché giuramento amoroso, sostengono, non esiste[31]. Così e gli dei e gli uomini han fatto lecita ogni licenza all'amante, come la legge di qui dice. Da questo lato, dunque, si può credere che nella città nostra si stimi una gran bella cosa e l'amare e il compiacere agli amanti. Ma poiché i padri, preponendo dei pedagoghi agli amanti, non li lascian discorrere con gli amanti, e questo raccomandano al pedagogo, e coetanei e compagni li vituperano, quando vedano av-

venire qualcosa di simile, e quei che vituperano non son d'altronde né trattenuti e neppur biasimati dai più anziani, come que' che non dicano giusto... chi badi per l'opposto a tutto ciò, può credere che la si ritenga qui la più brutta cosa del mondo. Secondo me, invece, la cosa sta a questo modo: non è semplice, e, come s'è detto in principio, non è di per sé né bella né brutta; ma bella, se fatta bellamente, brutta, se bruttamente. Ed è, insomma, bruttamente fatta, quando si compiaccia ad un malvagio e male; bellamente, quando ad un buono e bene. E malvagio è quell'amante, l'amante volgare, l'amante del corpo a preferenza dell'anima, perché non è neppure stabile, come colui che ama cosa neppur essa stabile. Giacché insieme con lo sfiorire della bellezza del corpo, che egli amava, vassene via a volo[32], disonorando tanti discorsi e promesse. Ma chi ama l'indole buona riman costante per la vita, come colui che s'è attaccato a cosa stabile. E costoro appunto il nostro costume vuol mettere a prova bene e bellamente, e che agli uni si compiaccia, dagli altri si fugga. E però appunto gli uni esorta a dar la caccia, gli altri a fuggire, istituendo una gara e mettendo a prova di qual mai sorta sia l'amante e di quale l'amato. E così, per questo motivo, in primo luogo il lasciarsi accalappiare subito è ritenuto brutto, affinché ci sia di mezzo del tempo, il quale può, sembra, metter bellamente a prova la maggior parte delle cose; e poi l'essere accalappiato dal danaro e dalla potenza politica è brutto, sia che uno, maltrattato, si avvilisca e non resista, sia che, beneficato di danari o agevolato nelle faccende pubbliche, non disprezzi. Ché nessuna di tali cose par che sia né ferma né stabile, senza dire che non può neppur nascere da esse una generosa amicizia. Sicché, secondo il nostro costume, una sola via rimane, se all'amante deve bellamente compiacere l'amato. È infatti legge per noi che, siccome per gli amanti il servir volentieri qualunque servitù agli amati non è, come s'è visto, né adulazione né vergogna, così appunto anche un'altra servitù sola volontaria rimane non vergognosa, e questa è quella che ha per oggetto la virtù.

XI. Perocché presso di noi è ammesso che, ove qualcuno voglia servire un altro, stimando di poter divenire per via di quello migliore o in sapienza o in qualsiasi altra parte di virtù, questa servitù volontaria non è dal canto suo brutta, e non è nemmeno adulazione. Onde conviene che queste due leggi convergano insieme al medesimo segno, e quella che ha per oggetto l'amor dei fanciulli e quella che ha per oggetto l'amore della sapienza e d'ogni altra virtù, se dovrà riuscire a bene il compiacere dell'amato all'amante. Perché, quando s'incontrino l'amante e l'amato, ciascuno recando la propria legge, l'uno che nel prestare qualsiasi servigio al giovanetto che gli ha compiaciuto, glielo presti secondo giustizia, l'altro che nel concedere qualsiasi favore a chi lo rende sapiente e buono, glielo conceda secondo giustizia; e l'uno, potente di senno e d'ogni altra virtù, ne dia; l'altro, bisognoso di educazione e d'ogni altra sapienza, ne acquisti; allora, queste leggi convergendo nel medesimo segno, in questo caso soltanto accade che sia bello che l'amato compiaccia all'amante; in ogni altro, no. E in questo caso anche il trovarsi ingannato non è punto brutto; in tutti gli altri, si sia o no ingannati, porta vergogna. E così, se qualcuno a un amante, stimandolo ricco, in vista della ricchezza avesse compiaciuto e si trovasse poi ingannato e non ne cavasse danari, perché l'amante s'è scoperto povero, non sarebbe per questo men brutto, dappoiché un amato siffatto mostra, per quel ch'è in lui, che in vista del danaro sarebbe pronto a prestare qualunque servigio a qualunque persona; e questo non è bello. E parimente, se uno che ha compiaciuto all'amante stimandolo buono e pensando di potere egli stesso, mercé l'amicizia dell'amante, divenir migliore, si trova ingannato, perché l'altro si scopre malvagio e destituito di virtù, ciò nonostante l'inganno è bello, perché anche questi, per ciò ch'era in lui, ha mostrato che in

vista della virtù e per divenir migliore è pronto a fare qualsiasi cosa per qualsiasi persona; e questa, per converso, è la più bella cosa di tutte. Così è in tutto totalmente bello compiacere per fine di virtù.
Questo è l'amore della dea celeste, l'amor celeste e di gran pregio per uno Stato e pei privati, che costringe e l'amante rispetto a se medesimo e l'amato a porre ogni studio per l'acquisto della virtù. Tutti gli altri sono amori dell'altra, dell'Afrodite volgare. Ed eccoti, Fedro, intorno ad Eros il contributo, che così, improvvisando, m'è riuscito di dare.
Allorché Pausania ebbe fatto pausa — i sapienti [33] m'insegnano a fare di siffatte assonanze — avrebbe dovuto, diceva Aristodemo, parlare Aristofane. Senonché costui, o per aver mangiato troppo o per altro motivo, era stato colto dal singhiozzo e non era in grado di discorrere; ma, poiché nel letto, a destra di lui, c'era il medico Erissimaco, gli disse: Erissimaco, tocca a te di liberarmi subito di questo singhiozzo, o di parlare in vece mia, finché non mi sia cessato.
Ed Erissimaco: Ma farò l'una cosa e l'altra, rispose. Io parlerò ora per te, e quando ti sarà cessato il singhiozzo, parlerai tu in vece mia. E mentre io parlo, se, trattenendo a lungo il respiro, il singhiozzo vorrà andarsene, <tanto di guadagnato>; se no, fa' dei gargarismi con l'acqua. Ché se poi fosse addirittura ostinato, prendi qualche cosa da solleticarti le narici e cerca di starnutire. Basta che faccia così una o due volte, e cesserà per ostinato che sia.
Affrettati dunque a parlare, disse Aristofane; io seguirò i tuoi suggerimenti.

XII. Ed Erissimaco disse: Orbene, dal momento che Pausania, dopo d'aver preso bene le mosse per il suo discorso, non l'ha compiuto a dovere, credo che a me convenga di provarmi a completare il suo discorso. Che Eros sia doppio, pare a me che egli abbia fatto benissimo a distinguere; però che esso non sia soltanto negli animi umani rispetto alle belle persone, ma che abbia molti altri obietti e sia in altri, nei corpi di tutti gli animali e nelle piante della terra e, per dirlo in una parola, in tutti gli esseri, credo d'averlo imparato dalla medicina, dalla nostra arte, com'egli sia un dio grande e meraviglioso; ed estenda il suo potere su tutte le cose umane e divine. E comincerò, parlando, dalla medicina, anche per rendere omaggio all'arte. Infatti la natura dei corpi ha questo doppio Eros, giacché la sanità del corpo e la malattia sono, per consenso unanime, cosa diversa e dissimile; e il dissimile desidera ed ama cose dissimili. Altro, dunque, è l'amore che risiede nel sano, altro quello che risiede nel malato. Ed appunto, come Pausania diceva or ora, che è bello compiacere ai buoni tra gli uomini, ma brutto ai dissoluti, così anche negli stessi corpi è bello e conviene compiacere a ciò che v'è di buono e di sano in ciascun corpo — ed è ciò a cui si dà nome di medicina — ma brutto compiacere a ciò che v'è di cattivo e di morboso, e si deve negare a questo ogni favore, se si vuol essere un medico esperto. Perché la medicina, in sostanza, è la scienza delle tendenze amorose del corpo a riempirsi e a vuotarsi; e chi sa distinguere in esse l'amor bello dal brutto, costui sarà il più acuto medico; e chi è capace di produrre tal mutamento, che i corpi acquistino l'un amore in cambio dell'altro, e in quelli, nei quali non sia amore e dovrebbe esserci, sappia farlo nascere e da quelli nei quali sia <e non dovrebbe>, espellerlo, questi potrà esser davvero un medico abile. Occorre infatti che egli possegga la capacità di metter d'accordo gli elementi più avversi, esistenti nel corpo, e procurare che si amino l'un l'altro. E avversissimi sono gli elementi affatto contrari, il freddo e il caldo, l'amaro e il dolce, il secco e l'umido, e via dicendo. E perché seppe ispirare in essi amore e concordia, Asclepio [34], il nostro capostipite, come affermano i nostri poeti, ed io credo, fondò la nostra scienza. La medicina, dunque, dicevo, è governata tutta intera da questo dio; e al pari di essa anche la ginnastica e l'agricoltura. Quanto alla musica poi è chiarissimo a chiunque voglia appena

riflettervi, che il caso è affatto identico, e questo forse volle dire anche Eraclito, sebbene egli non lo esprima in forma perspicua. L'uno, egli dice, discordando con se medesimo si accorda, come armonia d'arco e di lira[35]. È difatti un vero assurdo affermare che l'armonia discordi o risulti da cose tuttora discordi. Ma forse egli voleva appunto dir questo: che essa nasce da cose per l'innanzi discordi, l'acuto e il grave; ma che in seguito si sono accordate per opera dell'arte musicale, giacché non è in alcun modo possibile che dall'acuto e dal grave, tuttora discordi, nasca armonia, che è consonanza, e consonanza è in certo modo consenso, e il consenso non può nascere da cose discordanti, finché discordino; e d'altra parte ciò che discorda e non consente non può costituire armonia. Così, per esempio, anche il ritmo nasce dal veloce e dal lento, da cose che discordavano prima, ma che consentirono poi. E in tutta queste cose il consenso, come lì dalla medicina, qui è posto dalla musica, che v'ispira amore e concordia vicendevole. E però la musica è, a sua volta, la scienza delle tendenze amorose in fatto d'armonia e di ritmo. Nella composizione, considerata a parte da sé, e dell'armonia e del ritmo non è punto difficile discernere le tendenze amorose, né quivi c'è il doppio amore. Ma quando occorra servirsi del ritmo e dell'armonia in rapporto con gli uomini, o che si componga — ed è ciò che chiamiamo « melopea » [creazione musicale] — o che s'adoperino acconciamente melodie e metri già composti — ed è ciò che vien detto « educazione » [istruzione musicale] — qui, sì, il compito è difficile e richiede un abile artefice. E qui torna daccapo lo stesso discorso, che agli uomini costumati, e affinché diventino più costumati quelli che non lo sono ancora, bisogna compiacere e custodir gelosamente il loro amore, che è l'Eros bello, l'Eros celeste, l'Eros della Musa Urania. Ma l'Eros di Polimnia è l'amore volgare; e questo, a coloro, a cui si somministri, s'ha da somministrare con molta cautela, affinché se ne colga il piacere, ma non ingeneri alcuna intemperanza, come nell'arte nostra val molto sapersi giovare dei desidèri eccitati da una buona cucina in modo che, senza procurarsi una malattia, se ne goda il piacere. Così, dunque, e nella musica e nella medicina e in tutte le altre cose, umane e divine, si deve, per quanto si può, aver riguardo a ciascuno di questi due Erotes, perché ci sono.

XIII. Poiché anche la costituzione delle stagioni dell'anno è piena di tutti e due questi amori; e quando gli elementi, dei quali dianzi parlavo, il caldo e il freddo, il secco e l'umido, si trovino in una scambievole e ben regolata relazione d'amore e s'accordino e si temperino saggiamente, essi vengono apportatori d'una buona annata e di buona salute, così agli uomini, come agli altri animali e alle piante, e non soglion produrre alcun danno. Ma quando invece l'Eros compagno dell'intemperanza prevalga nelle stagioni dell'anno, egli suol corrompere e danneggiare molte cose. E da tali cause derivano di solito e pestilenze e tante altre malattie diverse e negli animali e nelle piante. Infatti e le brinate e la grandine e la ruggine dei cereali sono il frutto della soperchieria e della sregolatezza vicendevole di cosiffatte tendenze erotiche, la cui scienza rispetto al moto degli astri e alle stagioni dell'anno prende nome di astronomia. Inoltre tutti i sacrifizi e quei riti a cui presiede l'arte divinatoria — ossia la scambievole comunione tra gli dei e gli uomini — non ventono intorno ad altro, se non intorno alla preservazione ed alla cura di Eros. Giacché ogni forma d'empietà suol nascere, ove non si compiaccia all'Eros ordinato e non gli si renda onore e venerazione in ogni cosa, ma si tenga in pregio quell'altro, così nei rapporti coi genitori, vivi e morti, come nei rapporti con gli dei. Ed appunto osservare siffatti amori[36] e curarli è il compito della divinazione, e la divinazione è, a sua volta, operatrice d'amicizia tra gli dei e gli uomini, perché sa discernere, tra le inclinazioni amorose degli uomini, quante tendano alla giustizia e alla pietà.

Così ogni Eros ha un potere esteso e grande, anzi, in una parola, universale, ma quello che, e presso di noi e presso gli dei, trova il proprio compimento nel bene con temperanza e giustizia, questo ha il maggior potere e ci assicura ogni felicità, sicché si possa vivere in pace fra noi ed essere anche amici di quelli che son migliori di noi, degli dei.
Forse, in questo elogio di Eros, anche io ho tralasciato molte cose, ma non l'ho fatto apposta. Se per altro c'è qualcosa ch'io abbia omesso, tocca a te, Aristofane, di supplirvi. Ma se invece ti frulla per il capo di elogiare altrimenti il dio, fa pure a tuo modo, ché anche il tuo singhiozzo è cessato.
E Aristofane, seguitava Aristodemo, prese allora la parola e cominciò: Sì, è vero, il singhiozzo m'è cessato, non però prima ch'io gli avessi applicato lo starnuto. E mi meraviglio che il buon ordine del corpo debba aver bisogno di questa specie di rumori e di solletichi, com'è anche lo starnuto. Perché il singhiozzo s'è chetato d'un tratto, non appena gli ho applicato lo starnuto.
Ed Erissimaco di rimando: Mio caro Aristofane, bada a te. Tu fai dello spirito, proprio quando ti prepari a parlare. E mi obblighi a far la guardia alle tue parole per il caso che ti sfugga qualche cosa da far ridere, mentre potresti parlare in santa pace.
Ed Aristofane, ridendo: Hai ragione, Erissimaco, fa' conto ch'io non abbia detto ciò che ho detto. E non stare a farmi la guardia, perché temo di dire non già cose da far ridere — questa sarebbe una fortuna, ed è la specialità della nostra Musa — ma delle cose da deridere.
Bravo. Aristofane! hai tirato il sasso e nascondi la mano[37]. Ma bada a' casi tuoi e parla come chi ha da render conto delle proprie parole. Quanto a me, se mi pare, ti lascerò in pace.

XIV. Comunque, caro Erissimaco, disse Aristofane, io mi propongo di parlare in modo diverso da te e da Pausania. Io penso che gli uomini non abbian sentito né punto né poco la potenza di Eros, perché, se la sentissero, gli dedicherebbero i maggiori templi ed altari e gli offrirebbero i maggiori sacrifizi, cosa che ora non fanno per nulla, mentre è ciò che si dovrebbe fare a preferenza di tutto. Eros è infatti tra gli dei il più amico degli uomini, perché è il loro protettore e il medico di quei mali, la cui guarigione sarebbe per il genere umano la maggiore delle felicità. Io dunque mi studierò d'esporvi la potenza di lui, e voi ne sarete maestri agli altri. Ma, innanzi tutto, occorre che impariate quale sia la natura umana e le sue vicende non liete. Giacché la nostra natura non era un tempo la stessa di oggi, ma tutt'altra. In origine c'eran tre sessi umani, non due, maschio e femmina soltanto, come ora, ma ce n'era un terzo, che partecipava dell'uno e dell'altro e che, scomparso oggidì, sopravvive appena nel nome. C'era allora un terzo sesso, l'androgino, che di fatto e di nome aveva del maschio e della femmina, e questo non esiste più, fuorché nel nome che suona un oltraggio. Inoltre ogni uomo aveva una figura rotonda, dorso e fianchi tutt'intorno, quattro braccia, gambe di numero pari alle braccia, su un collo cilindrico due visi, perfettamente simili fra loro, un'unica testa su questi due visi, posti l'uno in senso contrario all'altro, quattro orecchie, doppie pudende e tutto il resto come si può supporre da ciò che s'è detto. Camminava anche ritto come ora, in qualunque direzione volesse; e quando si mettevano a correre, quei nostri progenitori, come i giocolieri che a gambe per aria fanno delle capriole a ruota, essi, appoggiandosi sui loro otto arti si muovevano rapidamente, facendo la ruota. I sessi poi eran tre e cosiffatti per questa ragione; che il sesso maschile traeva origine dal sole, il femminile dalla terra, e l'androgino dalla luna, perché anche questa partecipa del sole e della terra. La loro figura dunque era rotonda, e così anche il loro modo di muoversi, appunto perché simili ai loro genitori. Avevano vigore e gagliardia terribili e animo grande, e però se la presero con gli dei, e quel che Omero dice di E-

fialte e di Oto[38], va inteso di loro: l'aver tentato la scalata del cielo per dare addosso ai numi.

XV. A questo punto Zeus e gli altri iddii tennero consiglio su ciò che dovessero fare, ed erano perplessi. Non sapevan risolversi ad ucciderli e a sterminare la razza, fulminandoli, come i giganti, perché così sarebbero venuti a privarsi degli onori e dei sacrifizi umani; né potevano tollerare che ne facessero d'ogni sorta. E finalmente Zeus, dopo matura riflessione, disse: « Credo di aver trovato la via, affinché gli uomini continuino, sì, ad esistere, ma, divenuti più deboli, smettano la loro tracotanza. Segherò », disse, « ciascun di loro in due, e così mentre saranno più deboli, ci saranno ad un tempo più utili, perché diverranno più numerosi. E cammineranno ritti su due gambe. Ché, ove poi seguitino a insolentire e non vogliano starsene in pace, li segherò », disse, « di nuovo in due, cosicché cammineranno su una gamba sola, a saltelloni »[39]. Dette queste parole, verine segando gli uomini in due, come quelli che taglian le sorbe per metterle in conserva, o quelli che dividon le uova coi capelli. E a misura che ne segava uno, ordinava ad Apollo di girargli la faccia e la metà del collo dalla parte del taglio, acciocché l'uomo, avendo sotto gli occhi il proprio taglio, fosse più modesto; e medicargli le altre ferite. E Apollo girava a ciascuno la faccia in senso opposto, e tirando d'ogni parte la pelle verso quello che ora chiamiamo ventre, come le borse a nodo scorsoio, lasciandovi appena una boccuccia, la legava nel mezzo del ventre, in quel punto preciso che chiamano ombelico. Spianava poi tutte le altre grinze, che eran molte, e rassettava le costole, servendosi d'uno strumento suppergiù simile a quello che adoperano i calzolai per spianare sulla forma le rughe del cuoio; ma ne lasciò poche nel ventre e intorno all'ombelico, ricordo dell'antica pena. Orbene, poiché la creatura umana fu divisa in due, ciascuna metà presa dal desiderio dell'altra, le andava incontro, e gittandole le braccia intorno e avvitic-chiandosi scambievolmente, nella brama di rinsaldarsi in un unico corpo, morivan di fame e d'inerzia, perché l'una non voleva far nulla senza dell'altra. E quando l'una delle metà moriva e l'altra sopravviveva, quella che sopravviveva andava in cerca d'un'altra metà e le si avvinghiava, sia che s'imbattesse nella metà d'una donna intera — quella appunto che ora chiamiamo donna — sia che nella metà d'un uomo; e così morivano. Mosso pertanto a compassione, Zeus ne escogita un'altra; trasporta le loro pudende nella parte anteriore — fino a quel momento anche queste le avevano avute al difuori, e generavano e partorivano non tra loro, ma in terra, come le cicale... gliele trasportò dunque così, sul davanti e per tal mezzo rese possibile la generazione fra loro, per mezzo del maschio nella femmina, con questo fine, che nell'amplesso, ove un maschio s'incontrasse in una femmina, generassero e si perpetuasse la specie; ma, ove invece un maschio s'imbattesse in un maschio, provassero sazietà nello stare insieme e smettessero e si volgessero ad operare e attendessero agli altri doveri della vita. Cosicché fin da quel momento l'amore vicendevole è innato negli uomini: esso ci riconduce al nostro essere primitivo, si sforza di fare di due creature una sola e di risanare così la natura umana.

XVI. Ognun di noi, in conclusione, è una contromarca d'uomo, in quanto che è tagliato come le sogliole, è due di uno; e però cerca sempre la propria contromarca. Quanti sono una fetta di quel sesso comune, che allora si diceva androgino, aman le donne, e la maggior parte degli adulteri son nati da esso; e così pure le donne, che si struggon per gli uomini, e le adultere provengon da questo medesimo sesso. Tutte quelle invece, che sono una fetta di donna, non corron dietro agli uomini, ma sono piuttosto inclinate alle donne; e a questo genere appartengono le tribadi. Ma quanti sono una fetta di maschio, danno la caccia al maschio; e finché sono ancora fanciulli, come parte d'un maschio, amano gli uomini e godono a giacere e a

starsene abbracciati con gli uomini; e questi sono tra i fanciulli e tra' giovanetti i migliori, perché i più virili di loro natura. Certo non mancan d quelli che li chiamano impudenti, ma mentiscono. Perché essi non lo fanno per impudenza, ma per baldanza, per coraggio, per virilità d'animo, giacché si attaccano a ciò che è simile a sé. Ed eccovene una prova decisiva: costoro, a tempo debito, sono i soli che riescano uomini davvero, adatti alla vita politica. E pervenuti all'età virile, mettono amore ai fanciulli; e al matrimonio e alla procreazione dei figliuoli non si volgono per inclinazione naturale, ma costretti dalla legge; ché anzi per conto loro son ben contenti di viver sempre gli uni con gli altri, da scapoli. Perciò chi è così fatto, diventa un amante di fanciulli o un amato, perché desidera sempre ciò che gli è congenere. E quando poi l'amante dei fanciulli e chiunque altro s'incontra in quella sua propria metà d'un tempo, allora son presi d'un'amicizia, d'un'intimità, d'un amore meraviglioso, senza volersi separare gli uni dagli altri, per così dire, nemmeno un istante. E quelli che vivono insieme tutta la vita son questi, che non saprebbero neppur dire che cosa vogliono che avvenga loro all'uno per opera dell'altro, giacché nessuno può credere che ciò che desiderano sia l'uso dei piaceri amorosi, quasi che in questo debba cercarsi la ragione per cui provano un così vivo diletto a stare insieme; ma è evidente che c'è qualche altra cosa che l'anima di ciascun di loro desidera, qualche altra cosa che non sa esprimere, ma che sente vagamente e a cui accenna per vie coperte. E se ad essi nel momento, in cui giacciono insieme, si presentasse Efesto coi suoi strumenti alla mano e chiedesse loro: « Che volete, o uomini, che avvenga di voi, all'uno per opera dell'altro? » e mentre e' sono tuttora indecisi, soggiungesse: « Desiderate voi, non è vero? soprattutto essere nello stessissimo luogo l'uno con l'altro in modo da non separarvi mai né notte né giorno? Ebbene, se è questo che desiderate, io voglio rifondervi e riplasmarvi in un'unica natura, sicché di due diventiate uno, e finché vivrete, viviate tutti e due in comune, come un essere solo, e anche da morti, laggiù nell'Ade, non siate, invece di due, che un morto solo... Guardate se è questo che amate e se vi basta di conseguir questo... » a udir ciò sappiamo bene che nessuno, proprio nessuno, risponderebbe di no, né mostrerebbe d'aver mai desiderato altro, ma crederebbe d'aver udito precisamente quello che egli desiderava da tanto tempo: di sentirsi unito e fuso con l'amato, e divenuto di due un essere solo. E la ragione è appunto questa: che tale era in origine la nostra natura, e che eravamo interi. Ebbene, al desiderio e alla caccia dell'intero si dà nome di a m o r e .

Prima, dunque, come dico, eravamo uno; ma ora per la nostra nequizia siamo stati separati di casa dalla mano di Dio, come gli Arcadi da quella dei Lacedemoni [40]. E c'è paura che a non essere ossequenti verso gli dei, si vada incontro a venir segati daccapo, e a dover andare intorno come le figure scolpite a bassorilievo sulle stele, spaccati per il mezzo dei nasi, divenuti come dei dadi tagliati in due [41]. Ma perciò conviene che ognuno esorti ogni altro alla pietà verso gli dei, affinché si evitino i mali e si conseguano i beni, tenendo presente che Eros è nostra guida e nostro duce. A lui nessuno vada contro — e gli va contro chiunque venga in uggia agli dei — perché, divenuti amici del dio e vivendo in buoni termini con lui, troveremo e incontreremo i nostri propri amati, il che ora capita a pochi. E non sospetti Erissimaco, mettendo in canzonatura il mio discorso, che io alluda a Pausania ed Agatone — ché forse anche essi sono di quelli, e tutti e due maschi per natura — ma dico, avendo di mira tutti, e uomini e donne, che in questo modo il genere nostro troverebbe la sua felicità, se dessimo perfezione all'amore, e ciascun di noi, ritornato nell'antica natura, s'imbattesse nel proprio amato. E se poi questo è il meglio, ne segue di necessità che di quanto ora è in nostro potere, il meglio sia ciò che più vi si

avvicina; e ciò è l'incontrarsi in un amato fatto secondo il proprio cuore. E però, se vogliamo sciogliere un inno al dio causa di siffatta felicità, non possiamo che inneggiare ad Eros, che nel presente ci giova moltissimo, perché ci rimette nel proprio; e per l'avvenire ci dà i maggiori affidamenti che, se dal canto nostro diam prova di pietà verso gli dei, col restituirci nell'antica natura e rifarci sani, ci renderà felici e beati.
Questo, disse, Erissimaco, è il mio discorso intorno ad Eros, tutt'altro che il tuo. E come ti pregavo, non volermelo mettere in canzonatura, affinché si possa udire ciò che dirà ciascuno degli altri, o meglio ciascuno degli altri due, Agatone e Socrate.

XVII. Farò a modo tuo, disse Erissimaco, perché il tuo discorso l'ho ascoltato con piacere. E se non sapessi che Socrate e Agatone sono addirittura dei maestri in cose d'amore, avrei gran paura che non dovessero trovarsi a corto d'argomenti, tante cose si sono dette e così svariate. Tuttavia ho fiducia in loro.
E Socrate: Ah, sì, Erissimaco, perché tu te la sei cavata egregiamente. Ma se fossi dove ora son io, o meglio, dove sarò, quando Agatone avrà parlato da par suo, temeresti anche di più, e saresti su tutte le spine, come son ora io.
Ammaliarmi [42] vuoi, Socrate, disse Agatone, affinché io mi turbi, immaginandomi che il teatro deva esser in grande aspettazione, ch'io parli bene.
Mio caro, dovrei esser proprio uno smemorato, rispose Socrate, se dopo di aver visto con quanto coraggio e con quanta sufficienza salisti sul palco insieme con gli attori e guardasti in faccia un teatro così affollato, in procinto di dare alla scena i tuoi componimenti [43], senza mostrare la minima emozione, supponessi ora che possa turbarti la presenza d'un pubblico così ristretto come noi.
E che, Socrate? replicò Agatone, non mi crederai, spero, a tal segno infatuato del teatro, da ignorare che a un uomo di giudizio devano far più paura pochi assennati che molti dissennati?
Sarei, Agatone, davvero colpevole, ripigliò Socrate, se io pensassi di te qualcosa di scortese. So bene che a imbatterti in alcuni, che credessi saggi, saresti più in pensiero per loro che per la folla. Ma, bada, probabilmente noi non siamo di quelli, e a buon conto, lì anche noi c'eravamo e facevamo parte della folla. Ma se t'imbattessi in altri veramente saggi, non avresti vergogna di loro, ove ti paresse di fare qualcosa di male? O che ne dici?
Sicuro, rispose.
E della folla non avresti vergogna, ove ti paresse di fare qualcosa di male?
Ma Fedro, interrompendo: Mio caro Agatone, disse, se gli rispondi, Socrate non si darà alcun pensiero del resto, qualunque cosa qui avvenga. A lui basta d'aver qualcuno con cui conversare, specie se è un bel giovane. Per me, certo, ascolto volentieri la conversazione di Socrate, ma ho l'obbligo di richiamarvi all'elogio di Eros e di esigere il discorso da ciascuno di voi. Quando ognuno avrà saldato il suo conto col dio, allora Socrate conversi pure come gli piace.
Ben dici, Fedro, rispose Agatone; e son qui pronto a parlare. Non mi mancherà poi l'occasione di conversare spesso con Socrate.

XVIII. Or dunque io vo' in prima dire come io deva dire, e poscia dire. Ché tutti quelli, i quali han parlato precedentemente, non hanno, parmi, encomiato il dio, bensì la felicità degli uomini han messa in rilievo pei beni, de' quali il dio è ad essi cagione. Ma qual sia in sé quegli che questi doni ha loro largiti, niuno lo ha detto. Eppure d'ogni lode d'ogni cosa la diritta via non è che una sola: chiarire per via di ragionamento qual sia, e di quali effetti cagione, quello di cui per avventura si ragioni. Così per fermo e giusto che anche noi si lodi prima Eros in se medesimo, qual egli è, e poscia i suoi doni. Dico adunque che, pur essendo tutti gl'iddii beati, Eros, se è lecito e scevro di colpa il dirlo, il più beato è fra loro, dappoiché egli è il più bello e il migliore. Ed è il più bello, perché cosiffatto. Innanzi tutto, o Fedro, egli è il più giovane degl'iddii. E una gran prova con

porge e' medesimo fuggendo di fuga la vecchiezza, che pure è così veloce: la ci raggiunge più presto che non dovria! E questa Eros per natura la detesta e non le si accosta nemmen da lungi. Egli sta e resta sempre coi giovani, poiché ben dice l'antico adagio che sempre simile con simile s'accompagna[44]. Ed io, pur consentendo con Fedro in molte altre cose, in questo non consento: che Eros sia più vecchio di Crono e di Giapeto[45]; affermo anzi ch'egli è tra' numi il più giovane, e sempre giovane; e le vecchie storie che Esiodo e Parmenide[46] ci ricantano degl'iddii, a' tempi d'Ananke, [della Necessità] e non di Eros, risalgono, posto pure che quelli ci contino il vero. Imperocché non ci sarieno state né evirazioni, né ceppi, né tante altre violenze reciproche, se Eros fosse stato tra loro; ma amicizia e pace, come ora, dacché Eros regna sugli iddii. Egli è dunque giovane, e per di più delicato. E ci vorria un poeta quale Omero per mettere in luce la delicatezza del dio. Omero infatti dice che Ate è dea e delicata — e delicati almeno dovevano essere i suoi piedi — dicendo egli di lei:

son delicati i piedi, ché sovra il suolo non mai muovesi, ma sul capo ella degli uomini incede[47].

E a me sembra che della delicatezza di lei una bella prova sia che ella non cammina sul duro, ma sul tenero. E anche noi di questa medesima prova ci varremo per dimostrare di Eros ch'egli è delicato, dappoiché e' non cammina sulla terra, né sui cranii, che non sono davvero teneri, ma in quel che v'ha di più tenero al mondo e cammina e s'annida. Egli infatti e nei costumi e negli animi degl'iddii e degli uomini pone sua stanza, e non mica in tutti gli animi, ma ove mai s'imbatta in qualcuno d'indole dura, se ne diparte; ma se tenero è, vi si annida. Or poiché adunque egli e co' piedi e con ogni parte del corpo tocca sempre quel che v'è di più tenero tra le tenere cose, è giocoforza ch'e' sia il più delicato fra gl'iddii. Egli è così il più giovane e il più delicato; ma è per di più flessuoso di forma, ché non gli saria possibile insinuarsi dappertutto, né penetrar tutta l'anima, entrandovi la prima volta senza lasciarsi sorprendere e uscendone, se duro e' fosse. Del suo aspetto proporzionato e flessuoso, argomento grande è l'avvenenza che Eros per confession di tutti in grado eccelso possiede, ché tra disavvenenza ed Eros è guerra sempre. La leggiadria del colorito, il suo viver tra' fiori la significa, poiché in quel che fiorente non sia o sia sfiorito, o corpo o anima o qualsivoglia altra cosa, non risiede Eros, ma ovunque sia un luogo e ben fiorito e fragrante, quivi poi e risiede e rimane.

XIX. Della beltà, adunque, del dio e questo è bastante e ancora molto sopravanza; ma, seguitando, della virtù di Eros mi convien dopo ciò dire. Ed è massimo vanto di lui che né fa né soffre ingiustizia, né da dio né a dio, né da uomo né ad uomo. Né già per violenza e' soffre, se qualcosa soffre — ché violenza nol tange, né con violenza operando — dacché ognuno in ogni cosa volenteroso si sommette ad Eros, e quel che volente si concede a volente, le leggi, dello Stato reine[48], dicon che è giusto. E oltreché della giustizia e' partecipa della maggior temperanza. S'ammette infatti che temperanza sia il signoreggiar piaceri e desidèri, e che di Eros verun piacere sia più potente. Or se meno potenti, è ovvio che sien vinti da Eros, ed egli vinca; e vincendo piaceri e desidèri, Eros in sommo grado temperante esser deve. E per fermo, quanto a coraggio, ad Eros neppur Ares contrasta[49], poiché non Ares possiede Eros, ma Eros Ares — amor d'Afrodite, come è fama — e chi possiede è più possente di chi è posseduto, e chi vince l'iddio più valoroso di tutti gli altri, e' dev'essere il più valoroso di tutti.

Ho detto della giustizia, della temperanza, del coraggio del dio; a dir mi rimane della sapienza, e per quanto è possibile, m'ingegnerò di non fallire alla prova. E in primo luogo, perché dal canto mio anch'io renda alla nostra arte omaggio, come alla sua Erissimaco, poeta è l'iddio, sapiente così, da render anco gli al-

tri poeti. Ché ognuno poeta diventa, quand'anche prima di ogni Musa schivo[50], cui Eros tocchi. Della qual virtù convienci usare a documento che Eros, a dir breve, è poeta valente in qualsivoglia genere di creazione che attenga alle Muse, dappoiché quel che non si ha o non si sa, nemmeno ad altri non si può dare o insegnare. E invero la creazion degli animali tutti chi niegherà che sia sapienza di Eros, mercé la quale tutti gli animali e nascono e si generano? E quanto alla pratica delle arti, non sappiam noi forse che colui, al quale questo iddio sia divenuto maestro, famoso diviene ed illustre; e chi per converso da Eros non sia stato mai tocco, rimansi oscuro? L'arti del saettare, del curare e del divinare, ritrovò Apollo, scorto dal desiderio e dall'amore, sicché anch'egli dir si può scolare d'Eros. E alle Muse fu maestro dell'arte musicale, ad Efesto di quella dei metalli, ad Atena del tessere, a Zeus di governar numi e mortali[51]. Laonde anche nelle faccende degl'iddii si mise ordine, poiché vi si fu generato Eros, amore evidentemente di bellezza — ché del brutto non è amore — laddove per l'innanzi, come da principio ho detto, molte e terribili cose, a quanto si narra, fra' numi avveniano, però che vi regnava Ananke. Ma dappoiché questo iddio ebbe nascimento, dall'amore per le cose belle ogni bene provenne e agli iddii e agli uomini.
E così parmi, Fedro, che Eros, essendo egli per il primo bellissimo e ottimo, sia dipoi agli altri cagione di altri cosiffatti doni. Ed ei mi salta in mente di aggiunger qualcosa in versi, dicendo che questi è colui il quale

pace tra gli uomini reca, nell'ampio mare bo-
[naccia
calma, riposo ai venti; nel duolo conforto di
[sonno.

Questi d'ogni sentimento ci vuota che ci strania, d'ogni sentimento ci empie che ci affratella; tali e tanti convegni ha istituito per ravvicinarci, nelle solennità, ne' cori, ne' sacrifizi facendosi nostra guida; di mitezza ispiratore, di rustichezza espulsore; prodigo di benevolenza, avaro di malevolenza; propizio, buono; spettabile ai sapienti, venerabile agl'iddii; segno d'invidia per chi nol possiede, cura gelosa di chi il possiede; di voluttà, di mollezza, di delicatezza, di grazie, di desio, di brama padre; curante dei buoni, non curante dei tristi; nei travagli, nei perigli, nelle brame, nei discorsi timoniere, soldato, commilitone[52] e salvatore ottimo; degl'iddii tutti e degli uomini ornamento, duce bellissimo ed eccellentissimo, cui conviene che ogni uomo segua, inneggiando il meglio che può e a quei canti unendosi che egli canta, molcendo degl'iddii e degli uomini tutti il cuore.
Questo è, Fedro, il discorso che per mio conto consacro al dio, in parte di scherzo, in parte, come per me si poteva, di misurata serietà temperato.

XX. Quando Agatone ebbe finito, diceva Aristodemo, tutti i presenti proruppero in applausi, lasciando intendere che il giovane aveva discorso in maniera degna di sé e del dio. Al che Socrate, volgendosi ad Erissimaco: O figliuolo d'Acumeno, disse, ti pare che poco fa io temessi d'un timore da non temere, o non fossi piuttosto profeta, quando dicevo quel che dicevo poc'anzi: che Agatone avrebbe parlato mirabilmente, ed io mi sarei trovato in impaccio?
Per un verso, sì, rispose Erissimaco, lo riconosco, sei stato profeta, che Agatone avrebbe parlato bene; ma quanto al tuo impaccio, via, non ci credo.
E come mai, beato uomo, riprese Socrate, non dovrei trovarmi in impaccio io e chiunque altro sul punto di parlare dopo la recita d'un discorso così bello e così variamente adorno? Certo non tutti i punti sono stati egualmente stupendi; ma, nella chiusa chi di noi non è rimasto addirittura intontito dalla bellezza delle parole e delle frasi? Per me, considerato che non potrò dir nulla che s'avvicini appena per bellezza a ciò che egli ha detto, quasi quasi per vergogna me ne sarei scappato, se avessi potuto. Il suo discorso infatti mi ha richiamato alla mente Gorgia, tanto che m'è occorso quel che dice Omero: ho temuto,

cioè, che alla fine Agatone nel discorrere non scaraventasse contro il mio discorso la testa di Gorgia[53], parlatore da far paura, e mi pietrificasse, ammutolendomi. E mi sono accorto allora quanto ero stato ridicolo, allorché avevo preso con voi l'impegno di fare a mia volta l'elogio di Eros e dichiarato d'esser competente in cose d'amore io, e lo vedo, che non so nemmeno come s'ha da fare l'elogio d'una cosa qualunque. Giacché io, nella mia dappocaggine, ritenevo che nell'elogio di qualsiasi cosa non si dovesse dire che il vero e che questo dovesse essere il fondo del discorso, salvo a scegliere tra le cose vere le più belle e metterle in mostra nel miglior modo possibile. E presumevo assai di me nella fiducia di parlar bene, convinto di saper la verità sul modo di lodare qualsiasi cosa. Ma ora credo d'accorgermi che non è questo il modo di lodar bene una cosa, bensì l'attribuirle i maggiori e i più bei pregi possibili, li abbia o no; se poi sono falsi, che importa? Dev'essersi infatti proposto, se non erro, che ciascun di noi finga di pronunziare l'elogio d'Eros, non che lo pronunzi davvero. E perciò appunto, credo, razzolando da ogni parte, avete attribuito ogni pregio ad Eros e detto ch'egli è così e così, e autore di tali e tanti beni, affinché appaia bellissimo ed ottimo, evidentemente a chi non sa — non certo a chi sa — e così l'elogio assume un aspetto bello e venerabile. Io, senza dubbio, ignoravo il modo di tesser l'elogio, e, ignorandolo, presi impegno con voi che a mia volta avrei anch'io lodato Eros. Ma la lingua promise, la mente no[54]. Dunque, addio elogio! Io non vi seguirò su questa via — perché non potrei — questo è sicuro; ma, comunque, la verità, se volete, ve la dirò, a modo mio, senza gareggiare coi vostri discorsi, per non far ridere a mie spese. Vedi, dunque, Fedro, se mai anche questa forma di discorso ti accomodi: sentir dire la verità intorno ad Eros con quelle parole e con quella disposizione di frasi che mi verranno per le prime sulle labbra.

Fedro e gli altri, raccontava Aristodemo, approvarono che dicesse pure come gli pareva di dover dire, liberamente.

E allora, Socrate aggiunse, Fedro mio, permettimi di rivolgere qualche interrogazioncella ad Agatone, affinché, ottenuto il suo assenso, io cominci a parlare.

Ma sì, rispose Fedro, te lo permetto; interroga pure.

E dopo ciò, continuava Aristodemo, Socrate cominciò suppergiù a questo modo:

XXI. Senza dubbio, mio caro Agatone, tu ti sei aperta bene, secondo me, la via nel tuo discorso, dicendo che ti conveniva prima mostrare quale è mai Eros, e dopo le opere di lui. E questo principio m'è piaciuto assai. Orbene, via, poiché d'Eros, per tutto il resto, hai esposto in forma bella e magnifica quale egli è, dimmi ancora questo: se egli è tale che sia amor di qualcuno, di qualche cosa o di nulla. E bada: non domando se è di madre o di padre — sarebbe una domanda ridicola il chiedere, se Eros è eros di madre o di padre[55] — ma fa' conto, come se a proposito d'un padre io ti chiedessi proprio questo: s'egli è padre di qualcuno o no. A volermi risponder bene, mi diresti certo, che il padre è padre d'un figlio o d'una figlia. O no?

Ma certo, disse Agatone.

E non diresti altrettanto della madre?

E Agatone consentì egualmente.

Ancora, soggiunse Socrate, qualche altra risposta affinché tu veda meglio ciò che desidero. Se ti chiedessi per esempio: E dimmi: un fratello, in quanto fratello, è fratello di qualcuno, o no?

Ma sì, rispose.

È fratello, non è vero, d'un fratello o d'una sorella?

Appunto, disse.

Via, provati a dirmi anche dell'amore: Eros è amore di qualche cosa o di nulla?

Di qualche cosa, senza dubbio.

Ebbene, questo di che cosa tientelo dentro di te, ma rammentatene, riprese Socrate. Per ora dimmi soltanto, se Eros, quello di cui è amore, lo desideri o no?

Ma sì, rispose.

E ciò che egli desidera ed ama, lo desi-

dera perché lo ha o perché non lo ha? Perché non lo ha, è naturale.
Rifletti, disse Socrate, se, più che naturale non sia addirittura necessario che il desiderare sia un desiderare ciò di cui si manca, o non desiderare, ove non si manchi. Io almeno, Agatone mio, credo fermamente che sia addirittura necessario. E tu?
Anch'io, disse.
Va bene. E per conseguenza può mai esserci qualcuno che voglia essere grande, mentre è grande, e forte, mentre è forte?
Non è possibile, dopo le nostre premesse.
Non può infatti essere manchevole di queste doti chi già le possiede.
È vero.
Perché, se chi è forte volesse esser forte, seguitò Socrate, e veloce chi è veloce, e sano chi è sano... poiché forse qualcuno potrebbe credere che queste qualità e tutte le altre simili coloro che son tali e le hanno, desiderino ancora quelle stesse cose che già hanno, insisto su questo punto, affinché non si sia tratti in inganno... se ci rifletti, caro Agatone, costoro devono per necessità avere in quel momento ciascuna delle qualità che hanno, lo vogliano o no; e queste chi mai potrebbe desiderarle? Ma allorché qualcuno dice: « Io, essendo sano, desidero di esser sano, ed essendo ricco, desidero d'esser ricco; e desidero appunto queste cose che ho », noi gli possiamo rispondere: « Tu, amico, possedendo ricchezze, salute e forza desideri di possedere queste cose anche in avvenire, perché in questo momento, che tu lo voglia o no, tu le hai. Guarda dunque, se, quando tu dici: Desidero le cose presenti, tu non voglia dire altro che questo: Desidero che le cose che ora ho mi sieno conservate anche nel tempo avvenire ». E potrebbe egli negarlo?
Al che Agatone rispose assentendo.
Orbene, seguitò Socrate, e questo non è appunto amare quel che non ancora si ha sotto mano, né si possiede: il voler conservare e possedere anche nell'avvenire le medesime cose?
Certamente, disse.
E quindi costui ed ogni altro che desideri, desidera ciò che non ha sotto mano e non possiede in quel momento; e ciò che non ha, o che egli stesso non è e che gli manca, questo è precisamente quello di cui è il desiderio e l'amore?
Niun dubbio, rispose.
Suvvia dunque, disse Socrate, riassumiamo le nostre conclusioni. Prima di tutto Eros è forse altro che amore di certe cose, e poi amore di quelle cose, delle quali soffra difetto?
Non è altro, rispose.
Di più ricordati di che cosa nel tuo discorso hai detto che Eros fosse amore. Se vuoi, te lo rammenterò io. Credo che tu abbia detto suppergiù così: che nelle faccende degli dei fu messo ordine mediante l'amore del bello, ché non può esserci amore del brutto. Non hai detto suppergiù così?
Infatti, rispose Agatone, così ho detto.
E sta bene, amico mio, rispose Socrate. Ma se è così, Eros non sarà altro che amore di bellezza, non mai di bruttezza?
Agatone rispose di sì.
O non s'è convenuto che quello di cui uno è manchevole e che non ha, questo egli ama?
Certo, disse.
Dunque Eros è manchevole di bellezza e non l'ha?
Necessariamente, rispose.
Ma dunque? Ciò che è manchevole di bellezza e non possiede punto bellezza, dirai che è bello?
Ah, no!
E se è così, continuerai a sostenere che Eros è bello?
E Agatone: Temo, Socrate, di non aver inteso nulla di ciò che ho detto poc'anzi.
Eppure hai parlato splendidamente, Agatone mio. Ma dimmi un'altra cosuccia: ciò che è buono, non pare a te anche bello?
A me, sì.
Se per conseguenza Eros è manchevole di bellezza, e se bontà è bellezza, sarà anche manchevole di bontà.

Per me, Socrate, non posso contradirti: sia pure come tu dici.
Mio diletto Agatone, è la verità quella a cui non puoi contradire, ché contradire a Socrate non è punto difficile.

XXII. Ed ora lascerò in pace te, e vi riferirò su Eros il discorso che un giorno udii da una donna di Mantinea, Diotima[56], che in questo era sapiente, come in tante altre cose, e agli Ateniesi prima della peste suggerì dei sacrifizi che ritardarono di dieci anni il male, e fu quella appunto che ammaestrò me pure in cose d'amore... quel discorso, dico, che ella mi tenne, procurerò di esporvelo, movendo dai punti concordati tra me ed Agatone, per conto mio, come posso. E bisogna naturalmente, Agatone, come tu hai aperto la via, chiarire per prima cosa chi sia Eros e quale, e poi le opere di lui. E mi pare che il modo spiccio sia chiarirlo come quella forestiera fece, interrogandomi. Suppergiù anche io dicevo a lei delle cose simili a quelle che Agatone diceva a me poc'anzi: che Eros fosse un gran dio e fosse amor di bellezza. Ma ella mi convinse del contrario con quelle stesse ragioni con cui io ho convinto costui, dimostrandomi che secondo il mio discorso Eros non è né bello né buono.
Ed io: come dici, Diotima? Eros è dunque brutto e cattivo?
Ed ella: Parla, ti prego, con reverenza, disse. O credi che quello che non è bello, debba necessariamente esser brutto?
Senza dubbio.
E allora anche quello che non è sapiente sarà ignorante? E non t'avvedi che c'è qualcosa di mezzo tra sapienza e ignoranza?
E che cosa?
L'opinar rettamente, anche senza poterne render ragione, non sai, disse, che non è né sapere — perché ciò che è irrazionale come mai potrebbe essere scienza? — né ignoranza — perché il cogliere la verità come mai potrebbe essere ignoranza? — E tale è per l'appunto la retta opinione: un che di mezzo tra sapienza e ignoranza.
Hai ragione, dissi.
Non costringere dunque ciò che non è bello ad esser brutto, né ciò che non è buono ad esser cattivo. E così anche Eros, poiché tu stesso convieni che non è né buono né bello, non per questo devi credere che egli sia di necessità brutto e cattivo, ma qualcosa di mezzo, disse, tra' due.
Eppure, osservai, si conviene da tutti che egli è un gran dio.
Da tutti, vuoi dire, quelli che non sanno, o anche quelli che sanno?
Da tutti, senza eccezione, si capisce.
Ed ella, ridendo: E come mai, disse, Socrate, si potrebbe convenire che egli sia un gran dio da quelli che negan perfino che egli sia dio?
E chi sono costoro? chiesi.
Uno sei tu, rispose, ed una io.
Ed io: Ma come puoi affermar codesto?
Ed ella: Facilmente, rispose. Dimmi: non dici tu che tutti gli dei sono beati e belli? O oseresti dire che qualcuno degli dei non è né bello né beato?
Per Zeus, io no davvero, risposi.
E non chiami tu beati quelli che posseggono bontà e bellezza?
Certamente.
E non hai ammesso che Eros, perché manca di bontà e di bellezza, desidera queste qualità, delle quali è manchevole?
L'ho ammesso, è vero.
E come potrebbe essere un dio chi è privo di bellezza e di bontà?
In nessun modo, mi pare.
Vedi dunque che tu pure ritieni che Eros non è un dio.

XXIII. E così, dissi, che cosa mai sarebbe Eros? Un mortale?
Nemmen per idea.
Ma allora, che cosa?
Come nel caso precedente, un che di mezzo tra il mortale e l'immortale.
E che dunque, Diotima?
Un demone grande, Socrate, perché tutto ciò che è demoniaco è qualcosa di mezzo tra il dio e il mortale.
E, chiesi, qual è il suo potere?
D'essere interprete e messaggero dagli uomini agli dei e dagli dei agli uomini, degli uni recando le preghiere e i sacrifizi, degli altri gli ordini e le ricompense dei sacrifizi; e stando nel mezzo degli

uni e degli altri, lo riempie così, che il tutto si trovi collegato in se medesimo. Attraverso a lui passa anche tutta l'arte divinatoria e quella dei sacerdoti intorno ai sacrifizi, alle iniziazioni, agl'incantesimi e ad ogni forma di profezia e di stregoneria. La divinità non si mescola all'uomo, ma per mezzo di Eros si svolge ogni rapporto ed ogni colloquio tra gli dei e gli uomini, desti o dormenti che sieno. E chi è sapiente in ciò è uomo demoniaco, ma chi è sapiente in qualche altra cosa, arte o mestiere che sia, è un operaio. Ora di codesti demoni ce n'è molti, e d'ogni specie, e uno d'essi è anche Eros.

E chi è suo padre, chiesi, e chi sua madre?

La storia è un po' lunga, rispose; tuttavia voglio narrartela. Quando nacque Afrodite, gli dei si raccolsero a banchetto, e tra gli altri anche il figliuolo di Metis [Sagacia], Poros [Acquisto]. Com'ebbero finito di cenare, ecco giungere Penia [Povertà] per mendicare, come avviene dove si sciala, e se ne stava sulla soglia. Frattanto Poros, ubriaco di nettare — non c'era ancora il vino — entrato nel giardino di Zeus, sopraffatto dal sonno, s'era buttato a dormire. Allora Penia, macchinando per la sua povertà d'avere un figliuolo da Poros, si mise a giacere accanto a lui e divenne incinta di Eros. E per questo appunto egli è anche seguace e ministro d'Afrodite, perché generato nel dì natalizio di lei ed insieme perché da natura amante del bello, e Afrodite è bella. In quanto, dunque, figliuolo di Poros e di Penia ad Eros toccò questa sorte: innanzi tutto è sempre povero, e lungi dall'essere delicato e bello, come generalmente si crede, è anzi duro, squallido, scalzo, senzatetto, uso a dormire sulla nuda terra, senza coperte, dinanzi alle porte, a cielo aperto, per natura simile alla madre e casigliano della miseria. Ma, d'altro lato, per parte del padre è pronto sempre a tendere insidie ai belli e ai buoni, coraggioso, temerario, impetuoso, cacciatore terribile, sempre occupato a preparar lacciuoli, avido d'intendere, ricco d'espedienti, dedito a filosofare per tutta la vita, ciurmadore, mago e sofista insuperabile. E di sua natura non è né immortale né mortale, ma a volte, nello stesso giorno, germoglia e vive, quando tutto gli va a vele gonfie; a volte muore e poi, data la natura del padre, rivive daccapo, e spreca sempre tutto quel che guadagna, sicché non è mai né povero né ricco, e d'altro lato tiene il mezzo tra la sapienza e l'ignoranza. E s'intende: degli dei nessuno filosofeggia o desidera di divenir sapiente — perché è già tale — e se c'è altri sapiente, non filosofeggia nemmeno. Ma, d'altronde, neppur gl'ignoranti filosofeggiano o desiderano di diventar sapienti. Giacché proprio questo è il guaio dell'ignoranza: che chi non è né ammodo né saggio s'illude d'essere un uomo che basti a se medesimo. E chi non crede d'esser manchevole non desidera nemmen per sogno quello di cui non crede di mancare.

E chi, Diotima, diss'io, son quelli che si volgono alla filosofia, se non sono né i sapienti né gl'ignoranti?

Codesto, rispose, dovrebbe esser manifesto perfino ad un ragazzo: son quelli che tengono il mezzo tra gli uni e gli altri; e tra questi è anche Eros. Perché la sapienza è tra le cose più belle, ed Eros è amore del bello, sicché necessariamente Eros deve aspirare alla sapienza, deve esser filosofo, e come filosofo tenere il mezzo tra sapiente e ignorante. E anche questo gli vien dalla nascita, giacché egli è di padre sapiente e ricco, ma di madre né sapiente né ricca. Questa, mio caro Socrate, è la natura del demone. Che tu poi ti fossi immaginato Eros come te lo eri immaginato, nessuna meraviglia: tu avevi creduto, se non m'inganno, a giudicarne da quel che dici, che Eros fosse l'amato, non l'amante, e però penso che Eros ti paresse bellissimo, perché difatti ciò che è degno di amore è il realmente bello, delicato, perfetto e tale da stimarsi beato. Ma l'amante ha tutt'altro aspetto, e precisamente quello che t'ho ritratto.

XXIV. Ed io dissi: Sia pure, ospite; ché infin dei conti tu ragioni bene. Ma

se Eros è tale, che utile reca agli uomini?
Codesto, disse, Socrate, mi proverò d'insegnartelo fra poco. Intanto Eros è tale e nato a questo modo, ed è Eros di bellezza, come tu dici. Ora se qualcuno ci domandasse: « Che cosa vuol dire, Socrate e Diotima, Eros di bellezza? ». O più chiaramente: Chi ama ama il bello, e che ama?
Ed io: Possederlo, risposi.
Ma, soggiunse, la tua risposta chiama quest'altra domanda: Che ci guadagna chi possiede il bello?
Io dissi di non saper veramente che cosa rispondere, così, su due piedi, a questa domanda.
Ma, riprese, fa' conto che qualcuno, mutando i termini, sostituisse bene e bello, e ti chiedesse: « Orsù, Socrate, chi ama ama il bene; e che ama? ».
Possederlo, risposi.
E che ci guadagna chi possiede il bene?
Ecco una domanda più facile, dissi; a questa posso rispondere: ci guadagna d'esser felice.
Difatti, disse, per il possesso del bene i felici sono felici, e non è necessario chiedere ancora: E perché vuol esser felice chi vuole esser felice? Giacché la risposta finisce qui, mi pare.
È vero, risposi.
E questo desiderio e questo amore credi tu che sia comune a tutti gli uomini e che tutti vogliano posseder sempre il bene? O come dici?
Così è, risposi: comune a tutti.
E perché mai dunque, Socrate, non di tutti diciamo che amano, se poi tutti aman lo stesso e sempre; ma di taluni diciamo che amano e d'altri no?
Me ne meraviglio anch'io, dissi.
No, non meravigliartene, soggiunse, perché noi, dopo di aver preso a parte una delle specie d'amore, diamo a questa il nome dell'intero, e la chiamiamo amore, mentre per le altre ci serviamo di altri nomi.
Come sarebbe a dire? chiesi.
Ecco, per esempio: sai bene che la ποίησις [« fattura », « poesia »] implica molti significati, giacché ogni operazione, la quale faccia che una cosa dal non essere passi all'essere è ποίησις, sicché le produzioni, attinenti a tutte le arti, sono anch'esse ποιήσεις e i loro produttori tutti ποιηταί.
È vero.
E tuttavia, disse, sai pure che non si chiamano ποιηταί, « poeti », ma hanno altri nomi; e una particella sola, distaccata da tutta la ποίησις, quella che ha per oggetto la musica e le composizioni metriche, è chiamata col nome dell'intero. Solo questa infatti prende nome di poesia, e poeti quelli che posseggono quella particella della ποίησις.
È vero, dissi.
E così, dunque, anche dell'amore. La somma n'è ogni desiderio del bene e dell'esser felice, il massimo e ingannevole amore[57] d'ognuno. Ma di quelli che vi si volgono per un'altra delle molte vie, o del guadagno o della ginnastica o della filosofia, non si dice che amino, né son chiamati amanti, laddove coloro che tendono a questa sola specie, e si consacrano ad essa, prendono il nome del tutto, amore e amare e amanti.
Mi pare che tu dica il vero, risposi.
Eppure, seguitò, corre per le bocche un certo discorso: che quelli i quali vanno in cerca della propria metà, questi amano. Il mio discorso invece dice che l'amore non è né della metà né dell'intero, ove, amico mio, non si creda di scorgere un bene, poiché gli uomini si lascian volentieri amputare e piedi e mani, sempre che paia ad essi che le loro proprie membra non sieno più buone. Giacché, secondo me, non è il proprio quello che ciascuno ha caro, se pure non si chiami proprio il bene e altrui il male. Perché io non vedo altra cosa che gli uomini amino, all'infuori del bene. E tu?
Per Zeus, e nemmeno io.
O dunque, possiamo affermare, così senz'altro, che gli uomini amano il bene?
Certamente, risposi.
E che? riprese; non si deve anche soggiungere che essi amano d'averlo con sé, il bene?
Certo.

E per di più, disse, non solo d'averlo, ma anche d'averlo sempre?
Sì, anche questo.
Insomma, dunque, concluse, l'amore è amore di aver sempre il bene con sé.
Tu hai pienamente ragione, dissi.

XXV. Poiché l'amore è questo sempre, ripigliò ella, in che modo e in quale atto la cura e lo sforzo di quelli, che gli corron dietro, si può chiamare amore? E che opera è mai questa? Me lo sai dire?
Se lo sapessi, Diotima, risposi, non avrei tanta ammirazione per la tua sapienza, né verrei così spesso da te per imparare appunto codeste cose.
Ebbene, te lo dirò io: quest'opera è il partorire nel bello, così secondo il corpo come secondo l'anima.
Le tue parole han bisogno d'un indovino, dissi. Io non capisco.
Ma io, riprese, te lo spiegherò più chiaramente. Tutti gli uomini, Socrate, concepiscono e secondo il corpo e secondo l'anima; e, giunti a una certa età, la nostra natura desidera di partorire. Ma partorire nel brutto non può; nel bello, sì; l'accoppiamento infatti dell'uomo e della donna vuol dire parto. E questa è cosa divina, e nel vivente, che è mortale, questo è immortale: il concepimento e la generazione. Ora è impossibile che ciò avvenga nel disarmonico, e disarmonico è il brutto rispetto a tutto il divino; armonico invece il bello. Sicché Bellezza è Moira [Parca, dea della nascita e della morte] ed Eilithyia [dea che presiede al parto ed alla generazione]. E però, quando la creatura gravida s'avvicina al bello, diventa gaia, e nella sua letizia s'effonde e partorisce e genera. Ma quando al contrario s'appressa al brutto, si abbuia, e nella sua tristezza si contrae, si volge indietro, si raggomitola e non genera; ma, trattenendo in sé il feto, si sente male. Donde appunto nella creatura, gravida e già smaniante di desiderio, l'ansia grande per ciò che è bello, giacché esso libera chi lo possiede dalle gravi doglie del parto. Perché, Socrate, l'amore non è amore del bello, come tu pensi.
Ma e di che allora?
Di generare e partorire nel bello.
E sia, dissi.
Non c'è dubbio, riprese. Ma perché poi della generazione? Perché la generazione è un sempregenerato e immortale nel mortale. Sicché da ciò che s'è convenuto segue necessariamente che l'amore è desiderio d'immortalità nel bene, se è amore d'aver sempre il bene con sé. E un'altra conseguenza necessaria di questo ragionamento è che l'amore è anche amore dell'immortalità.

XXVI. Tutte queste cose ella m'insegnava ogni volta che si ragionava d'amore. E un giorno mi chiese: Che cosa mai, Socrate, credi tu che sia causa di codesto amore e di codesto desiderio? O non senti che terribile crisi attraversino tutti gli animali, e terrestri e volatili, quando senton desiderio di generare, ammalandosi tutti e struggendosi d'amore, prima, di mescolarsi insieme; poi, di allevare la prole; e come sieno pronti per essa a combattere, i più deboli coi più forti, e a spender la propria vita in difesa di quella e a soffrire essi la fame, pur di nutrire i loro nati, e a fare qualunque altra cosa? Degli uomini, tanto, si può credere che lo facciano per effetto d'un ragionamento; ma e gli animali, che cosa può indurli a questo prodigio d'amore? Sai dirmelo?
Ed io a risponder daccapo di non saperlo.
Ella ripigliò: E pensi, dunque, di poter divenire esperto in cose d'amore, se non intendi questo?
Ma per questo appunto, Diotima, come dianzi dicevo, vengo da te, perché so d'aver bisogno di maestri. Ma tu dimmene la cagione, e di queste e delle altre cose relative all'amore.
Ebbene, se ritieni per fermo che l'amore sia per natura amore di quello di cui s'è convenuto più volte, non te ne meravigliare. Giacché qui si torna allo stesso discorso: la natura mortale cerca, per quanto può, di essere sempre e immortale. E può esserlo soltanto per questa via, per la generazione, che così lascia sempre dopo di sé qualcos'altro di nuovo in cambio del vecchio. Poiché, anche in quello spazio di tempo duran-

te il quale di ciascun animale si dice che è vivo e che è lo stesso... per esempio, d'un uomo, da bambino fino a che non diventi vecchio, si dice che è il medesimo; eppure costui, quantunque non conservi mai in se stesso le stesse cose, tuttavia passa per essere il medesimo, pur rifacendosi in parte incessantemente giovane, e in parte deperendo e nei capelli e nelle carni e nelle ossa e nel sangue e in tutto il corpo. E nonché per il corpo, ma anche per l'anima, i modi, i costumi, le opinioni, i desidèri, i piaceri, i dolori, le paure, ciascuna di queste varie cose non riman punto la stessa in ciascuno, ma talune nascono, altre periscono. E, quel che è ben più sorprendente, non solo le cognizioni, altre nascono, altre periscono in noi, e noi non siamo, nemmen rispetto alle cognizioni, sempre gli stessi, ma anche per ciascuna delle nostre cognizioni s'avvera lo stesso. Giacché ciò che si dice meditare si dice appunto della cognizione in quanto va via. Dimenticanza infatti è uscita di cognizione, e la meditazione, creando in noi un nuovo ricordo al posto dell'antico, salva la cognizione in guisa che questa ci sembri che sia la medesima. A questo modo tutto il mortale si salva, non con l'essere in tutto sempre lo stesso, come il divino; ma col lasciare dopo di sé, in cambio di ciò che va via e invecchia, qualcos'altro di nuovo che gli somiglia perfettamente. Mercé d'un tale espediente, Socrate, diss'ella, il mortale partecipa dell'immortalità, sia corpo, sia checché si voglia. Ma l'immortale procede per altra via. Non ti meravigliare dunque, se ogni essere per natura onora il proprio germoglio, giacché per desiderio d'immortalità siffatta cura ed amore s'ingenera in ogni creatura.

XXVII. All'udire questo ragionamento ne rimasi sorpreso, e dissi: Sia pure, sapientissima Diotima; ma è poi realmente così?
Ed ella, come i perfetti sofisti [58]: Abbilo per fermissimo, Socrate, rispose. Ché, se vuoi guardare anche all'amore degli uomini per la gloria, ove tu non tenga presente ciò che ho detto, avresti motivo di meravigliarti della loro stoltezza, riflettendo da quale ardore sien posseduti di divenir celebri e gloria procacciarsi ne' secoli tutti immortale [59], e come perciò sieno pronti a sfidare qualsiasi pericolo, anche più che per i figli, e consumar sostanze e soffrire qualsiasi sofferenza e far getto della propria vita. Poiché credi tu, disse, che Alcestide sarebbe morta in cambio di Admeto o Achille soprammorto a Patroclo o Codro vostro [60] premorto per assicurare il regno ai figliuoli, se non avesser creduto di lasciare quel ricordo di sé, che ora noi serbiamo di loro? Ci vuole ben altro! disse. Ma per conseguire virtù immortale e siffatta fama gloriosa, tutti, a parer mio, son pronti a qualsiasi cosa, e quanto migliori, tanto più, perché amano l'immortale. Quelli dunque che son gravidi, disse, nel corpo, si volgono di preferenza alle donne, e per questa via sono amorosi, procurandosi per mezzo della generazione dei figliuoli, come pensano, immortalità, ricordo e beatitudine per tutto il tempo avvenire. Coloro invece che son gravidi nell'anima... perché, diceva, c'è pure di quelli che son gravidi nell'anima, ancor più che nei corpi, di ciò che all'anima s'addice e di concepire e di partorire; e che cosa le s'addice? la saggezza e le altre virtù; e di queste sono generatori i poeti tutti, e degli artisti quanti son detti inventori. E tra le forme di saggezza, disse, la più alta di gran lunga e la più bella è quella che s'occupa degli ordinamenti politici e domestici, a cui si dà nome di prudenza e di giustizia. E allorché poi qualcuno di costoro per esser divino [61] sia da giovane gravido nell'anima, e giunta l'età desideri oramai di partorire e generare, anche costui, credo, ricerca premurosamente quel bello nel quale possa generare, giacché nel brutto non vorrà generar mai. E quindi egli, gravido com'è, si compiace dei bei corpi più che dei brutti, e ove s'incontri in un'anima bella e generosa e d'indole buona, si compiace vivamente d'un tale insieme, e con esso egli è subito largo di discorsi intorno alla virtù e su quel che dev'essere l'uomo dabbene e sul tenore

di vita che questi deve proporsi; e si dà a educarlo. Perché, credo, a contatto della bella persona e nei colloqui con essa, egli partorisce e genera quello di cui da gran tempo era gravido, ricordandosi di lei, presente o lontano, e la prole egli alleva in comune con quella, cosicché uomini siffatti mantengon tra loro una comunanza assai più intima, che non quella che avrebbero per merito dei figliuoli, e un'amicizia assai più salda, dacché essi hanno in comune dei figli più belli e più immortali. E ognuno per sé preferirebbe d'aver piuttosto di siffatti figliuoli, che quelli umani, guardando a Omero, a Esiodo e agli altri poeti insigni, invidioso dei nati che questi lascian di sé e che assicurano loro gloria e ricordanza immortale, perché sono essi stessi immortali; e se vuoi, disse, dei figliuoli come quelli che lasciò Licurgo a Lacedemone, salvatori di Lacedemone, e, sto per dire, dell'Ellade. E da voi è anche onorato Solone per la generazione delle leggi, ed altri in molti altri luoghi, e tra gli Elleni e tra' barbari, autori di tante belle opere e generatori d'ogni sorta di virtù. Ai quali anche molti templi già vennero eretti per siffatti figliuoli, laddove per gli umani fin qui a nessuno.

XXVIII. Sino a questo grado nei misteri amorosi, Socrate, forse avresti potuto iniziarti da te. Ma nelle dottrine perfette e contemplative, alle quali, ove si proceda rettamente, quelle finora esposte servono di preparazione, non so se ne saresti capace. Te le esporrò dunque io, disse, e non tralascerò di metterci tutta la mia buona volontà. E tu cerca di seguirmi, se ti riesce. Perché chi vuol incamminarsi per la via diritta a questa impresa, deve da giovane andare verso i bei corpi, e dapprima, se chi lo guida lo guida dirittamente, amare un sol corpo e generare in esso discorsi belli; e poi intendere che la bellezza in un qualunque corpo è sorella della bellezza d'un altro corpo; e se convien perseguire ciò che è bello d'aspetto, sarebbe una grande stoltezza non stimare che una sola e identica sia la bellezza in tutti i corpi. E inteso che abbia questo, divenire amante di tutti i bei corpi, e calmare quei suoi ardori per uno solo, spregiandoli e tenendoli a vile. E in seguito reputare che la bellezza delle anime sia di maggior pregio che la bellezza del corpo, sicché, ove uno sia bello dell'animo, quand'anche poco leggiadro, se ne contenti e lo ami e ne prenda cura e partorisca e cerchi ragionamenti siffatti, che valgano a render migliori i giovani, affinché sia dipoi costretto a considerare il bello che è nelle istituzioni e nelle leggi, e riconoscere che esso è tutto congenere a sé, e si persuada così che il bello corporeo non è che piccola cosa. E dopo le istituzioni <la sua guida> lo conduca più in alto, alle scienze, perché veda alla loro volta la bellezza delle scienze, e mirando all'ampia distesa del bello, non più, estasiandosi come uno schiavo, davanti alla bellezza d'una singola cosa, d'un giovanetto o d'un uomo o d'una istituzione sola, e servendo sia una abietta e meschina persona; ma volto al gran mare della bellezza, e contemplandolo, partorisca molti e belli e magnifici ragionamenti e pensieri in un amore sconfinato di sapienza, fino a che, in questo rinvigorito e cresciuto, non s'elevi alla visione di quell'unica scienza, che è scienza di cosiffatta bellezza.
E ora, continuava, fa' di aguzzare l'occhio della mente quanto più puoi.

XXIX. Giacché colui che sia stato educato fin qui alle cose amorose, contemplando a grado a grado e rettamente il bello, pervenuto al termine della via d'amore scorgerà d'improvviso una bellezza di sua natura stupenda, e precisamente quella, Socrate, per la quale si eran durati tutti i travagli precedenti, quella che innanzi tutto è eterna, che non diviene e non perisce, non cresce e non scema; e poi, che non è bella per un verso e brutta per un altro, né a volte sì a volte no, né bella rispetto a una cosa e brutta rispetto ad un'altra, né qui bella e lì brutta, o bella per alcuni e brutta per altri. Né, per di più, la bellezza prenderà ai suoi occhi la forma come di volto o di mano o d'alcunché di corporeo, né d'un discorso o d'una scienza o di qualcosa che sia in un altro,

in un animale, poniamo, o in terra o in cielo o dove che sia; ma gli apparirà qual è in sé, uniforme sempre a se medesima, e tutte le altre cose belle, partecipi d'essa in tal modo, che, mentre queste altre e divengono e periscono, essa non divien punto né maggiore né minore, e non soffre nulla. E quando alcuno per aver rettamente amato i fanciulli, sollevandosi dalle cose di quaggiù, prenda a contemplare quella bellezza, allora può dirsi che abbia quasi toccato la meta. Perché questo appunto è sulla via d'amore procedere o esser guidato dirittamente da un altro: muovendo dalle belle persone di quaggiù ascendere via via sempre più in alto, attratto dalla bellezza di lassù, quasi montandovi per una scala, da un bel corpo a due, e da due a tutti i bei corpi, e da' bei corpi alle belle istituzioni e dalle istituzioni alle belle scienze per finire dalle scienze a quella scienza che non è scienza d'altro se non in quella bellezza appunto; e pervenuto al termine, conosca quel che è il bello in sé.

Questo, mio caro Socrate, se altro mai, diceva l'ospite di Mantinea, è il momento della vita degno per un uomo d'esser vissuto, allorché egli può contemplare la bellezza in sé. Ed essa, ove mai tu la veda, non ti parrà comparabile né con oro né con vesti né con quei bei fanciulli e giovanetti, al cospetto dei quali rimani ora sgomento e sei pronto, e tu e molti altri, guardando codesti vostri amati e standovi con loro, se fosse possibile, sempre, a non mangiare né bere, ma soltanto a contemplarveli e starci insieme. E che sarebbe, diceva, se a qualcuno riuscisse di vedere il bello in sé, schietto, puro, sincero, non infarcito di carni umane e di colori e di tante altre vanità mortali, ma potesse scorgere la divina bellezza in se medesima, uniforme? Credi tu che sia una vita da tenere a vile quella di chi possa guardare colà e contemplare con l'intelletto[62] quella bellezza e starsi con essa? O non pensi, disse, che quivi soltanto, a lui che vede la bellezza con quello per cui essa è visibile, verrà fatto di partorire, non immagini di virtù, perché non è in contatto con immagini, ma virtù vera, perché in contatto col vero; e che, avendo generato e nutrito virtù vera, a lui solo è concesso di divenir caro agli dei, ed anche, se altri mai fu tale al mondo, immortale?

Eccovi, Fedro e voi altri, quel che diceva Diotima, e io ne fui persuaso; e, persuaso, mi adopero a persuadere anche gli altri che per procacciare alla natura umana un tanto acquisto non si può facilmente trovare un collaboratore più valido d'Eros. E perciò appunto affermo che ogni uomo ha l'obbligo di rendere onore ad Eros, e io stesso onoro e coltivo in modo speciale le discipline amorose e vi esorto gli altri; ed ora e sempre, per quanto è in me, encomio la possanza e la fortezza di Eros.

Questo discorso, Fedro, ritienilo detto come un elogio d'Eros, se credi; se no, chiamalo pure come ti piacerà di chiamarlo.

XXX. Poiché Socrate ebbe finito, tutti, raccontava Aristodemo, gli rivolsero delle lodi, eccetto Aristofane, che s'accingeva a dire non so che cosa, perché Socrate, nel parlare aveva alluso al discorso di lui, quando, a un tratto, s'ode picchiare violentemente alla porta di strada e insieme un gran chiasso, come di gente avvinazzata, che usciva da un banchetto, e la voce d'una suonatrice di flauto. Al che Agatone: Ragazzi, disse, andate a vedere; e se è qualcuno dei nostri, fatelo entrare; se no, dite che s'è smesso di bere e stiamo già riposando. Ed, ecco, un momento dopo, si sente nel vestibolo la voce d'Alcibiade, ubriaco fradicio, che strepitava: Dov'è Agatone? Menatemi da Agatone! Entrò, sorretto dalla suonatrice e da alcuni dei suoi compagni, e si fermò sulla soglia dell'uscio. Aveva il capo ricinto d'una folta corona di edera e di viole[63] e adorno d'una infinità di nastri. E disse: Salute, amici! Vorrete compiacervi di dare un posto per bere con voi a un ubriaco fradicio, o dobbiamo andar via subito dopo di aver incoronato Agatone, che è lo scopo per cui siamo qui? Ieri non mi riuscì di venire, ma ora eccomi qui, col capo coperto di nastri, per ri-

cingerne dal mio il capo del più sapiente, del più bello, lasciatemelo dire, tra gli uomini. Riderete voi forse, perché sono ubriaco? Ebbene, ridete pure; ma io so di dire la verità. Intanto ditemi senz'altro, se posso o no entrare a queste condizioni. Siete pronti a bere con me, o no?

Tutti in coro con alte grida gli risposero che entrasse e si mettesse a giacere, e Agatone ve lo invitò. Egli venne avanti condotto dai compagni, e poiché si veniva levando que' nastri per incoronarne l'ospite, non s'accorse di Socrate, che pure gli stava dinanzi agli occhi, ma si mise a sedere accanto ad Agatone, tra questo e Socrate, il quale, come l'aveva visto [64], s'era tratto da parte. Sedutosi, abbracciò Agatone e gli cinse il capo.

E Agatone disse: Ragazzi, slacciate i sandali ad Alcibiade, perché possa sdraiarsi terzo fra noi.

Benissimo, disse Alcibiade; ma chi è questo nostro terzo compagno? E ad un tempo, volgendo gli occhi, vide Socrate, e vistolo diè un balzo, esclamando: Per Eracles, che roba è questa? Socrate qui? Ancora un agguato! E hai preso questo posto per apparirmi, al solito, dinanzi, dove meno me l'aspettavo? E ora, perché sei qui? E perché poi ti sei messo a giacere proprio in questo posto? Perché non accanto ad Aristofane o a qualche altro, che sia o voglia parere un burlone, ma tanto ti sei destreggiato da venirti a sdraiare accanto al più bello di quanti sono qui dentro?

E Socrate: Agatone, disse, guarda un po' di difendermi, perché l'amore per me di costui non mi dà poco da fare. Dacché presi ad amarlo, non son più padrone di guardare o discorrere con nessun'altra bella persona senza che costui, roso dalla gelosia o dall'invidia, non faccia cose dell'altro mondo, e mi copra di insulti, e per poco non mi metta le mani addosso. Guarda che anche ora non ne faccia qualcuna delle sue. Metti pace tra noi, o, se cerca d'accopparmi, aiutami, perché io ho una paura matta dei suoi furori e delle sue smanie amorose.

Pace tra me e te? ribatté Alcibiade; non è possibile. Ma di questo ti castigherò in qualche altra occasione. Per ora, Agatone, rendimi un po' di codesti nastri, perché io ne ricinga il meraviglioso capo di costui qui, e non mi accusi d'aver coronato te, e lui poi, che vince nei discorsi tutti, e non solo ier l'altro, come te, ma sempre, non l'ho coronato. E così dicendo, prese alcuni nastri, ne cinse il capo di Socrate e si mise a giacere.

XXXI. Dopo che si fu sdraiato, riprese: E che amici? non siete in vena di bere? Io non posso permetterlo; bisogna bere: è stato il nostro patto. Io scelgo a re del bere, finché non avrete bevuto abbastanza, me stesso. E Agatone faccia portare, se c'è, una gran tazza. No, no, non occorre. Ragazzo, a me quel bigonciolo — s'era accorto che conteneva più di otto cotili [65] — lo riempì e bevve per il primo; poi ordinò che si mescesse per Socrate, aggiungendo: Del resto, amici, con Socrate la mia astuzia non attacca: si può farlo bere quanto si vuole, non c'è caso che s'ubriachi.

Socrate, quando il ragazzo gli ebbe mesciuto, bevve.

Ma Erissimaco disse: Che facciamo, Alcibiade? Tracanneremo così un bicchiere sull'altro senza intramezzarvi né un discorso né un canto, proprio come degli assetati?

E Alcibiade: Erissimaco, eccellente figlio d'eccellente e sennatissimo padre, salute!

E salute a te pure! rispose Erissimaco. Ma che dobbiamo fare?

Quel che tu ordini: a te bisogna obbedire,

Ché certo un medico solo val quanto molti [uomini insieme.

Ordina dunque a tuo modo.

Ebbene, da' retta, riprese Erissimaco. Prima della tua venuta s'era fissato che ciascun di noi per turno a destra pronunziasse un discorso, il meglio che si poteva, su Eros, in elogio di questo dio. Tutti noialtri abbiamo parlato. Tu che non hai parlato, ma hai bevuto, è giusto che ne faccia uno tu pure. Dopo, imponi a Socrate quel che ti piace, ed egli farà altrettanto per turno a destra con gli altri.

Belle parole, Erissimaco! rispose Alcibiade. Ma non ti pare che a mettere un ubriaco in gara di discorsi con gente che ha la testa a posto, la partita non sia pari? E dimmi pure, beato amico: ci credi tu a quel che Socrate ha detto or ora di me? Non sai che è proprio il rovescio di ciò che egli diceva? Giacché costui, se in presenza sua mi permetterò di lodare un altro, dio o uomo che non sia lui, non terrà a posto le mani.
Parla con più rispetto, disse Socrate.
Per Poseidone, riprese Alcibiade; non contradirmi. Sai bene che in presenza tua non potrei lodare nessun altro.
E tu fa' come vuoi, ripigliò Erissimaco: loda Socrate.
Come dici? Ti pare, Erissimaco, che convenga? Posso dare addosso a questo uomo e vendicarmi di lui sotto i vostri occhi?
Ohé, giovanotto, che ti salta in mente? Con la scusa di lodarmi vuoi mettermi alla berlina? O che vuoi fare?
Dirò la verità. Guarda però di lasciarmela dire.
Ma, certo, la verità te la lascerò dire, anzi, voglio che tu la dica.
Son pronto, riprese Alcibiade. E tu fa' così: se non dico la verità, interrompimi e dammi una smentita, ché di proposito non dirò nessuna bugia. Ma se salterò di palo in frasca, come la memoria mi suggerisce, non te ne sorprendere, giacché non è facile per chi è nelle mie condizioni enumerare per filo e per segno tutti i tratti della tua originalità [66].

XXXII. Socrate, amici, comincerò a lodarlo così per via di paragoni. Costui crederà forse ch'io voglia farvi ridere alle sue spalle; eppure il paragone mira a rappresentarvelo qual è realmente, non a metterlo in burla. Dico dunque ch'egli è similissimo a quei Sileni esposti nelle botteghe degli scultori, che gli artisti raffigurano con zampogne o flauti in mano e che, aperti in due, mostrano nell'interno immagini di dei [67]. E dico per di più che somiglia al satiro Marsia [68]. E che tu sia nell'aspetto simile a quelli, neanche tu, Socrate, oseresti metterlo in dubbio. Che poi somigli anche nel resto, stammi ora a sentire. Sei un gran canzonatore; o no? Se lo neghi, presenterò dei testimoni. E un flautista, no? Anzi più meraviglioso di Marsia. Questi, è vero?, molceva gli uomini per via di strumenti con la potenza della sua bocca, e anche oggi chi suona le composizioni di lui — perché già quelle che Olimpo suonava appartengono senz'altro a Marsia, che gliele aveva insegnate... e a buon conto le sonate di lui, o che le esegua un abile flautista o una flautista dappoco, per essere opera divina, valgono da sole a soggiogarci e farci sentire chi prega gli dei e chi aspira ad essere iniziato. Ma tu, tu sei di tanto superiore a lui, che senza bisogno di strumenti con semplici parole ottieni questo medesimo effetto. Difatti, noi quando udiamo qualche altro oratore, sia pure eccellente, pronunziare degli altri discorsi, non ce ne interessiamo, per così dire, né punto né poco. Ma ove qualcuno oda te o qualche altro, e sia pure il più inetto parlatore, che riferisca le tue parole, o che le oda una donna o un uomo o un giovanetto, ne siamo rapiti ed esaltati. Ed io, amici, se non temessi di passare per ubriaco sino alle midolla, vi direi, e giurerei, che sorta d'effetti ho risentito dalle parole di costui e ne risento tuttora. Giacché a me, quando le odo, ben più che agl'invasati d'un furore coribantico [69], il cuore mi balza nel petto e mi sgorgan le lagrime ai discorsi di costui; e anche a moltissimi altri vedo che capita lo stesso. A udir Pericle e altri oratori di grido dicevo tra me e me; parlano benissimo; ma non risentivo nulla di simile, né la mia anima era messa a soqquadro, né mi attristavo di menare una vita da schiavo. Ma sotto i discorsi di questo Marsia ch'è qui, ho provato spesso l'impressione che non valesse la pena di vivere, vivendo come vivo. E questo, Socrate, non dirai che non sia vero. E anche ora, non lo nego, ho coscienza che, a volergli prestare orecchio, non potrei resistere, ma risentirei gli stessi effetti. Giacché egli mi obbliga a confessare che, con tante deficienze che ho, trascuro ancora me stesso per occuparmi delle faccende degli Ateniesi. E però a viva forza, come dalle Sirene, tappandomi gli

orecchi, mi sottraggo, fuggendo, per non invecchiare seduto accanto a costui. E solo davanti a quest'uomo ho provato quel sentimento, che nessuno sospetterebbe in me, il sentimento della vergogna. Io, sì, mi vergogno soltanto di costui. Perché sento dentro di me di non potergli contradire, che non si debba fare quello a cui egli mi esorta; ma poi, non appena m'allontano da lui, ecco che mi lascio vincere dalle lusinghe del favor popolare. Sicché lo evito e lo fuggo; e ogni volta che lo vedo, mi vergogno d'avergli dato ragione. E spesso vedrei volentieri ch'egli non è più tra gli uomini; eppure, se ciò avvenisse, son certo che me ne dorrei assai di più, sicché di quest'uomo non so addirittura che farmi.

XXXIII. Dunque, dalle sonate di costui, di questo satiro qui, e io e molti altri abbiamo provato questi effetti. Ora statemi a sentire com'egli è simile, anche per altri versi, a quelli a cui lo paragonavo, e come è meraviglioso il potere che possiede. Perché, siatene certi, nessuno di voi lo conosce. Ma ve lo scoprirò io, dacché mi ci son messo. Voi vedete che Socrate si strugge di amore per i bei giovani, ed è sempre a loro d'intorno, e se ne mostra fuori di sé, e del resto ignora tutto e non sa nulla. E non è da Sileno codesto? E come! Ma questa è l'apparenza, sotto cui s'è nascosto, come il Sileno scolpito. Ma di dentro, aperto, indovinate voi, compagni bevitori, di quanta temperanza è pieno? Sappiate che se uno è bello, a lui non gliene importa nulla, ma lo disprezza, quanto nessuno lo crederebbe; né se è ricco, né se ha qualcuna di quelle dignità che costituiscono per la folla il colmo della beatitudine. A tutti questi beni egli non dà nessun valore, e nessuno a noi — ve lo dico io — e passa tutta la vita a far dell'ironia e a scherzare alle spalle degli altri. Ma quando fa sul serio ed è aperto, non so se qualcuno ha visto i simulacri di dentro; ma io li ho visti una volta, e mi parvero così divini e aurei e bellissimi e mirabili da dover fare senz'altro quel che Socrate comanda. Infatti, credendolo preso davvero della mia bellezza, stimai un guadagno e una fortuna meravigliosi che mi si offrisse il destro di far cosa grata a Socrate e udire così tutto quello che egli sapeva, perché ero orgoglioso della mia bellezza, e in che modo! Con questo in mente, mentre prima non ero solito di trovarmi da solo a solo con lui, senza qualcuno che m'accompagnasse, d'allora in poi mandavo via il mio accompagnatore e rimanevo solo con lui... giacché a voi devo dire tutta la verità; ma voi state attenti, e se mentisco, tu, Socrate, sbugiardami. — Dunque, amici, rimanevo con lui da solo a solo, e m'aspettavo ch'egli mi tenesse subito quei discorsi che un amante suol tenere con un amato a quattr'occhi, e ne godevo. Eppure non avveniva nulla di questo: com'era solito, discorreva con me, e, trascorsa tutta la giornata insieme, andava via. In seguito lo invitai ad esercitarsi con me nella ginnastica e mi esercitavo con lui, illudendomi che così avrei raggiunto il mio scopo. E infatti egli si esercitava e lottava con me, spesso senza alcun testimone. Ma che! non si faceva un passo. Poiché nemmeno questa via spuntava, mi parve che con quest'uomo si dovesse venire ai ferri corti e non dargli tregua dal momento che mi ci ero messo, ma vederci chiaro in questa faccenda. Lo invitai così a cena con me, tendendogli un tranello, proprio come un amante a un amato. E sulle prime non volle neppure accettare; tuttavia, in capo a qualche tempo, s'arrese. Quando venne la prima volta, finita la cena, volle andarsene, e per allora, vergognandomi, lo lasciai libero. Ma un'altra volta, fatto il mio piano, poiché si finì di cenare, discorsi con lui sino a notte inoltrata; e quando egli voleva andar via, col pretesto che fosse tardi, lo costrinsi a rimanere. Egli riposava nel letto dove aveva cenato, accanto al mio, e nella stanza non dormiva nessun altro all'infuori di noi. Fin qui il racconto è tale, che si può fare in presenza d'ognuno; ma di qui in avanti non mi sentireste parlare, se in primo luogo, come dice il proverbio, il vino, e senza fanciulli e con fanciulli, non fosse veritiero[70], e poi nascondervi un tratto così

superbo di Socrate, ora che son qui per farvene l'elogio, mi pare un'ingiustizia. Ma c'è di più: io sento ancora l'effetto che prova chi è morso da una vipera. Perché, dicono, chi l'ha sofferto non vuol parlare del proprio male, se non ai morsicati, come i soli che sappiano e sien disposti a compatire tutto quello che egli è giunto a fare e dire sotto la sferza del dolore. Sicché io, morso da puntura più dolorosa e nel punto più doloroso in cui si possa esser morsi... ferito e morso nel cuore e nell'anima, o com'altro si voglia chiamare, dai discorsi filosofici che son più cattivi d'una vipera, quando s'attaccano all'anima non ignobile d'un giovane, e gli fan dire e fare qualsiasi cosa... E, del resto, in presenza d'un Fedro, d'un Agatone, d'un Erissimaco, d'un Pausania, d'un Aristodemo e d'un Aristofane... Socrate stesso a che nominarlo?... e tutti voi altri? ché tutti siete posseduti dal delirio e dal furore filosofico... e però tutti udrete, perché siete tutti in grado di compatire ciò ch'io feci allora e vi dirò ora. Quanto a voi, servi, e se c'è altri profano e rozzo, tiratevi delle porte ben grandi sui vostri orecchi [71].

XXXIV. Poiché, dunque, amici, fu spenta la lucerna e i servi andarono a dormire, mi parve che non fosse il caso di ricorrere a raggiri con lui, ma di spiattellargli francamente quel che sentivo. E, scotendolo, gli chiesi: Socrate, dormi?

No, non dormo, rispose.

Ebbene, sai che cosa ho risoluto?

E che cosa? mi chiese.

Tu sei, ritengo, il solo degno d'esser mio amante, e vedo che esiti a farmene parola. Ora io la penso così: credo che sia una grande stoltezza da parte mia non compiacerti e in questo e in altro, se hai bisogno delle mie sostanze o dei miei amici. Per me, quello che soprattutto mi preme è divenire quanto migliore io possa; e in ciò, credo, non potrei trovare un collaboratore più valente di te. Sicché a non compiacere ad un uomo come te mi vergognerei ben più agli occhi delle persone di senno, che non a compiacerlo, agli occhi dei molti e sciocchi. Egli mi stette a sentire, e poi con quella sottile ironia, che gli è propria ed abituale, mi rispose: Caro Alcibiade, tu risichi realmente di non essere un dappoco, se mai è vero ciò che dici di me, e se c'è in me un potere, per il quale tu possa divenir migliore. Tu avresti così scorto in me una bellezza irresistibile e molto, ma molto superiore alla tua leggiadria. Cosicché, se tu, scorgendola, tenti d'accomunarti con me e barattare bellezza per bellezza, ti proponi di fare a mie spese un guadagno tutt'altro che insignificante, anzi in luogo dell'apparenza cerchi d'acquistare la verità del bello e pensi di scambiare veramente ferro con oro [72]. Ma, beato amico, rifletti meglio, se non t'inganni a partito sul conto mio. Bada: gli occhi della mente vanno diventando più acuti a misura che quelli del corpo perdono del loro vigore, e tu sei ancora lontano da questo momento.

Ed io, udendo ciò, dissi: La mia idea è questa, e non ho detto niente di diverso da quel che penso. Quanto a te, considera quel che ti sembra il meglio nel tuo e nel mio interesse.

Ma sì, ben detto! rispose. Difatti non mancherà tempo per ripensarci e fare quel che ci parrà meglio nell'interesse di tutt'e due, così in questa, come in ogni altra faccenda.

Ora io, dopo d'aver detto e udito queste parole e avergli tirato quelle frecciate, lo credetti ferito. E levatomi dal mio posto e senza più dargli tempo di dir nulla, gli gettai addosso il mio mantello, proprio questo qui — era anche allora d'inverno — e mi rannicchiai sotto la mantellina logora di costui, e gettate le braccia al collo di quest'uomo veramente divino e meraviglioso, me ne stetti a giacere accanto a lui l'intera notte. E nemmeno in questo, Socrate, dirai che mentisco. Ebbene, nonostante che io avessi fatto tutto questo, egli si mostrò di tanto superiore e tenne così a vile e sprezzò tanto la mia bellezza e la vilipese a tal punto — eppure io credevo che qualcosa valesse, o giudici, perché voi ora siete giudici della superbia di Socrate... ebbene ve lo giuro per tutti gli dei e per tutte le dee, dopo d'aver dormito accanto a Socrate l'intera notte, mi

levai, né più né meno, che come se avessi dormito con mio padre o con un mio fratello maggiore.

XXXV. E dopo ciò, quale credete che fosse il mio animo? Da un canto mi vedevo disprezzato, e dall'altro ammiravo l'indole, la temperanza e la fortezza di costui, io che m'ero imbattuto in un uomo tale, come non credevo mai di poter incontrare il simile per senno e per forza d'animo. Cosicché non riuscivo né ad adirarmi con lui e rinunziare alla sua compagnia, né a trovar la via per attirarmelo. Ben sapevo che al danaro egli era da ogni parte assai più invulnerabile che Aiace al ferro, e il solo mezzo, per cui credevo di poterlo prendere, m'era sfuggito di mano. E così, a corto d'espedienti e asservito da quest'uomo, come nessuno da nessun altro al mondo, io gli giravo sempre dattorno.
Questi casi m'erano già seguìti, quando più tardi facemmo insieme la campagna di Potidea[73] ed eravamo compagni di mensa. Ebbene, innanzi tutto, nelle fatiche egli vinceva non solo me, ma anche tutti gli altri. Allorché, in qualche luogo, come spesso capita in guerra, eravamo costretti a patir la fame, gli altri, nel resistervi, appetto a lui non valevano uno zero, mentre poi nei momenti di scialo, era il solo che sapesse goderne, e senza esser proclive al bere, quando v'era costretto, superava tutti, e, cosa anche più sorprendente, non c'è nessuno che abbia mai visto Socrate ubriaco. E di ciò penso che ne avrete ben presto la prova. Quanto poi a sopportare il freddo — e lassù i freddi sono terribili — faceva cose inverosimili, e perfino a volte, mentre c'eran delle gelate da non si dire, e tutti o non mettevano il naso fuori o si coprivano fino alla cima dei capelli e calzavano scarpe e s'avvolgevano le gambe in feltri e pellicce, costui, con un tempaccio di quella sorta, se n'usciva coperto della sua mantellina abituale, e scalzo camminava sul ghiaccio meglio degli altri calzati, e i soldati lo guardavan di traverso, perché pensavano che egli li disprezzasse.

XXXVI. E questi, non c'è che dire, son fatti. Ma

quello che poi fece e sostenne il fortissimo [uomo[74]

lì, una volta, durante quella spedizione, mette conto d'essere udito. Assorto in qualche pensiero stette in piedi nello stesso posto a meditare sin dalle prime ore del mattino, e poiché non ne veniva a capo, non si moveva, ma rimaneva lì fermo a meditare. Era già mezzodì, la gente lo notava e diceva: « Socrate è lì inchiodato a pensare da stamani per tempo ». Finalmente alcuni Ioni, sopravvenuta la sera, dopo d'aver cenato — era d'estate — portaron fuori i loro paglericci; e mentre si mettevano a dormire al fresco, seguitavano a tenerlo d'occhio per vedere, se ci fosse rimasto anche la notte. Ed egli ci rimase fermo sino all'alba e allo spuntare del sole poi fece la sua preghiera al sole e andò via.
Ora, se volete, nelle battaglie — perché è giusto rendergli questo merito... quando avvenne quella battaglia, in cui i generali dettero a me anche il premio del valore, nessun altro mi trasse in salvo se non costui, che non volle abbandonarmi ferito, e salvò insieme e le mie armi e me stesso. Ed io anche allora, Socrate, insistetti presso i generali, perché il premio fosse attribuito a te, e in questo non mi moverai rimprovero, né dirai che mentisco. Ma poiché quelli, per riguardo alla mia condizione sociale, volevano dare a me il premio, tu eri anche più insistente dei generali, perché l'avessi piuttosto io che tu. E ancora, amici, degno di ammirazione fu il contegno di Socrate, quando l'esercito si ritirò in fuga da Delio[75]. Io c'ero tra' cavalieri, lui tra gli opliti. Nello scompiglio generale egli si ritirava insieme con Lachete[76]. Io sopraggiungo, e come li vedo, li esorto a farsi animo, e dico loro che non li abbandonerò. E qui ammirai Socrate anche più che a Potidea — giacché io stesso avevo meno paura, perché stavo a cavallo — in prima, di quanto egli fosse superiore a Lachete per la padronanza di sé, e poi mi pareva — mi servo delle tue parole, Aristofane — che egli

camminasse lì come qui, con aria spavalda, gittando gli occhi a destra e a sinistra[77], squadrando calmo amici e nemici e mostrando chiaro a tutti, anche di lontano, che se qualcuno lo avesse toccato, egli si sarebbe difeso con la maggiore bravura. E così se ne n'andava via con gran sicurezza, egli e l'amico. Perché quelli che in guerra mostran questo contegno, quasi quasi non li toccano neppure, ma danno addosso a chi scappa a gambe levate.
Certo, di Socrate ci sarebbero da lodare molti altri lati, e non meno ammirevoli. Però d'altre qualità si può forse dir lo stesso anche per altri, ma quel non essere simile a nessun altro uomo, così tra gli antichi come tra' presenti, questo è soprattutto ammirevole. Ad Achille, per esempio, possiamo paragonar Brasida[78] e qualche altro, e Periole a Nestore e ad Antenore[79] — e ce n'è parecchi — e così potremmo trovare dei confronti per altri. Ma un uomo che sia stato per originalità come costui, e lui e i suoi discorsi, nessuno non lo troverebbe nemmeno a un dipresso, per quanto cercasse, né tra i presenti, né tra gli antichi, a meno che non lo paragoni a quelli che dicevo, a nessun uomo, ma ai Sileni e ai Satiri, lui e i suoi discorsi.

XXXVII. Giacché, a proposito, anche questo ho dimenticato di dirvi da principio, che anche i suoi discorsi sono in tutto simili ai Sileni che s'aprono. Infatti, se uno volesse prestare orecchio ai discorsi di Socrate, gli parrebbero addirittura ridicoli a prima giunta; tali sono le parole e le frasi di cui si rivestono, pelle di satiro buffone: non discorre che d'asini da soma e di fabbri e di calzolai e di conciapelli, e par che dica sempre le stesse cose con le stesse parole, sicché qualunque persona ignorante e sciocca può ridere dei discorsi di lui. Ma chi per caso li veda aperti e vi s'addentri, prima di tutto li troverà i soli discorsi che entro di sé abbiano una mente, e poi divinissimi e pieni d'innumerevoli simulacri di virtù, tendenti ad altissimi fini, o, per dir meglio, tendenti a tutto quello a cui deve mirare chiunque voglia essere un uomo veramente ammodo.
Questo, amici, è il mio elogio di Socrate. E d'altronde, mescolandovi anche le accuse, v'ho detto in che egli mi offese. Del resto egli non s'è condotto a questo modo soltanto con me, ma e con Carmide di Glaucone[80] e con Eutidemo di Diocle[81] e con moltissimi altri, dei quali si fingeva l'amante, e ne divenne piuttosto l'amato. E perciò appunto avverto anche te, Agatone, di non lasciarti abbindolare da costui, ma, ammaestrato dai nostri casi, sta' in guardia e non imparare, secondo il proverbio, come uno sciocco, a proprie spese[82].

XXXVIII. Quando Alcibiade finì di discorrere tutti, al dire d'Aristodemo, scoppiarono in una grande risata per la franchezza di lui, ché si mostrava tuttora innamorato di Socrate. E Socrate osservò: Alcibiade, tu non sei, mi pare, niente affatto ubriaco, altrimenti non avresti potuto, rigirando con tanta abilità il tuo discorso, nasconder lo scopo di tutto quello che hai detto, e che hai poi accennato di straforo in fine di esso, quasi che non avessi parlato unicamente per questo: per metter male tra me e Agatone, perché ti sei fitto in mente che io devo amare te e nessun altro, e Agatone dev'essere amato da te e da nessun altro. Ma ti sei tradito, e tutti hanno visto a che mira codesto tuo drama satiresco e silenico. Senonché, caro Agatone, procuriamo che egli non se ne giovi più punto, ma fa' in modo che nessuno metta male tra me e te.
E Agatone: Socrate, in fede mia, hai ben ragione, mi pare. E lo argomento dal fatto ch'egli s'è venuto a sdraiare in mezzo tra me e te per tenerci separati. Ma non ne caverà nulla, anzi io verrò a sdraiarmi accanto a te.
Benissimo, rispose Socrate, vieni qui, alla mia destra.
O Zeus, disse Alcibiade, che mi tocca di soffrire da quest'uomo! Vuol sempre e ad ogni costo sopraffarmi. Ma, se non altro, mirabile uomo, lascia che Agatone resti almeno fra noi due.
Impossibile, riprese Socrate. Tu hai lodato me, io, a mia volta, devo lodare chi mi sta a destra. Se Agatone si sdraie-

rà dopo di te, non dovrà egli lodare nuovamente me piuttosto che esser lodato da me? Ma via, non insistere, divino amico, e non invidiare a questo giovane le lodi che voglio farne, perché sono impaziente di tesserne l'elogio.
Ahi! Ahi! Alcibiade, disse Agatone. Non c'è verso che io resti qui; cambierò posto ad ogni modo per avere le lodi di Socrate.
Ed eccoci alle solite! Dov'è Socrate, è impossibile che un altro goda delle belle persone. Vedete ora che pretesto opportuno e plausibile ha saputo trovare, perché Agatone vada a mettersi accanto a lui!

XXXIX. A questo punto, dunque, Agatone si levò per andare a sdraiarsi a lato a Socrate. Ma, ad un tratto, una numerosa brigata di nottambuli avvinazzati, giunse davanti alla porta, e trovatala aperta, perché qualcuno era uscito, si cacciò nella sala e prese posto a tavola. Allora il chiasso divenne incredibile, e tutti, senz'alcuna regola, furon costretti a bere disperatamente. Erissimaco, Fedro e qualche altro, diceva Aristodemo, andaron via; egli fu preso dal sonno, e rimase un gran tratto a dormire, perché le notti erano lunghe, né si destò, se non all'alba, al canto dei galli. E destatosi, vide che gli altri o dormivano o se ne erano andati; soltanto Agatone, Aristofane e Socrate rimanevano ancora desti e bevevano, l'un dopo l'altro verso destra, da una gran tazza, e Socrate discorreva con loro. Di che precisamente ragionassero, Aristofane non ricordava — perché non aveva sentito il principio, ed era tutto assonnato — ma in sostanza, al dire d'Aristodemo, Socrate li sforzava a convenire, che s'appartiene allo stesso uomo il saper comporre tragedie e commedie, e chi per virtù d'arte è poeta tragico, dev'essere anche poeta comico. Costretti a convenirne e seguendo a fatica il discorso, cominciarono a sonnecchiare, e prima cadde addormentato Aristofane, poi, allo spuntar del giorno, Agatone. E allora Socrate, messi a dormire quei due, si levò e andò via, seguìto, come al solito, da lui. Andato al Liceo [83] si lavò, vi si trattenne, come d'ordinario, tutta la giornata, e dopo, sull'imbrunire, tornò a casa a riposare.

FEDRO

ARGOMENTO

> Sans nobles sentiments, sans noble amour, pas de vraie philosophie; sans vraie philosophie, pas d'éloquence vraie, pas d'art, pas de style.
>
> Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*.

Il giovane Fedro, che ha poco innanzi lasciato Lisia, s'incontra in Socrate, e rispondendo alle domande di costui gli dice di aver udito col maggior piacere la lettura d'un discorso d'argomento erotico, in cui il retore suo amico, con mirabile sfoggio di acume, aveva sostenuto che un giovanetto dovesse compiacere piuttosto a chi non ama che a chi ama. Socrate mostra d'interessarsi vivamente alle parole di Fedro, e lo prega con insistenza, perché voglia riferirgli ciò che aveva udito, tanto più che egli non dubitava che l'altro, grande ammiratore dell'arte Lisiana, non avesse fatto il possibile per imparare a mente quasi per intero il discorso. Fedro finge dapprima di non essere al caso di ripetere ciò che il Maestro aveva così bene espresso, e vuol farsi pregare a lungo, poi finisce per cedere. Senonché frattanto Socrate, il quale s'è accorto che Fedro gli nasconde un manoscritto, indovina che questo manoscritto contiene appunto il discorso di Lisia, e allora non si contenta più che Fedro gli riferisca questo discorso, ma esige che glielo legga addirittura. I due vanno a sedersi in un luogo ombroso e appartato, sacro a parecchie divinità, soprattutto fluviali e campestri, presso l'Ilisso; e dopo un breve intermezzo, in cui Socrate coglie il destro di colpire col garbo abituale la tendenza sofistica a spiegare i miti in un senso razionalistico, Fedro legge per intero il discorso di Lisia, ed in fine chiede al filosofo se non gli sembri che quello sia un modello di perfezione artistica. Al che Socrate risponde d'esser rimasto addirittura stupefatto e rapito, soprattutto dal vedere la gioia e l'esaltazione che mostrava nel leggere il suo giovane amico. Questi s'accorge d'esser preso in giro, insiste per avere un giudizio sul serio, e chiede se Socrate sappia che altri potesse dire tante e così nuove cose su quell'argomento. E Socrate replica che egli ha badato principalmente alla forma elegante; ma che tuttavia, quanto alle cose, gli pareva che lo stesso Lisia non dovesse esserne soddisfatto, vedendo com'egli fosse tornato più volte sugli stessi argomenti. Del resto egli, Socrate, aveva avuto occasione di apprendere altronde, forse da poeti e poetesse, cose assai migliori, e ne aveva talmente ripieno l'animo da poter discorrere sul medesimo soggetto non peggio né meno a lungo di Lisia. E Fedro, in aria di sfida: Se manterrai quel che affermi, ti farò una statua d'oro da collocare nel tempio di Zeus in Olimpia. — A questa uscita Socrate mostra un certo sbigottimento, finge di volersi ritrarre, ma l'altro incalza, ed egli finalmente si decide a parlare. Ma parlerà col capo velato per cavarsi, dice, d'impaccio al più presto e senza guardare a Fedro per pudore (I-XII).

Egli, accettando la tesi di Lisia, abilmente però modificata nel suo presupposto, comincia dal definire l'amore, che è desiderio di bellezza, e continua mostrando quanti mali derivino da esso, allorché questo desiderio, sopraffatto il gusto ragionevole del bene, si abbandoni con eccessivo ardore al piacere promesso dalla bellezza e diventi passione e follia, specialmente perché allontana l'amato da quelle consuetudini, da quegli esercizi, da quegli studi che possono riuscirgli più utili e permettergli di cogliere i frutti della vera sapienza (XIII-XVIII).

Socrate ha esposto le ragioni, per cui un giovanetto non debba compiacere a chi lo ama; ma Fedro aspetta che Socrate dica perché debba esaudire i voti di chi non lo ama. E Socrate gli risponde che non ne vale la pena, giacché gli argomenti che stanno contro chi ama militano invece a favore di chi non ama. E vorrebbe andar via subito per tema d'esser costretto da Fedro a qualche compito anche più grave. Ma questi gli osserva che il caldo è tuttora intollerabile, e che il meglio è di trattenersi ancora in quel posto a discorrere, aspettando che l'aria rinfreschi. Senonché Socrate si sente preso da uno scrupolo. Rivolto a Fedro gli dice: Tu hai un potere divino nel suscitare dei discorsi. Ecco che per cagion tua io sono costretto a pronunziarne ancora un altro. Infatti mentre ero sul punto di ritraversare questo fiumicello per andarmene, quel mio genio, la cui voce mi trattiene sempre, quando sono sul punto di fare qualcosa che non devo, mi si è fatto sentire, e mi ha avvertito che non dovevo muovermi di qui prima d'aver espiato il mio fallo. E ora vedo qual è questo fallo. Nei nostri discorsi abbiamo trattato in modo sconveniente ed empio di Eros, che è un dio; io temo il biasimo della gente onesta; temo più di tutto la vendetta del nume. E perciò, a somiglianza di Stesicoro che, più saggio di Omero, capì d'essere stato colpito di cecità per aver diffamato Elena, devo anch'io cantare la mia palinodia e rendere ad Eros l'omaggio che gli è dovuto. Anzi ti consiglio d'indurre Lisia a fare altrettanto. — Fedro promette, e Socrate comincia: Non è punto vero che chi non ama meriti di ottenere i favori dell'amato, solo perché egli è sano di mente, laddove chi ama è in preda alla follia. Ciò sarebbe vero, se la follia fosse in ogni caso un male, ma non è così; c'è una follia ispirata dalla divinità, che è per noi la fonte di grandissimi beni. A siffatta follia noi dobbiamo la facoltà divinatrice del futuro, l'origine dei misteri, il genio poetico; ad essa infine dobbiamo l'amore, che ne è la più alta manifestazione e che ci fu concesso dagli dei come la maggiore delle felicità. Ma perché la dimostrazione di ciò che affermo riesca chiara, occorre indagare la natura dell'anima umana e divina (XIX-XXIII).

E innanzi tutto l'anima è immortale, perché principio di moto. Ma poiché non è facile mostrare per via diretta qual è la sua natura, mi varrò d'un'immagine. E la paragonerò ad una biga alata col suo auriga. Negli dei cavalli ed aurighi sono perfetti; ma negli uomini l'uno dei due cavalli è di buona indole, l'altro cattivo e recalcitrante, sicché l'auriga ha un compito tutt'altro che agevole. E qui bisogna chiarire, donde nasca la distinzione degli esseri in mortali ed immortali. Tutto ciò che diciamo anima prende cura di tutto ciò che è inanimato, e penetra l'universo sotto forme differenti. Finché l'anima rimane perfetta ed alata si libra in alto e domina tutto; ma se perde le ali, precipita in giù e non s'arresta, se non quando s'imbatte in un corpo, in cui prende stanza. Questo complesso d'anima e di corpo è detto essere mortale; ma quel che sia un essere immortale, un dio, non si riesce ad intendere bene, e si può solo congetturarlo come un'anima ed un corpo eternamente connaturati.

Ma, continua Socrate, come può avvenire che l'anima perda le ali? Cerchiamo di rendercene conto. La virtù delle ali è di portare ciò che pesa in alto, verso il divino. E divino è il bello, il vero, il bene e ogni cosa che somiglia a queste

essenze assolute. E poiché le ali sono tra le cose corporee quelle che più partecipano del divino, dal divino appunto sono fortificate e nutrite, laddove dal brutto o dal male esse sono guaste e distrutte. Ora gli dei tutti, ad eccezione di Estia [la Terra], la sola che rimanga nella propria dimora, ascendono coi loro cocchi alla sommità del cielo per bearsi dello spettacolo della vera giustizia, della vera sapienza, della vera bellezza; e in questo viaggio sono seguiti dal corteo dei demoni e anche delle anime umane. Ma le condizioni non sono le stesse. I cavalli degli dei raggiungono il culmine senz'alcuno sforzo, ma quelli degli uomini, pur ingegnandosi di seguirli, non sempre vi riescono, o, se mai, vi riescono in misura diversa, giacché il cattivo cavallo s'appesantisce e tende a precipitare verso la terra. Gl'immortali, pervenuti nell'alto e tratti in giro, contemplano tutte le essenze nella loro purezza, schiette di colore e di forma, in quel luogo sopracceleste, che niuno ha mai celebrato o potrà celebrare come si conviene; e quando, sazi e rinvigoriti da un così mirabile spettacolo, ritornano al punto dond'erano partiti, l'auriga stacca i cavalli e imbandisce loro nettare ed ambrosia. E questa è la vita degli dei. Ma delle altre anime quelle che seguono più da vicino gli dei e che somigliano loro di più, sollevando il capo dell'auriga nella regione sopracceleste, cercano come possono, data la disparità dei loro cavalli, di contemplare le essenze; e alcune vedono di più, altre meno, altre infine — e sono il maggior numero — restano al disotto della volta celeste, non godono di quel magnifico spettacolo, e tratte in giù dal moto circolare per l'inesperienza degli aurighi, si precipitano le une sulle altre, e, cercando di farsi largo, si pigiano, si combattono, vi perdono in gran parte le ali, né riescono a vedere l'essere e si pascono di congetture. E la ragione, per la quale è così viva in tutte la premura di vedere il campo della verità, è che lì appunto si trova l'alimento adatto alla parte migliore dell'anima, quell'alimento che nutre e rinvigorisce le ali. Per una legge fatale le anime, che nel loro giro celeste han visto qualcuna delle pure entità, rimangono immuni da sofferenze sino ad un nuovo viaggio; e se vi riescono sempre, non vanno mai soggette a verun male. Quelle invece che non vi riescono, e, ripiene dell'alimento impuro del vizio e dell'oblio, s'appesantiscono e precipitano in basso, entrano in un corpo terreno; ma nella prima generazione, per la medesima legge fatale, non vengono ad animare il corpo d'un bruto. Quella che ha visto di più s'incarna in un uomo devoto o alla sapienza o alla bellezza o alle Muse o all'amore; quella che ha visto meno, e le tien dietro, entra nel corpo d'un re giusto o bellicoso e potente; quella che segue nel terzo posto, anima uno statista, un economo, un uomo d'affari; la quarta, un atleta o un medico; la quinta un profeta o un sacerdote; la sesta un poeta o un artista; la settima un artigiano o un agricoltore; l'ottava, un sofista o un demagogo; la nona, un tiranno. E tra costoro, chiunque viva giustamente ottiene dopo la morte una sorte migliore; chi ingiustamente, una peggiore. Nessun'anima infatti può ritornare colà donde mosse, prima di dieci mila anni, perché prima di questo periodo non recupera le ali, salvo che non sia quella d'uno che abbia vissuto filosoficamente con purezza di cuore, o abbia amato i fanciulli d'un amore filosofico. Queste, posto che abbiano scelto per tre volte consecutive la medesima vita, dopo il terzo millennio riprendono il volo. Le altre alla fine della loro prima vita vengono sottoposte a un giudizio; e, se condannate, vanno in un luogo di pena; se assolute, in un luogo di premio, dove gioiscono d'una felicità proporzionata alle virtù praticate nella loro vita umana. Dopo mille anni le une e le altre sono richiamate a scegliersi il proprio tenore di vita; e allora l'anima d'un uomo può passare anche nel corpo d'un bruto, come dal corpo d'un bruto può ripassare in quello d'un uomo; giacché chi mai non vide la verità, non può assumere la forma umana. Infatti la proprietà fondamentale dell'uomo è di potere da molte percezioni sensibili elevarsi al concetto di genere. E questa facoltà non è che

ricordo di ciò che l'anima nostra vide nel suo viaggio celeste, allorché disdegnosa di tutto quello che impropriamente diciamo essere, ella si sollevava alla contemplazione dell'essere vero. E però l'anima del filosofo a buon diritto recupera più presto le ali, perché essa, spregiando ogni cosa terrena, vive, per quanto è possibile, nel ricordo delle cose divine. E il volgo, che ciò non sospetta neppure, considera il filosofo come un matto, e non s'avvede ch'egli è posseduto dal nume (XXIV-XXIX).

Ed eccoci venuti al punto a cui miravamo, alla follia amorosa. Di tutte le essenze, che l'anima umana poté contemplare più o meno rapidamente nel suo viaggio, quella che, come le altre, brillava in tutta la sua purezza, nel cielo, e brilla ancora, unica nei suoi riflessi terreni, è la bellezza, che noi percepiamo mediante il più luminoso dei nostri sensi, la vista. Chi s'innamora di essa fino al delirio è designato col nome d'amante. Non tutti per altro hanno la virtù di sollevarsi dalle immagini terrene e imperfette del bello al ricordo della pura e divina bellezza; e, immemori di questa, non trattenuti da un senso di reverenza, alla bellezza umana non chiedono che la soddisfazione d'una voluttà momentanea; e questo non è che amore volgare e libidine. Ma chi è iniziato di recente, ed ha l'animo tuttora pieno delle meraviglie vedute, in presenza di un bel corpo subito risente qualcosa delle antiche emozioni, e s'infiamma d'un desiderio nel quale non è nulla di basso o di turpe, ma uno schietto omaggio alla bellezza eterna. Nel calore della passione si dilatano i pori dell'anima che si sforza di rimetter le ali; e il sentimento, che egli prova, diventa per lui, come per l'amato, la via per sollevarsi all'imitazione degli dei immortali, e più particolarmente di quel dio, che egli seguì nella sua peregrinazione ultraterrena. Così un seguace di Ares sarà impetuoso e perfin violento nel suo amore, e tale vorrà che sia l'amato; e lo stesso si dica dei seguaci degli altri iddii, Era, Apollo, Dioniso ecc. Ma fra tutti i più perfetti son quelli a cui toccò di seguire Zeus, la mente sovrana. Costoro cercano un amato, che abbia un'anima filosofica e fatta per imperare; e quando l'abbiano trovato, lo circondano d'ogni affetto e d'ogni reverenza, s'adoprano a promuoverne le buone disposizioni, e se anche per l'innanzi non erano dediti allo studio della vera sapienza, allora vi si volgono con ardore; s'ingegnano con ogni cura di rintracciare da se medesimi l'immagine del loro iddio, a cui si sforzano di uniformarsi; e poiché sentono che dall'amato è venuto in loro questo impulso, essi trovano in ciò un motivo per amarlo e venerarlo ogni giorno di più.

Tuttavia a questa forma, così alta, di amore non si giunge facilmente, giacché alla vista d'un bel giovanetto tra l'auriga e i cavalli sorge una fiera contesa. Il cavallo cattivo smania dal desiderio di cogliere i frutti della voluttà, a stento impedito dal buono, a stento frenato dall'auriga. Quando esso, dopo vari tentativi, finisce per cedere alla mano che lo guida, tra l'amante e l'amato si stabilisce una relazione amorosa veramente divina. Come l'efflusso della bellezza, penetrato attraverso gli occhi dell'amante, ne aveva riscaldato l'anima e lo aveva predisposto al germinare delle ali, così il desiderio di lui, riflettendosi nell'amato, produce in costui il medesimo effetto. L'intimità, che allora si stabilisce tra i due, questo amore puro e filosofico, assicura ad entrambi una vita perennemente concorde e il premio più alto a cui si possa aspirare. Essi infatti, soggiogando ciò che portava il vizio nelle loro anime, e affrancando quel che vi genera la virtù, hanno conquistato un bene, di cui non è possibile immaginare altro maggiore, e al termine della vita riprendon le ali, perché sono riusciti a superare la prova più ardua imposta ad un uomo. Ma se l'amante e l'amato, pur non sottraendosi alle seduzioni del senso, hanno ceduto a un genere di vita non conforme ai dettami della filosofia, ma non contrario all'onore, essi rimangon legati da una dolce relazione, finché dura il loro affetto; e allorché questo cessa, non si estingue perciò in loro quel sentimento di amicizia, del quale si dettero recipro-

camente dei pegni così preziosi. Alla fine della vita le loro anime escono dal corpo senza ali, ma col desiderio di rimetterle, anzi avendo già cominciato a rimetterle, cosicché anch'essi ottengono una degna ricompensa d'essersi abbandonati al delirio dell'amore. Ma quell'anima che si lascia adescare dalle lusinghe d'un uomo senz'amore, il cui commercio non può far germogliare in essa altro all'infuori d'una prudenza servile, che può sembrare una virtù soltanto agli occhi del volgo, sarà condannata ad errare priva di ragione durante novemila anni in terra e sotterra.

E dopo ciò Socrate rivolge una calda invocazione ad Eros, pregandolo di accogliere benevolmente questa palinodia, di conservargli la sua protezione, di perdonare a quel che v'era di sconveniente nel discorso suo e di Lisia e d'indurre costui a volgersi allo studio della filosofia. In questo modo anche Fedro muterà mente e consacrerà la propria vita all'amore ed alla sapienza (XXX-XXXVIII).

Fedro consente nei voti di Socrate; ma pieno di ammirazione per il discorso di lui, esprime il dubbio che Lisia non possa scrivere cosa che lo agguagli, tanto più che egli teme che Lisia voglia d'ora in poi astenersi dallo scrivere, offeso d'esser stato chiamato da uno dei più noti uomini di Stato logografo, cioè scrittore di discorsi. Al che Socrate risponde che Lisia non può essere di così poco spirito da non capire che il rimprovero venuto da quel pulpito non merita di esser preso sul serio, perché sono appunto gli uomini di Stato quelli che, proponendo delle leggi, si mostrano più desiderosi di tramandare ai posteri le loro produzioni letterarie. D'altro lato non lo scrivere merita riprensione, sì bene lo scriver male.

Vogliamo, continua Socrate, esaminare questo problema, dal momento che abbiamo del tempo a nostra disposizione, e procurarci quel benefizio che le cicale, che cantano sul nostro capo, sono in grado di assicurare agli uomini? Giacché le cicale furono un tempo esseri umani, che invaghiti del canto delle Muse, non facevano che cantare, dimenticando di mangiare e di bere, e così estinguendosi senz'avvedersene. Trasformati in cicale ottennero in sorte di non nutrirsi e di cantare perpetuamente, e dopo la morte di poter riferire alle Muse i nomi di quegli uomini, da cui ciascuna d'esse Muse era stata particolarmente onorata. — Dopo di che, con una serie di rigorose argomentazioni, Socrate dimostra che la retorica, quale era intesa generalmente da quelli che ai suoi tempi facevano professione d'insegnarla, cioè come l'arte di strappare purchessia l'adesione e l'applauso d'una folla ignorante, prescindendo dalla verità e fondandosi unicamente sul verisimile, si riduceva ad una pratica volgare, che non poteva aspirare al nome di eloquenza, ed era qualcosa di vuoto, di ridicolo, e, peggio ancora, di pericoloso. Né basta che la retorica tenti di giustificarsi col dire: Io non costringo nessuno a imparare l'arte della parola senza conoscere la verità; ma sostengo che, conosciuto il vero, l'arte di persuadere non può esistere senza di me. — E non ha ragione? — domanda Fedro. — No, ribatte Socrate, non v'ha arte che non si fondi sul vero, e quella, che i retori insegnano come arte, non è che una pratica volgare. E con una dialettica serrata, costringe il suo giovane amico a riconoscere che l'oratore, il cui campo non si restringa soltanto ai dibattiti politici e giudiziari, ma si estende anche a qualsiasi genere di disputa; se vuole essere veramente degno di questo nome, deve possedere un'esatta e profonda cognizione della natura delle cose, come della natura umana, deve essere insomma nutrito di studi filosofici, senza di che egli non può che ingannare se medesimo e gli altri. E, passando dalla teorica all'esempio, Socrate dimostra che lo scritto di Lisia manca di arte, perché non definisce l'amore, comincia donde dovrebbe finire, non dispone gli argomenti in un ordine logico, non riesce a dare un organismo al proprio discorso e abbonda di ripetizioni, come se l'autore non

si fosse proposto altro scopo, se non quello di mostrare che sapeva dire le stesse cose in forma diversa e sempre eccellente. Invece nei due discorsi contradittori, che Socrate dice ispiratigli dai numi, due cose, egli osserva, meritano una speciale attenzione, due cose che costituiscono il fondamento dell'arte: l'una di avere aggruppato sotto una idea generale le idee particolari che hanno relazione con essa, l'altra di aver decomposto di nuovo il soggetto nelle sue articolazioni naturali senza mutilarne alcuna parte. Così, muovendo dal concetto che l'amore è una follia, Socrate nel primo discorso ha potuto dimostrare che il giovanetto caverà maggior vantaggio dal compiacere a un amico che non sia in balia di questa passione, e nel secondo discorso, precisando ancora meglio che il delirio, se è d'origine divina, costituisce il maggior bene concesso agli uomini, s'è levato a più alto volo ed è giunto ad una conclusione diametralmente opposta. Qui appunto, in questo processo di sintesi e di analisi, che Socrate dichiara di prediligere in modo particolare, in questo metodo rigorosamente dialettico, consiste il fondo e il segreto dell'arte; il resto non conta nulla. E come chi sapesse soltanto adoperare qualche rimedio, o trarre da una corda un suono qualsiasi, o accozzare dei versi in una tirata poetica, non potrebbe perciò vantarsi d'essere un medico o un musicista o un poeta, così chi non conosce se non quegli artifizi, che i retori si compiacciono d'insegnare e di moltiplicare con tanta burbanza, non sarà mai un oratore. Chi aspira a divenir tale, posto innanzi tutto che abbia il talento della parola, deve aggiungervi la scienza e lo studio per la via indicata da Socrate, non già per quella battuta dai retori. Egli deve mirare al vero, cercar di conoscere la natura dell'anima umana nella sua varietà infinita, e ingegnarsi di risalire da questa alla conoscenza dell'anima universale: deve insomma divenire un filosofo e un dialettico. Perciò Pericle, che ebbe la fortuna d'imbattersi in Anassagora, e nella consuetudine con costui si nutrì delle più ardite speculazioni, fu un grande oratore. Questa via è certo lunga e difficile; ma nella ricerca delle cose belle anche il soffrire per esse è bello. Giacché l'uomo saggio non deve prefiggersi come scopo di piacere agli uomini, che sono i suoi compagni di servitù, ma agli dei, che sono i suoi padroni buoni e nobili (XXXIX-LVIII).

Rimane ora a esaminare in che senso lo scrivere sia utile e degno di lode, e in quale inutile e dannoso. E qui Socrate racconta il mito di Theuth, inventore della scrittura oltre che di tante altre cose. Costui si presentò al re e dio Thamus o Ammon, dinanzi al quale magnificò le proprie scoperte, specie quella che egli riteneva la maggiore di tutte. Ma il re gli osservò che su quest'ultimo punto l'amor proprio l'ingannava, perché l'uso di fissare i propri pensieri coi caratteri avrebbe negli uomini affievolita la memoria, favorita la pigrizia intellettuale, accresciuta la presunzione di sapere. E il re aveva ragione. Giacché gli scritti non possono servire ad altro che a ricordare quel che si sa, non ad essere una fonte viva d'insegnamento. Lo scritto è come una pittura. Le figure d'un quadro ti paiono viventi; ma se ti provi a rivolger loro la parola, rimangono chiuse in un dignitoso silenzio. E così i discorsi scritti. Essi hanno l'aria di dire delle cose profonde; ma se muovi loro delle obiezioni, non sono al caso di difendersi, e non sanno che ripetere quello che già hanno detto. Inoltre essi vanno per le mani dei competenti e degl'incompetenti, né sono liberi di scegliere il momento opportuno per parlare e per tacere. Ben altro è il valore di quel discorso che si può imprimere col vivo della voce in un animo adatto ad accoglierlo. Questo discorso, di cui l'altro non è che una pallida immagine, può difendersi e parlare e tacere, come più gli sembri opportuno, e generare negli animi altri discorsi capaci a lor volta di difendersi, di parlare e di tacere secondo il bisogno. In questo dunque il filosofo concentrerà l'attività del suo spirito; e

come un buon agricoltore non seminerà nei giardini di Adonide, se non per procurarsi uno svago, così egli non scriverà, se non per passare il tempo o per accumulare un tesoro di ricordi e per sé, quando sarà divenuto vecchio, e per altri che vogliano seguire le sue orme [1]. Ma, conclude Socrate, è tempo di por fine a questa cicalata sull'arte della parola; e tu va' a dire a Lisia che, discesi nel ruscello delle Ninfe e nell'asilo delle Muse, abbiamo udito dei discorsi che ci hanno ordinato di dire a lui e a tutti i logografi, e poi a Omero e a tutti i poeti, e infine a Solone e a tutti coloro che compongono discorsi di genere politico sotto nome di leggi, che se nel comporre queste opere qualcuno d'essi, non ignaro del vero, è in caso di difendere ciò che ha scritto, quando se ne faccia un esame serio, e di superare ancora lo scritto con la parola, egli, più che un nome desunto da questa occupazione, meriterà quello di filosofo o altro simile. Ma chi non ha in sé nulla di prezioso di quel che ha faticosamente composto per iscritto, merita bene che lo si chiami poeta, logografo o legiferatore. — E al tuo amico Isocrate, chiede Fedro, che cosa diremo? — Oh! quanto ad Isocrate, risponde il filosofo, egli è ancora giovane, ma mostra ingegno ben superiore a quello di Lisia; e io prevedo che col passare degli anni, nel genere di discorsi, a cui s'è dedicato, supererà di gran lunga tutti quelli che lo han preceduto. E se non gli mancherà un impulso divino, egli potrà forse poggiare anche più in alto, perché nell'animo di quel giovane c'è qualcosa di naturalmente filosofico. — E con questo elogio d'Isocrate e con una preghiera alle divinità del luogo, il dialogo ha fine (LIX-LXIV).

Esso si finge avvenuto verso il 409 a. C., una diecina d'anni prima della condanna di Socrate, quando questi aveva suppergiù sessant'anni, e mentre Sofocle ed Euripide erano tuttora vivi e la retorica siciliana fioriva in Atene. Incerto invece il tempo in cui fu composto. Che, contrariamente ad una opinione diffusa nella antichità e accolta da molti moderni, esso sia opera, non della giovanezza, ma della maturità di Platone, non par dubbio. Il Gomperz lo crede scritto tra il 390 e il 380 a. C., qualcuno anzi tra il 380 e il 378, anno della morte di Lisia. Il Lutoslawski lo assegna al penultimo gruppo dei dialoghi platonici insieme coi libri II-X della *Repubblica*, col *Teeteto* e col *Parmenide*.

SOCRATE e FEDRO.

I. *So.* Caro Fedro [1], dove vai e donde vieni?

Fe. In questo momento, Socrate, ho lasciato Lisia [2] di Cefalo e vado a passeggiare fuori le mura; giacché con lui son rimasto lungamente a sedere fin dallo spuntare del giorno, e ora, in omaggio ai precetti del tuo e mio amico Acumeno [3], m'avvio a far due passi all'aria libera, perché questo, secondo lui, rinfranca più che il passeggiare nella pista d'un ginnasio [4].

So. Ed egli ha ragione, amico mio. Ma Lisia era dunque in città? [5].

Fe. Sì, ospite d'Epicrate, nella casa di Morico [6], lì accanto al tempio di Zeus Olimpio.

So. E come avete speso il vostro tempo? Certo Lisia vi avrà imbandito qualcuno dei suoi discorsi?

Fe. Lo saprai, se hai l'agio di udirmi, cammin facendo.

So. E come! Credi tu che io non ponga, per dirla con Pindaro [7], d'ogni cura al disopra il desiderio di udire la tua conversazione con Lisia?

Fe. Avanti dunque!

So. E tu racconta, ti prego.

Fe. Son certo, Socrate, che t'interesserà d'udire, perché il ragionamento, sul quale ci siamo trattenuti, era in certo modo amatorio. Lisia nel suo discorso immagina che un bel giovanetto sia sollecitato d'amore, ma non da un amante, anzi — ed ecco la trovata geniale — giacché egli sostiene che si debba compiacere piuttosto a chi non ama, che a chi ama.

So. Oh, generoso uomo! Così avess'egli scritto, che s'ha da compiacere piuttosto ad un povero che ad un ricco, e ad un vecchio che ad un giovane, e tutto ciò che fa più comodo a me e a molti di noi! I suoi discorsi sarebbero così davvero garbati e utili al pubblico. Quanto a me, io sono talmente avido d'udirti, che s'anche tu dovessi prolungare la tua passeggiata fino a Megara e, giunto appiè delle mura, tornare indietro, secondo l'abitudine di Erodico [8], io non ti abbandonerei un istante.

Fe. Che dici, mio ottimo Socrate? Credi tu che un discorso composto in un lungo spazio di tempo e con ogni agio da Lisia, il più abile degli scrittori odierni, potrei in maniera degna di lui ripeterlo a mente io, così poco esperto in quest'arte? Ci vuol altro! Eppure sarei ben più contento di ciò, che d'essere un ricco sfondato.

II. *So.* Fedro mio, s'io non conosco Fedro, vuol dire che mi son dimenticato anche di me stesso. Ma non è né l'una cosa né l'altra. So bene che, udendo il discorso di Lisia, egli non lo ha udito una volta sola, ma, rifacendosi daccapo, se l'è fatto ridire molte volte, e l'altro vi ha aderito di buon grado. Anzi non deve essergli bastato neppur questo; ché da ultimo, fattosi dare il libro, ha rivolto la sua attenzione sui punti che lo interessavano di più, e stanco di far ciò, standosene a sedere dallo spuntare del giorno, se n'è andato a spasso, come penso, giuralcane!, sapendo a mente tutto il discorso, salvo che esso non fosse d'una lunghezza addirittura eccessiva. E s'avviava fuori le mura per rimuginarselo. Ed ecco ch'egli s'incontra in uno che si strugge dal desiderio d'udire dei discorsi; e mentre, al ve-

derlo appena, si rallegra d'avere un compagno nella propria esaltazione e lo invita ad unirsi a lui, quando quest'innamorato dei discorsi lo prega di ripeterglielo, egli fa lo schifiltoso, quasi che non arda dal desiderio di riferirglielo. Se non che da ultimo, ov'anche non si volesse udirlo, egli lo reciterebbe lo stesso, a qualunque costo. Ora dunque, Fedro mio, pregalo tu, perché non perda tempo a fare quel che farà tra poco, ad ogni modo.

Fe. Ho capito: il meglio è che io mi provi a dirtelo, come posso, perché vedo che non mi lascerai prima che io non te l'abbia ripetuto alla meglio o alla peggio.

So. Ed hai perfettamente capito.

III. *Fe.* Orbene, farò a modo tuo. Veramente, Socrate, non l'ho imparato alla lettera; pure in breve ti ripeterò suppergiù tutti gli argomenti, per i quali, secondo Lisia, chi non ama ha dei vantaggi su chi ama, a cominciare dal primo.

So. Comincia però, amor mio, dal mostrarmi che cosa hai nella sinistra sotto il mantello. Tu devi averci, scommetto, il discorso originale. Se è così, credi pure che ti voglio un gran bene; ma poiché c'è qui Lisia in carne ed ossa, non son punto disposto a concedermiti per servire alle tue esercitazioni. Suvvia, animo, fammi vedere!

Fe. Smettila! Tu mi hai fatto perdere la speranza di esercitarmi a tue spese. Ma dove vuoi che ci sediamo a leggere?

So. Svoltiamo qui lungo l'Ilisso [9], e mettiamoci a sedere dove ci sembrerà d'essere perfettamente tranquilli.

Fe. È proprio una fortuna, mi pare, che io sia scalzo, ché quanto a te non adoperi mai scarpe. Potremo così con la maggior facilità traversare quella poca acqua bagnandoci appena i piedi, e non sarà sgradevole, massime in questa stagione ed a quest'ora.

So. Fammi strada, e cerca intanto un cantuccio dove metterci a sedere.

Fe. Vedi tu quel platano altissimo?

So. Ebbene?

Fe. Lì c'è dell'ombra, un soffio d'aria e dell'erba per sederci, o, se vogliamo, per sdraiarci.

So. Va' pure innanzi.

Fe. Dimmi, Socrate, non è da qualche punto qui dell'Ilisso, che, secondo la tradizione, Oritia fu rapita da Borea? [10].

Se. Così infatti si dice.

Fe. Ma proprio di qui? Qui l'acqua è attraente e pura e limpida, e sembra quasi invitare delle ragazze a farvi dappresso i loro giochi.

So. No, ma più giù, come un due o tre stadi, dove si traversa il fiume per andare al tempio di Agra [11]; e lì dev'esserci pure un altare di Borea.

Fe. Non ci ho mai fatto caso. Ma dimmi, per Zeus, credi tu, Socrate, che questa tradizione sia vera?

IV. *So.* Se non ci credessi, come non ci credono i sapienti [12], non sarebbe poi strano. E, sottilizzando, potrei dire che Oritia, mentre giocava con Farmakeia, travolta da una folata di borea, precipitò giù dalle balze vicine, e, così essendo morta, si disse che era stata rapita da Borea... O dalla collina di Ares, giacché è pure fama che fosse rapita di là, e non da questo luogo. Per me, del resto, mio caro Fedro, trovo che queste indagini sono, sì, attraenti, ma vogliono un uomo abilissimo, laborioso e che si rassegni a non esser molto felice, non foss'altro, perché via via gl'incombe l'obbligo di ricondurre alla realtà l'aspetto degl'Ippocentauri e poi ancora della Chimera; e gli piove addosso la turba delle Gorgoni e dei Pegasi e una folla d'altri esseri inesplicabili e di strane e mostruose nature. E se uno vi presta fede, e vuol correggere ciascun d'essi alla stregua del verisimile, dacché si vale d'una sapienza alquanto ingrata, dovrà spendervi intorno un gran tempo, che io non ho davvero per siffatte ricerche. E la ragione, caro mio, è questa: che non posso ancora, secondo il precetto delfico, c o n o s c e r e m e s t e s s o [13], e mi sembra ridicolo che, ignorando tuttora questo, cerchi d'investigare i fatti altrui. Cosicché, lasciate da parte simili indagini, e attenendomi intorno ad esse, come dianzi dicevo, all'opinione comune, vado scrutando, non già queste cose, ma me stesso, per accertarmi se sono una bestia più complicata e più gonfia di fumo di Tifone [14], o se sono un animale più mansueto e più semplice, partecipe da natura d'una qualche sorte divina e modesta... Ma, a pro-

posito, caro mio, non era questo l'albero a cui volevi guidarci?

Fe. Proprio questo.

V. *So.* Per Era, che posto di riposo incantevole! Com'è ricco di foglie e alto questo platano! [15]. E quell'agnocasto, che coi lunghi rami gitta una così bell'ombra, ha tanto rigoglio di fioritura da riempire del suo profumo tutto qui intorno. E com'è graziosa questa fonte, che scorre sotto il platano, d'un'acqua così fresca, come attestano i nostri piedi! Il luogo è forse consacrato a delle Ninfe e ad Acheloo [16], almeno a giudicarne dagl'idoletti e dalle statue votive. Senti, ti prego, com'è soave e dolce l'aria che ci si respira! C'è qualcosa di estivo e di arguto che echeggia nel canto delle cicale. Ma più di tutto è piacevole quest'erba, che in dolce declivio par fatta apposta per sorreggere amabilmente il capo di chi vi si adagia [17]. Tu sei stato, mio caro Fedro, una guida eccellente.

Fe. Oh, meraviglioso amico! Tu mi riesci il più strano uomo del mondo. A giudicarti dalle parole, ti si direbbe addirittura un forestiero, non uno del luogo. Tu così non esci di città nemmeno per andare ai confini dell'Attica, e forse, mi pare, non vai neanche fuori delle mura [18].

So. Perdonami, ottimo amico; io non desidero che di istruirmi. I campi e gli alberi non vogliono insegnarmi nulla, e non posso imparare che dagli uomini in città. Ma tu hai trovato, mi pare, l'esca per farmi uscire. Giacché, come quelli che, agitando un ramoscello o qualche frutto davanti agli animali affamati, se li tirano dietro, così tu, mettendo davanti ai miei occhi un libro di discorsi, mi condurrai, credo, in giro per tutta l'Attica e dovunque altro ti piaccia. Per ora intanto, giunto qui, io penso di sdraiarmi per terra; quanto a te, prendi pure la posizione che ti parrà più comoda per leggere, e leggi.

Fe. Dunque ascolta [19].

VI. « De' fatti miei tu sei edotto; e come io reputi che, ove questo accada, ciò conferisca al bene d'entrambi, hai udito. Non mi stimo io quindi immeritevole di conseguire quel che desidero per ciò solo che non sono per avventura tuo amatore. Ché quelli a volte si pentono de' benefizi fatti, dappoiché abbiano saziato la loro brama, laddove per gli altri non v'è momento in cui convenga loro di pentirsi. Imperocché non per alcuna necessità, ma spontaneamente, col proposito di prendere nelle lor proprie faccende il miglior consiglio, secondo la misura delle loro forze beneficano. Inoltre, laddove gli amanti calcolano i danni, che a cagion dell'amore arrecarono alle proprie sostanze, e i benefizi che han procurati, e, aggiungendovi il travaglio che ne risentivano, si pensano di aver già da tempo ricambiato degnamente gli amati; coloro che non amano, non hanno diritto di addurre per ciò a pretesto d'aver trascurato le lor private faccende, o di mettere in conto i dolori sofferti, o di muover rimprovero per le inimicizie procacciatesi coi propri parenti. Di talché, esclusi tutti questi sì grandi mali, null'altro riman loro che far volentieri qualsiasi cosa che, fatta, possa, a loro mo' di vedere, conciliare ad essi la gratitudine dell'amato. Aggiungi che, s'ei mette il conto di tenere in gran pregio gli amanti, perciocché affermino d'amare in sommo grado quelli che amano, e per compiacer loro sieno pronti, e con le parole e coi fatti, a mettersi in urto con gli altri; è facile intendere che, se dicono il vero, ei faran pure maggior conto di coloro pei quali in seguito si struggeranno d'amore; e senza dubbio, ove a questi ultimi piaccia, anche ai precedenti innamorati arrecheranno del male. Or dunque, che convenienza v'ha a concedere un cotal favore a chi è affetto d'un male, che niuno, per esperto che sia, potria tentar di guarire? Infatti essi medesimi, gli amanti, confessano d'esser anzi malati che sani, e d'aver coscienza d'essere de' mentecatti, ma di non potersi dominare. Come dunque, dappoiché saranno rinsaviti, potranno reputar buono quel consiglio cui eglino nella loro precedente condizion d'animo s'attennero? Ed invero, ove tu abbia ad eleggere il migliore di tra quelli che t'amano, non puoi che sceglier tra pochi; tra molti invece, se hai a sceglier fra gli altri chi più ti accomoda; di guisa che ben maggiore speranza vi ha che tra i molti tu possa imbatterti in chi degno è della tua amicizia.

VII. Che se per un riguardo alla opinion pubblica tu temi che dall'esser note le tue relazioni non abbia a venirti disdoro, è ben ovvio che gli amanti, stimando d'esser per tal motivo anche dagli altri, come da se medesimi, invidiati, si compiacciano di chiacchierare e, orgogliosi di lor fortuna, mettere in mostra agli occhi di tutti come non siensi travagliati indarno. In quella vece coloro che non amano, padroni di sé, alla fama che può farsi loro dintorno preferiscono quel che è il meglio per essi. Ancora, mentre degli amanti è giocoforza che molti e si avvedano e li vedano, perché seguon dappertutto gli amati e si fanno di ciò la propria occupazione, di guisa che, quando sieno scorti a discorrere insieme, allora si pensi ch'eglino se la intendano o per aver conseguito o per esser sul punto di conseguire la lor brama; quelli invece che non amano, per usare che facciano insieme, niuno s'attenta ad accusarli, sapendo che o per amicizia o per altro diletto è pur necessario conversare con qualcuno. Che ove mai tu sia compreso da tema, pensando che l'affetto non sia per esser durevole, e che, laddove in ogni altro caso, sopravvenendo un dissidio, ciò costituirebbe per entrambi una sciagura, dal momento che hai fatto getto di quel che stimi più prezioso, su te ricadrebbe il danno grave; a buon diritto devi temere vie maggiormente gli amanti; ché molte sono le cose che gli attristano, e tutto ritengono si faccia in lor danno. Per lo che eziandio allontanano gli amati dalla dimestichezza con gli altri, temendo non i ricchi si prevalgano delle loro ricchezze e i colti della loro intelligenza, e stanno in guardia contro quella qualsivoglia superiorità che altri possegga. E insomma, persuadendoti a porti contro a tutti costoro, ti riducono diserto d'amici; e dove tu, pensando a' casi tuoi, veda meglio di loro, verrai con essi in lite. Al contrario, quanti per avventura non sieno degli amanti, ma abbian per virtù ottenuto ciò che desideravano, non possono esser gelosi di quelli i quali usino teco; che anzi odiano quanti non vogliano, reputando che da cotestoro tu sia spregiato, da quegli altri giovato. Laonde e' v'è ben da sperare che da ciò nasca in loro piuttosto l'amicizia che l'inimicizia.

D'altronde tra gli amanti molti agognano il corpo innanzi che conoscano il modo di pensare dell'amato e si rendano esperti delle altre doti di lui, ondeché gli è incerto se ancora vorranno essere amici, dappoi che abbiano saziato la propria brama; laddove in coloro che non amano, ma che per essere stati anche precedentemente amici, abbiano conseguito il loro intento, non è presumibile che facciano scemare l'amicizia que' favori che essi hanno ottenuti, ma che questi rimangano piuttosto come pegni dei favori avvenire. — **VIII.** Onde per fermo e' si conviene che tu divenga migliore, cedendo anzi a me che ad un amatore. Questi infatti, anche oltre ogni misura, lodano e le tue parole ed i tuoi atti, sì perché temono di venirti in uggia, e sì perché, data la lor brama, giudicano men bene. Poiché l'amore questo appunto produce: che agli sfortunati rende intollerabili le cose che non sono agli altri moleste, e i fortunati costringe a lodare anco le cose men degne di piacere, talché per gli amati si dee ben più compassione sentire, che invidia. Ove dunque tu mi dia retta, io primamente userò teco, curando non il piacere presente, ma anche il vantaggio avvenire, non soggiogato dall'amore, ma padrone di me medesimo, né per lievi cagioni grave nimicizia concependo, ma per gravi che sieno le cagioni, lentamente a un lieve moto d'ira cedendo, gl'involontari falli disposto a perdonare e i volontari sforzandomi d'eliminare; imperocché questi appunto sono gl'indizi d'un'amicizia a durar lungamente destinata. Che ove mai ti sia fitto in mente non esser possibile una salda relazione, quando per avventura non vi prevalga l'amore, e' ti bisogna por mente, che non potremmo aver tanto a cuore né i figliuoli né i padri né le madri, né mai possederemmo amici fidati; dappoiché a tutti costoro non ci lega un desiderio siffatto, ma un vincolo di ben diversa natura.

Inoltre, s'egli è mestieri ai bisognosi massimamente far cosa grata, e' si conviene anche negli altri casi beneficare non

già i migliori, ma i più indigenti; conciossiaché questi, sottratti a' maggiori mali, ne serberanno la maggiore riconoscenza. E così, per esempio, eziandio nei banchetti privati non mette conto d'invitare gli amici, ma quelli che te ne pregano ed han d'uopo di satollarsi; perciocché questi e ti riveriranno e ti seguiranno e verranno al tuo uscio e si allieteranno oltremodo e te ne sapranno moltissimo grado e per te formeranno i più fervidi voti. Se non che certo e' s'addice, non a coloro gratificare che sieno al sommo indigenti, sibbene a quei che sieno più degli altri in grado di ricambiarti, né a quelli che insistano soltanto, ma a quelli che il meritino, né a quelli che mirino a cogliere il fiore della tua bellezza, ma a quelli che con te, vecchio, sieno pronti a dividere le proprie sostanze, né a quelli i quali, conseguito l'intento, ne menino vanto con gli altri, ma a quelli che per un senso di pudore con tutti ne tacciano, né a quelli che per breve tempo ti corteggino, ma a quelli che per tutta la vita col medesimo affetto tuoi amici sieno per essere, né a quelli che, saziata la brama, cerchino un pretesto di nimicizia, ma a quelli che, anche quando la tua leggiadria sia con gli anni sfiorita, ti sappiano la propria virtù dimostrare. Tu dunque tieni bene a mente i miei detti e considera che gli amici riprendon gli amanti per quella consuetudine che essi reputano cattiva, laddove a coloro che non amano, niuno de' familiari suol mover rimprovero che per ciò mal si consiglino circa se medesimi.

IX. Qui forse mi chiederai s'io non ti esorti a compiacere a tutti quelli che non t'amino. Se non che neppur l'amante ti consiglieria, mi penso, d'usar la medesima compiacenza verso tutti gli amanti; ché né chi ne profitterebbe te ne saria egualmente grato, né a te, pur volendo tener ciò agli altri nascosto, riuscirebbe egualmente possibile. Ora e' bisogna che dalla nostra intimità non venga ad entrambi danno alcuno, sì bene profitto. Quanto a me dunque stimo d'aver detto abbastanza; tu, s'altro ancora desideri che a tuo mo' di vedere sia stato omesso, domanda ».

Che ti pare, eh! Socrate, di questo discorso? Non è meraviglioso, oltre che per tutto il resto, anche per la scelta dei vocaboli?

So. Divino, amico mio, tanto che io son rimasto a bocca aperta. E questo per merito tuo, Fedro, tenendo gli occhi fissi in te, perché vedevo che nel leggerlo te ne andavi in solluchero. Giacché, convinto che di codeste cose t'intendi meglio di me, non facevo che seguirti, e seguendoti mi esaltavo insieme con te, intelletto divino [20].

Fe. Evvia! ti pare che ci sia da burlare?

So. E credi forse che io parli da burla e non da senno?

Fe. No, Socrate, non burlare; ma dimmi sul serio, per Zeus protettore dell'amicizia, se credi che qualche altro fra i Greci possa dire di più e meglio su quest'argomento.

X. *So.* Che vuoi dire? che tu ed io si debba lodare il discorso anche perché l'autore ha detto quel che occorreva, e non soltanto perché ogni parola è venuta fuori dal tornio lucida, rotonda e perfetta? Se è necessario, me ne rimetto volentieri a te, perché nella mia nullità non me ne sono avvisto. Io ho fatto attenzione unicamente alla forma retorica, e sotto questo riguardo credo che neppur Lisia possa esserne contento [21]. In sostanza m'è parso, Fedro mio, salvo che tu non dica altrimenti, che egli abbia ripetuto due o tre volte le stesse cose, quasi che non avesse molto da dire sull'argomento, o come se non gli desse gran peso. E forse egli s'è, come un giovane, compiaciuto di mettere in mostra che sapeva dire le identiche cose in più modi diversi, ma sempre in una forma squisita.

Fe. Hai torto, Socrate, perché gli è questo appunto il maggior pregio del discorso: che non v'è omesso nulla di tutto quel che poteva degnamente essere esposto intorno a un tale argomento; sicché, oltre ciò che Lisia ha detto, non si possa dir nulla di più o di meglio.

So. In questo non posso essere del tuo parere, perché ci sono tra gli antichi e uomini e donne sapienti che, avendo detto e scritto sullo stesso argomento, mi

convinceranno di falso, ov'io per farti piacere aderisca alla tua opinione.

Fe. E chi sono costoro? E da chi hai tu udito qualcosa di meglio?

XI. *So.* Così, su due piedi, non te lo so dire; senza dubbio da qualcuno devo averlo udito, o da Saffo la bella, o da Anacreonte il saggio, o anche da qualche prosatore. E da che lo desumo? Da questo: che sento non so come, divino amico mio, d'avere il petto pieno di cose non men buone da poter dire all'infuori di quelle dette da Lisia. E so di certo che non le ho pensate da me, conscio come sono della mia ignoranza. Non mi rimane dunque che credere d'essermene riempito, come un vaso da altre fonti, a furia di sentirle; ma per la mia pigrizia mentale ho dimenticato proprio questo: come e da chi le ho udite.

Fe. Bene, egregio amico; hai risposto che non si può meglio. Anche ad insistere, non confesseresti da chi e come le hai udite; ma fa' quel che hai promesso: hai promesso di dire dell'altro, e non meno di quel che è in questo libro, prescindendo addirittura dagli argomenti addotti in esso; ed io ti prometto, come i nove arconti, di consacrare nel tempio di Delfi una statua d'oro al naturale, anzi non solo la mia, ma anche la tua [22].

So. Fedro mio, sei davvero un uomo carissimo e vali tant'oro quanto pesi, se pensi che io abbia asserito che nel discorso di Lisia tutto è sbagliato e che io possa dire altre cose, prescindendo addirittura da quelle che egli ha dette. Questo, a parer mio, non capita nemmeno al più inetto degli scrittori. Ecco, per tenerci al caso presente, credi tu che uno, il quale voglia dimostrare come si debba compiacere a chi non ama, piuttosto che a chi ama, avrebbe poi da dire dell'altro, quando tralasciasse quel che è certo indispensabile: elogiare la saggezza dell'uno e biasimare la follia dell'altro? Un argomento simile bisogna, credo, permetterlo e consentirlo a chi parla; e in questo caso non è da lodare l'invenzione, ma la disposizione; mentre in argomenti meno necessari e più difficili a trovare, oltre alla disposizione, si deve lodare anche l'invenzione.

XII. *Fe.* Lo ammetto volentieri, giacché, secondo me, hai ragione. Sta bene; farò anch'io così: ti concederò di prendere come punto di partenza che chi ama è più infermo di chi non ama; e se dirai parecchie altre cose e di maggior pregio in aggiunta a quelle di Lisia, va' pure, tutto d'oro massiccio, a prender posto in Olimpia, accanto al dono votivo dei Cipselidi [23].

So. E tu, Fedro mio, la prendi sul serio, perché io per punzecchiarti ho dato addosso al tuo mignone, e credi davvero che io voglia realmente contrapporre qualche cosa di più artificioso alla sapienza di lui?

Fe. Ah! caro, eccoti dove t'aspettavo [24]. Ora poi, bene o male, devi parlare ad ogni costo, affinché non ci tocchi di rappresentare una di quelle sguaiate scene comiche [25], rimbeccandoci a vicenda con le stesse parole; e non volermi costringere a ripeterti: Socrate mio, se io non conosco Socrate, vuol dire che mi son dimenticato anche di me stesso, e: desiderava di parlare, ma faceva lo schifiltoso. E ficcati bene in mente che non ci muoveremo di qui fino a che non avrai detto ciò che affermavi di avere in petto. Il luogo è deserto; non ci siamo che noi due, e io sono più forte e più giovane. Fa' d'intendermi dunque [26]. E non voler parlare piuttosto per forza, che di buona voglia.

So. Ma, beato il mio Fedro, farò ridere, se inabile come sono mi metto ad improvvisare sul medesimo tema in gara con un maestro così esperto.

Fe. Sai che c'è di nuovo? Smetti di farmi lo smorfioso, altrimenti dirò qualche cosa che ti costringerà a parlare.

So. No, no, per carità, non la dire!

Fe. È inutile, voglio dirla, e le mie parole saranno un giuramento. Ti giuro... ma per quale degli dei, per quale? Ah! per questo platano... ti piace? Ti giuro, dunque, per questo platano, che se qui, dinanzi ad esso, non pronunzi il tuo discorso, mai più non ti mostrerò né ti reciterò nessun altro discorso di nessuno.

So. Ah, scellerato! come hai saputo trovare il punto debole d'un innamorato dei discorsi per costringerlo ad obbedirti.

Fe. A che dunque tergiversare?

So. Non esito più dopo il tuo giuramento. Come rinunziare a bocconi così ghiotti?

Fe. Orsù, parla!

So. Ma sai come farò?

Fe. Sentiamo.

So. Parlerò col viso coperto per sbarazzarmi al più presto del mio discorso e non perdere dalla vergogna, nel guardarti, il filo delle idee.

Fe. Purché parli, fa' come ti piace.

XIII. *So.* Orsù, Muse Ligie[27], sia che dobbiate un tal nome al carattere del vostro canto, sia che lo dobbiate alla stirpe musicale dei Ligyi, il favor vostro concedetemi nel discorso, a cui questo giovane egregio mi costringe affinché l'amico suo, che già gli pareva sapiente, gli paia al confronto anche più sapiente di prima.

C'era dunque una volta un fanciullo, o meglio un giovanetto, oltre ogni dire bello, e gli ronzavano intorno molti amatori. Uno di questi, assai scaltro, che per lui non si struggeva meno degli altri, riuscì a persuaderlo che egli non lo amava; e una volta, sollecitandone i favori, prese a dimostrargli appunto questo: che conviene compiacere piuttosto a chi non ama, che a chi ama. E gli disse così:

« In ogni cosa, fanciullo mio, non v'è che un sol punto di partenza per chi voglia consigliarsi nel modo migliore: egli deve saper bene su che delibera, o va necessariamente soggetto ad errare. I più non si avvedono d'ignorar l'essenza di ciascuna cosa. Lusingandosi di conoscerla, non s'accordano nell'inizio della ricerca; e, andando innanzi, finiscono per pagare la pena che si meritano, perché non s'intendono né con se medesimi né fra loro. Procuriamo dunque che né tu né io si soffra quel che riprendiamo negli altri; ma poiché e tu ed io ci proponiamo di sapere, se convenga legarsi piuttosto d'amicizia con chi ama o con chi non ama, cominciamo dal metterci d'accordo sulla definizione dell'amore, qual esso sia e quale potenza abbia; e tenendo l'occhio fisso a questa definizione e riferendoci ad essa, cerchiamo d'indagare, se esso giovi o noccia. — **XIV.** Che da un lato l'amore sia per fermo un desiderio, è manifesto a tutti; ma che dall'altro anche coloro, che non sono innamorati, desiderino ciò che è bello, lo sappiamo egualmente. Come dunque faremo a distinguere chi è innamorato da chi non è? Orbene e' bisogna riflettere che in ciascuno di noi c'è due impulsi che ci governano e ci conducono, e che noi seguiamo per qualsiasi via ci guidino: l'uno, un desiderio innato di piaceri; l'altro, un'opinione che si acquista e che agogna a ciò che è il meglio. E questi due impulsi in noi a volte consentono, a volte dissentono, ed ora prevale l'uno, ora l'altro. Quando l'opinione che tende al meglio guida razionalmente e prevale, la sua prevalenza prende nome di temperanza; quando invece il desiderio ci trascina irrazionalmente al piacere e impera in noi, il suo impero dicesi intemperanza. E l'intemperanza assume molti nomi — ché essa ha molte facce e molte parti — e delle sue forme quella, che per avventura spicca di più, fa sì che colui, nel quale predomini, prenda da essa un nome che non è né bello né degno d'esser posseduto. Quanto ai cibi, per esempio, il desiderio, che sorpassa la misura del giusto e prevale sugli altri, è detto ghiotto-neria, e comunica il proprio nome a chi ne è dominato. E quanto al bere, se questo desiderio spadroneggia e spinge sulla propria china chi lo possiede, è chiaro qual nome gli tocchi; e così gli altri nomi, affini a questi e ai desidèri affini, secondo che l'uno o l'altro appetito signoreggia, è chiarissimo quali saranno per essere. A quale tra' desidèri mirino codeste premesse, è già quasi evidente; tuttavia riuscirà anche più evidente il dirlo che il non dirlo. Allorché il desiderio, non guidato dalla ragione, sopraffatta la tendenza al bene, si volga al piacere promessogli dalla bellezza, e, vigorosamente rinvigorito dai desidèri congeneri, prevalga e spinga verso la bellezza corporea, da questo medesimo vigore prende nome e vien detto amore[28] ».

Ebbene, mio caro Fedro, non pare a te

come a me stesso ch'io mi trovi sotto l'afflato d'un dio?

Fe. Senza dubbio, Socrate, la tua parola ha oggi una foga insolita.

So. E allora taci ed ascolta, perché questo luogo ha, sembra, realmente qualche cosa di divino; e se nel seguito del discorso ti parrò a momenti invasato dalle Ninfe, non te ne meravigliare, giacché le mie parole son venute via via ad assumere quasi il tono d'un ditirambo [29].

Fe. È verissimo.

So. E ne sei tu la causa. Ma odi il resto, perché potrebbe mancarmi l'ispirazione. Comunque, lasciamone la cura al dio; quanto a noi rivolgiamo di nuovo la parola al nostro fanciullo.

XV. « E così, carissimo, che cosa sia in sostanza quello su cui occorre deliberare, s'è già esposto e definito; e attenendoci a quel che s'è detto, passiamo al resto, e vediamo qual vantaggio o danno può presumibilmente venirne dal compiacere a chi ama e a chi non ama. Chi è dominato dal desiderio e soggetto al piacere deve per necessità fare in guisa che l'amato gli procuri il maggior diletto possibile. A un infermo piace soltanto quel che non lo contraria; ciò che è più forte o pari, gli riesce avverso. E però un amante non tollererà volentieri che l'amato sia più forte o pari a lui, ma s'adoprerà sempre a renderlo più debole e più sottomesso. Un ignorante è da meno d'un sapiente, un vile d'un bravo, un inabile a parlare d'un dicitore facondo, uno intellettualmente torpido d'uno che abbia uno spirito pronto ed acuto. Di queste così gravi infermità morali e di molte altre ancora, sieno accidentali o naturali nell'amato, l'amante deve compiacersi e in parte anche farvele nascere, ovvero privarsi del piacere che gli si offre. E sarà per conseguenza geloso, e allontanando l'amato da molte e utili relazioni per le quali potrà divenire un uomo, gli nuocerà molto, e moltissimo poi, sviandolo da quella che può condurlo alla sapienza, vale a dire dalla divina f i l o s o f i a , da cui l'amante deve per forza tener lontano il suo prediletto per tema di meritarne il disprezzo. E porrà in opera ogni studio, perché l'amato, ignorando tutto e tutto vedendo nell'amante, sia tale da procacciare a lui il maggior diletto e a sé il maggior danno possibile. E così dunque, per riguardo all'animo, chi possiede l'amore, non sarà né una guida né un compagno giovevole.

XVI. Volgendoci ora al corpo e alla cura di questo, vediamo un po' quale e quanta possa averne per l'amato colui che se ne fa padrone e che non può non preferire al bene il piacere. Lo si vedrà correr dietro a un giovanetto effeminato, senza vigore, non cresciuto nella pura luce del sole, ma nella torbida ombra, non adusato ai virili travagli e ai sudori della palestra [30], ma avvezzo a una vita molle e femminea, vago d'abbellirsi di colori e d'ornamenti estranei, perché non ne ha di propri, e studioso di tutte quelle abitudini che s'attagliano a un cosiffatto tenore di vita. Tutto ciò è così chiaro, che non mette conto d'insistervi; onde, riassumendo per passare al resto, diremo che un corpo simile in guerra, come nei cimenti più gravi, non farà che accrescere ardire ai nemici e timore agli amici ed agli stessi amanti.

Ma passiamo oltre, visto che questo punto è già chiaro, e diciamo, seguitando, qual vantaggio o qual danno circa i beni familiari potrà produrre la consuetudine e la tutela d'un amante. E certo apparirà manifesto ad ognuno, e massime all'amante, che costui innanzi tutto farà i più fervidi voti, perché l'amato rimanga privo di ciò che ha di più caro, di più affezionato e di più sacro. Egli lo vedrebbe volentieri orbato del padre, della madre, dei parenti e degli amici, perché sospetta che tutti costoro ostacolino e riprendano la dolcissima intimità dell'amato con lui. Non basta. Se il giovanetto ha danari o altri beni, non gli parrà egualmente facile a conquistare o, conquistato, a dominare; donde segue di necessità che l'amante guardi di malocchio l'amato ricco e si compiaccia di saperlo impoverito. E pregherà per giunta gli dei che egli resti quanto più a lungo si può senza moglie, senza figli, senza casa, desideroso com'è di godersi la propria dolcezza il più lungamente possibile.

XVII. C'è senza dubbio anche altri mali, a molti dei quali un dio mescolò un piacere momentaneo. Un adulatore, per esempio, è una bestia terribile e oltremodo nociva; tuttavia la natura vi ha pur commisto un piacere non scevro di qualche attrattiva; una cortigiana può meritare il rimprovero d'essere una rovina, e così via dicendo di molti altri esseri e consuetudini simili, in cui almeno c'è qualche dolcezza effimera. Ma per l'amato un amante, oltre al danno, è quel che v'è di più spiacevole a viverci sempre daccanto. Un vecchio proverbio dice: i coetanei godono de' coetanei — giacché, credo, la parità degli anni, guidandoli ai medesimi piaceri, per la somiglianza dei gusti genera in loro l'amicizia — eppure, anche in essi, la dimestichezza finisce per infastidire. Gli è che in ogni cosa la necessità, si dice, è per tutti un peso; e questo, senza punto mettere in conto la differenza d'età tra l'amato e l'amante. Perché un più vecchio, usando con un più giovane, non si risolve a lasciarlo né giorno né notte, ma è spinto dal bisogno e dal furore amoroso, che lo incalza e gli procura continui diletti nel vedere, nell'udire, nel toccare, nel sentire con ogni senso l'amato, così da servirlo con gioia senza staccarsi da lui neppure un istante. Ma all'amato quale conforto o quali piaceri offrirà l'amante per evitargli alla fine il disgusto d'una convivenza così protratta? all'amato, che vede un viso che invecchia e non è più fiorente, mentre sopravvengono altri malanni che non sono piacevoli a udire, ma sono anche men piacevoli a provare, quando la necessità lo esiga; all'amato che di continuo e in presenza di tutti deve guardarsi da custodi vigili e sospettosi, e udire delle lodi inopportune ed esagerate, come parimenti dei biasimi, che se dall'amante non ubriaco sono intollerabili, dall'amante ubriaco, pronto a servirsi d'un turpiloquio nauseabondo e sfacciato, sono intollerabili e vergognosi?

XVIII. E se, mentre ama, l'amante è nocivo e sgradevole; sbollito l'amore, sarà nell'avvenire infedele verso colui che egli con molte promesse, accompagnate da molti giuramenti e preghiere, a stento in vista di beni sperati indusse a sopportare una intimità penosa anche in quel tempo. E mentre sarebbe quello il momento di saldare il debito, poiché ha mutato e preso a signora e patrona, in cambio dell'amore e della follia, la ragione e la temperanza, all'insaputa dell'amato è divenuto un altr'uomo. E questi ha un bel chiedergli un compenso per i suoi favori d'una volta e rammentargli ciò ch'ei faceva e diceva, illudendosi di parlare con la stessa persona. Ma l'amante per vergogna non osa dire che è divenuto un altro, né sa come mantenere i giuramenti e le promesse fatte durante la precedente insana signoria, ora che ha seco la ragione e la temperanza, per paura che, rifacendo ciò che faceva prima, non ridiventi simile al vecchio uomo, anzi il vecchio uomo addirittura. Divien quindi un transfuga; e poiché l'amante d'un tempo è bell'e scomparso, rovesciatasi la piastrella[31], egli inverte le parti e si sottrae con la fuga. E allora è l'amato che si vede costretto ad inseguirlo, indignato e invocante gli dei, perché fin da principio non ha punto compreso, che non doveva compiacere a chi, per essere amante, era per ciò stesso in uno stato di follia, ma sì bene a chi, per non essere innamorato, non aveva perduto il senno; e che, in caso contrario, egli si sarebbe inevitabilmente conceduto a un infido, bisbetico, geloso, spiacente, dannoso alle sostanze, dannoso al benessere del corpo, ma ben più dannoso all'educazione dell'animo, di cui non v'è e non vi sarà mai nulla di più prezioso né per gli uomini né per gli dei.

Ecco, fanciullo mio, quel che devi imprimerti in mente e pensare che l'amicizia d'un amante non nasce sorretta dalla benevolenza; ma, come un cibo, unicamente per brama di saziarsi,

come un agnello i lupi, così aman gli amanti
[un garzone[32] ».

E questo è quanto, o Fedro. Ora non potresti udir altro da me: il mio discorso è finito.

XIX. *Fe.* Eppure ti credevo appena a mezzo, e che avresti parlato altrettanto

a favore di chi non ama, per dimostrare che si deve compiacere preferibilmente a costui, enumerando tutti i vantaggi che presenta. O perché mai, Socrate, ti sei fermato così di botto?

So. E non ti sei accorto, uomo beato, che dal ditirambo son disceso all'epopea, e ciò mentre muovo dei biasimi? E se mi metto a lodare l'altro, che cosa potrei fare, secondo te? Non senti che sono, non c'è dubbio, sotto l'influsso delle Ninfe, alle quali tu deliberatamente mi hai dato in balìa? [33]. Ebbene ti dico, in una parola, che a favore di chi non ama stanno tutte le condizioni contrarie a quelle che si sono biasimate nell'amante. E allora perché tirarla in lungo? S'è parlato abbastanza così per l'uno come per l'altro. Che la mia cicalata s'abbia pure la sorte che si merita. Per me, ripasso il fiume e vado via prima d'esser costretto da te a qualche impresa anche più ardua.

Fe. No, Socrate, non andrai via, prima che sia cessato questo bollore. Non vedi che è quasi mezzodì, l'ora, come la chiamano, del pieno meriggio? Fermiamoci ancora a ragionare insieme di quel che s'è detto, e non appena rinfrescherà l'aria, andremo via.

So. Quanto a discorsi, Fedro mio, tu hai un potere divino e meraviglioso addirittura. Io credo che di quelli fatti durante la tua vita nessun uomo più di te si sia adoperato a produrne in maggior numero, o per averli pronunziati tu stesso, o per aver costretto altri in qualche modo a pronunziarli. Tolto Simmia tebano [34], tu vinci di gran lunga ogni altro. Ed ora, se non erro, eccomi qui, già compromesso per opera tua in un nuovo discorso.

Fe. Non è certo una dichiarazione di guerra codesta [35]. Ma come e su quale argomento?

XX. *So.* Allorché, mio buon amico, ero sul punto di ripassare il fiume, ecco che mi si è fatto sentire quel solito segno demoniaco — che mi trattien sempre nel momento d'agire [36] — e ho creduto d'ascoltare da questo lato una voce che mi vietava di allontanarmi prima d'aver messo in pace la mia coscienza, come se già fossi colpevole di qualche fallo contro la divinità. Io sono in verità un indovino, certo non molto abile, ma come quelli che sanno poco di lettere, solo quel tanto che basta per me. Ora però vedo chiaro il mio fallo. Giacché senza dubbio anche l'anima, amico mio, possiede una potenza divinatrice, ed è un pezzo che, mentre parlavo, mi sentivo rimordere la coscienza e provavo un certo sgomento al pensiero che, per servirmi delle parole d'Ibico [37],

contro gli dei
peccando, onor dagli uomini n'ottenga.

Ma ora riconosco la mia colpa.

Fe. E quale?

So. Un perverso discorso, Fedro, un perverso discorso è quello che tu mi hai portato, non meno di quello che mi hai costretto a pronunziare.

Fe. O come?

So. Un discorso fatuo e quasi empio. E potrebb'essercene uno più perverso di così?

Fe. No, di certo, se son vere le tue parole.

So. E che? Non credi tu che Eros sia figliuolo d'Afrodite e uno degli dei?

Fe. Così almeno si dice.

So. Non però da Lisia, né da quel tuo discorso, che la mia bocca ha pronunziato grazie ai tuoi incantesimi. E se Eros è, com'è in realtà, un dio o qualcosa di divino, non può essere un male, mentre quei due discorsi di poc'anzi dicevano di lui appunto questo. Perciò dunque essi peccavano contro Eros, e sono, per giunta, d'una fatuità da far ridere; perché, pur non contenendo nulla di sano o di vero, si danno l'aria d'essere qualche gran cosa, se per avere abbindolato alcuni omiciattoli son riusciti a farsi ammirare da loro. Quanto a me, caro mio, devo necessariamente sottopormi ad una espiazione. E per quelli che peccano contro la tradizione religiosa c'è un'antica forma d'espiazione ignota ad Omero, ma non a Stesicoro [38]. Costui, orbato degli occhi perché aveva sparlato d'Elena, non disconobbe, come Omero, il motivo della propria sciagura, ma da vero amico delle Muse lo capì e s'affrettò a comporre quei versi:

No, verace non è quel discorso,
né salisti le celeri navi,
né alla reggia di Troia n'andasti [39];

e non appena cantata questa « p a l i n o - d i a », riebbe immediatamente la vista. Ma io sarò più saggio dell'uno e dell'altro, almeno sotto questo rispetto; perché innanzi d'incorrere in un malanno per aver offeso con le mie parole Eros, m'ingegnerò di recitargli la mia palinodia a capo nudo, e non, come prima, coperto per la vergogna.

Fe. Non avresti potuto dirmi, Socrate, cosa più gradita.

XXI. *So.* Gli è, mio buon Fedro, che tu intendi tutta l'impudenza di quei due discorsi, così del secondo come di quel primo, recitato di sul libro. Se infatti qualcuno, ben nato e bene educato, o amante d'un altro o che avesse per l'innanzi amato un altro simile a sé, si fosse trovato per caso a sentirci dire che per delle inezie gli amanti concepiscono grandi inimicizie e sono verso gli amati gelosi e nocivi; come non ti si affaccia alla mente che egli avrebbe creduto di udire persone avvezze tra marinai e ignare addirittura di quel che è un amore liberale, e sarebbe stato ben lontano dal convenire nei nostri biasimi contro Eros?

Fe. Per Zeus, Socrate, tu hai forse ragione.

So. Per me certo ho vergogna di costui, ho paura di Eros e desidero di lavare con l'acqua pura d'un altro discorso le mie orecchie insozzate dalla salsedine del primo. Anzi consiglio anche a Lisia di scrivere al più presto un secondo discorso per mostrare similmente che si debba compiacere piuttosto a chi ama che a chi non ama.

Fe. Giuraci pure: lo farà. Dal momento che tu avrai detto le lodi dell'amante, Lisia, non dubitarne, sarà costretto da me a scrivere a sua volta nello stesso senso.

So. Oh! non ne dubito punto, finché sarai quel Fedro che conosco.

Fe. Dunque, coraggio e parla!

So. Ma dov'è quel fanciullo a cui mi rivolgevo? Desidero ch'egli oda anche questo, e non s'affretti per non averlo udito a compiacere a chi non lo ama.

Fe. Quel fanciullo ti sta vicino, sempre che tu voglia.

XXII. *So.* Ebbene sappi, mio bel fanciullo, che il discorso precedente era di Fedro di Pitocle, da Mirrinunte, e quel che ora m'accingo a pronunziare è di Stesicoro di Eufemo, da Imera [40]. Ed eccolo: « N o , v e r a c e n o n è q u e l d i s c o r s o , che s'abbia a preferire chi non ama a chi ama, perché l'uno è folle e l'altro sano di mente. Ciò sarebbe giusto se fosse fuori contestazione che la follia è un male. Invece la verità è che i maggiori beni ci son largiti per mezzo d'una follia che è un dono divino. Nel delirio la profetessa di Delfi e le sacerdotesse di Dodona, privatamente e pubblicamente, han reso alla Grecia tanti grandi servigi; a mente sana, pochi o nessuno. E se ci piacesse di accennare alla Sibilla [41] e a quanti, valendosi d'un'arte divinatoria d'origine celeste, in tante occasioni furono per molti una guida sicura nell'avvenire, spenderemmo troppe parole per dir cose risapute da tutti. Ma ciò che importa di mettere in sodo è che, anche tra gli antichi, quelli che imposero i nomi alle cose non videro nella follia nulla di turpe o di obbrobrioso, giacché non avrebbero chiamato proprio col nome di μανική la più bella delle arti, quella per cui <nel delirio> si predice il futuro [42]. Ma poiché la consideravano, quando provenga dagli dei, una nobile cosa, le dettero questo nome, che i nostri contemporanei, nella loro ignoranza, con l'inserzione di un τ hanno mutato in μαντική. E così pure quella indagine del futuro, che gli uomini sennati fanno per mezzo d'uccelli e d'altri segni, dacché per via di ragionamento cerca di dare alla congettura umana il valore d'una cognizione e d'una testimonianza sicura, fu chiamata da loro οἰονοϊστική; mentre i moderni <sopprimendo una vocale e sostituendo ad un ο un ω> del cui suono si compiacciono, l'hanno mutata in οἰωνιστική. Orbene, di quanto è più perfetta e più degna d'onore la m a n t i c a dell'o i o n i s t i c a , il nome del nome e il fatto del fatto; di tanto, giusta la testimonianza degli antichi, la follia divi-

na è più bella della saggezza umana. Anzi talvolta, in seguito a mali e travagli grandissimi, effetto d'antichi risentimenti dei numi, questa follia s'ingenerò in alcuni tra la gente colpita e, divinato il futuro, suggerì a coloro, ai quali s'addiceva, il modo d'allontanare quei flagelli, ricorrendo a preghiere e cerimonie religiose; onde, trovata una via di scampo dai mali del momento per chi fosse divinamente folle e invasato, riuscì anche, per mezzo di purificazioni e d'iniziazioni, a rendere, chi ne fosse partecipe, immune così nel presente, come nell'avvenire. Una terza [43] forma di rapimento e di follia, ispirata dalle Muse, è quella che, impadronitasi di un'anima tenera e vergine, destandola ed esaltandola a comporre odi e altri poemi, col celebrare innumerevoli gesta d'antichi eroi contribuisce a educare le generazioni future. E colui che senza un siffatto furore picchia alla porta delle Muse, persuaso che basti l'arte a renderlo poeta, non conseguirà l'intento, e la poesia di chi ragiona sarà ecclissata da quella di chi delira.

XXIII. Potrei ricordare, oltre a questi, già così grandi, anche altri e più numerosi benefici effetti della follia ispirata dagli dei. Cosicché non dobbiamo averne paura, né deve punto turbarci un discorso il quale, cercando di sgomentarci, pretenda che sia preferibile un amico sennato a uno agitato da questo furore. Un tal discorso meriterà la palma della vittoria soltanto se riuscirà insieme a provare che l'amore non è mandato dagli dei per il bene di chi ama e di chi è amato. Noi invece siamo tenuti a dimostrare proprio il contrario: che questa follia ci è concessa dagli dei come la maggiore delle fortune. La nostra dimostrazione non troverà fede presso i ragionatori di mestiere [44], ma la troverà presso i sapienti. Bisogna dunque innanzi tutto appurare la verità intorno alla natura dell'anima divina ed umana, esaminandone le passioni e le operazioni. Ed ecco qui l'esordio di questa dimostrazione:

XXIV. Ogni anima è immortale, perché ciò che incessantemente si muove è immortale. Quel che muove altro ed è mosso da altro, cessando di muoversi, cessa di vivere. Soltanto ciò che si muove da sé, dacché non vien mai meno a se stesso, non cessa mai di muoversi, ma è anche fonte e principio di moto a tutte le cose che si muovono. Ora un principio non è generato, perché tutto ciò che si genera è forza che si generi da un principio, laddove il principio non si genera da nulla; ché, se un principio si generasse da qualche cosa, non sarebbe più un principio. E poiché esso non è generato, è necessità che sia del pari incorruttibile; giacché, se il principio fosse soggetto a perire, né esso potrebbe rinascere da qualche altra cosa, né qualche altra cosa da esso, posto che tutto debba nascere da un principio. E però ciò che muove se stesso è principio di moto, né può perire o generarsi; altrimenti tutto il cielo e tutta la terra, precipitando in una unica massa, rimarrebbero immobili e non riavrebbero mai più donde riprendere il moto. Or dunque, se ciò che si muove da sé ci risulta immortale, nessuno esiterà ad ammettere che questa appunto è l'essenza e il concetto dell'anima. Giacché ogni corpo, a cui il muoversi è impresso dal difuori, è inanimato; ogni corpo che si muove di per sé dal didentro è animato, ché tale appunto è la natura dell'anima. Se quindi è vero che ciò che muove se stesso non è che l'anima, l'anima dev'essere necessariamente non generata ed immortale. E ciò basti quanto all'immortalità dell'anima.

XXV. In quanto poi all'idea dell'anima in sé, dire quale essa è richiederebbe per tante ragioni un'esposizione divina e interminabile, ma si può, per via umana e più breve, dire a che cosa somiglia; e contentiamoci di questo. Paragoniamola ad una congenita forza alata d'una coppia di cavalli e d'un auriga [45]; ma i cavalli e gli aurighi divini son tutti buoni e di buon lignaggio; quelli degli altri: misti. E in primo luogo, nel caso di noi uomini, l'auriga guida, sì, la pariglia, ma dei suoi cavalli l'uno è eccellente e di razza eccellente, l'altro di pessima razza e pessimo esso stesso; e per conseguenza da noi l'opera dell'auriga non può non riu-

scire penosa e difficile. E qui dobbiamo provarci a chiarire, perché mai un essere vivente si dice mortale o immortale.
L'anima tutta quanta[46] prende cura di tutto quanto è inanimato, circola per tutto il cielo e assume ora una forma, ora l'altra. Fino a che è perfetta ed alata, si libra nell'alto e governa l'universo intero; ma se perde le ali, precipita giù, sino a che non intoppi in qualche cosa di solido, dove si ferma ad abitare. Assume così un corpo terreno, che per la forza comunicatagli da lei dà l'illusione che si muova di per sé; e questo complesso d'anima e di corpo è chiamato essere vivente e per giunta mortale. Quanto alla denominazione d'immortale, la diamo non in seguito ad un ragionamento rigoroso, ma, pur non avendo né veduto né conosciuto sufficientemente Iddio, ce lo figuriamo come un essere vivo, immortale, dotato d'anima e di corpo eternamente connaturati fra loro. Ma di ciò sia e si dica quel che Dio vuole; noi cerchiamo di penetrar la causa della caduta delle ali, perché, cioè, l'anima le perda. E penso che possa essere questa:

XXVI. La virtù delle ali è di portare in alto ciò che pesa, sollevandolo sino alla sfera abitata dagli dei, e però più d'ogni cosa corporea essa partecipa del divino; e il divino vuol dire bellezza, sapienza, bontà e ogni altra cosa simigliante. Di ciò soprattutto si nutrono e si fortificano le ali dell'anima; ma per effetto di quel che è turpe, cattivo e simile, si sciupano e periscono. Il reggitore supremo nel cielo, Zeus, guidando il suo carro alato, s'avanza per il primo, ordinando tutto e prendendo cura di tutto, seguito dall'esercito degli dei e dei demoni, diviso in undici schiere; giacché la sola Estia rimane nella magione divina, mentre gli altri numi, che fanno parte de' dodici iddii maggiori, procedono ciascuno a capo d'una schiera nell'ordine che è loro imposto. E quanti spettacoli ed evoluzioni meravigliose nell'interno del cielo, dove s'aggira la progenie degli dei beati, dei quali ciascuno attende a ciò che gli è proprio, accompagnato da chi vuole e può, giacché l'invidia non alligna nel coro dei numi! Ma quando vanno a desinare ed a banchettare, ascendono verso il culmine della volta celeste per una via erta, dove i loro carri, bene equilibrati e perciò agevoli a guidare, s'avanzano con facilità, ma gli altri a stento, perché il cattivo cavallo fa peso, inclinando verso la terra e trascinando quell'auriga da cui non sia stato convenientemente addestrato. E qui l'anima ha da sostenere lo sforzo e la prova più ardua. Giacché le anime che si dicono immortali, giunte sull'alto, uscite fuori, si fermano sulla volta celeste e, tratte in giro dal moto circolare, contemplano tutto quello che è al di fuori del cielo.

XXVII. La regione sopracceleste nessuno dei nostri poeti l'ha mai celebrata o potrà celebrarla degnamente. Ma è così — e bisogna pure avere il coraggio di dire il vero, specie quando si discorre della verità — la vera essenza, spoglia di colore, di forma, impalpabile, che non può esser contemplata, se non sotto quella guida dell'anima che è la ragione, l'essenza, intorno alla quale è la vera scienza, ecco ciò che occupa quella regione. Orbene l'intelletto divino, che si nutre di pensiero e di scienza pura, come quello d'ogni anima a cui stia a cuore d'accogliere ciò che le si conviene, vedendo di tanto in tanto l'ente, se ne compiace; e, contemplando il vero, si nutre e si diletta, fino a che il moto circolare non lo riporti al medesimo luogo. E nel suo tragitto esso contempla la giustizia in sé, contempla la temperanza, contempla la scienza, non quella che è soggetta a divenire, ed è diversa nei diversi obietti che chiamiamo enti, ma quella che è la vera scienza del vero ente. E così del pari, dopo di aver contemplato le altre entità veraci e d'essersene saziato, rituffatosi nell'interno del cielo, torna a casa. E qui l'auriga, ricondotti nella scuderia i cavalli, appresta loro l'ambrosia e li abbevera di nettare.

XXVIII. Tale è la vita degli dei. Ma tra le altre anime, l'una, che ha più da vicino seguito il dio e gli somiglia di più, solleva il capo dell'auriga nella parte esterna del cielo, e trasportata dal moto circolare, pur turbata com'è dai ca-

valli, riesce, sia pure con difficoltà, a scorger le essenze. Un'altra a volte si leva, a volte si sommerge, e, tratta a forza dai cavalli, ora vede, ora non vede. Le rimanenti, agognando anch'esse tutte di salire in alto, seguono; ma incapaci di giungervi, sono confusamente travolte in giro negli spazi inferiori, urtandosi e incalzandosi fra loro nella fretta che ha ciascuna di prevenir l'altra, donde trambusti e lotte e sudori da non si dire; e in questo rimescolio molte, per poco destrezza degli aurighi, rimangono storpie, molte vi spezzano molte tra le penne delle ali, e tutte dopo un gran travaglio, senz'aver goduto lo spettacolo dell'essere, s'allontanano, e, venute via, si pascono di opinione. E la ragione, per la quale sentono così viva la premura di vedere dove sia il campo della verità, gli è che in quel prato si trova il pascolo adatto alla parte migliore dell'anima, onde si nutre la natura delle ali per cui l'anima si libra in alto. È legge di Adrastea[47] che qualsiasi anima, fattasi seguace d'un dio, riesca a vedere qualcuno dei veri, fino all'altro giro sia immune da pena; e ove possa farlo sempre, non vada mai soggetta ad alcun male. Che se, trovatasi nell'impossibilità di seguire, non veda, e, per qualche disgraziato accidente, colma d'oblio e di nequizia, s'appesantisca e, divenuta greve, perda le ali e precipiti sulla terra, allora è legge che nella prima generazione essa non si pianti in alcuna natura ferina, ma quella che ha visto di più vada nel seme di un uomo che si consacri al culto della sapienza o della bellezza o delle Muse o dell'amore; quella che le vien dopo, in quello d'un re giusto o guerriero e degno d'imperare; la terza in quello d'uno statista, d'un buon reggitore di famiglia, d'un abile uomo d'affari; la quarta in quello d'un uomo laborioso, d'un atleta, d'un medico; la quinta in quello d'un indovino o d'un sacerdote; la sesta in quello d'un qualsiasi altro imitatore; la settima in quello d'un operaio o d'un agricoltore; l'ottava in quello d'un sofista o d'un uccellatore di popolarità; la nona in quello d'un tiranno. E tra tutti costoro colui, che abbia menato una vita giusta, la muta in una sorte migliore; chi vive ingiustamente, in una peggiore.

XXIX. Infatti ciascun'anima non ritorna colà donde mosse prima di diecimila anni — ché non ripiglia le ali prima di questo periodo — salvo non sia quella di chi abbia filosofato con cuor sincero o di chi abbia amato i giovanetti secondo i dettami della filosofia; e queste nel terzo millennio, qualora abbiano scelto tre volte di seguito lo stesso tenore di vita, rifatte le ali, in capo a tre mila anni riprendono il volo. Ma le altre al termine della prima esistenza sono sottoposte a giudizio, e dopo la sentenza alcune vanno nelle prigioni infernali a scontarvi la pena, altre, sollevate da Dike [dalla Giustizia] in un luogo celeste, vi trascorrono una vita degna di quella che vissero in forma d'uomini. Nel millesimo anno le une e le altre, richiamate al sorteggio e alla scelta di una seconda vita, s'eleggono quella che ognuna preferisce. Allora un'anima umana può anche passare nel corpo d'una bestia, e chi era stato uomo, da quello d'una bestia di nuovo in quello d'un uomo; giacché non è possibile che assuma forma umana chi non ha mai veduto la verità. L'uomo infatti deve poter intendere secondo il concetto di genere, che è ciò che, procedendo da molte percezioni sensibili, si assomma in unità per via di ragionamento. Ed è questo un ricordo di quel che la nostra anima vide nel suo viaggio al seguito d'un dio, allorché, sdegnando quelle cose che ora noi chiamiamo enti, sollevò lo sguardo sino a ciò che è realmente. E però è giusto che soltanto l'intelletto del filosofo riabbia le ali, giacché egli, per quanto è possibile, ha sempre la mente fissa a quegli obietti, pei quali Dio è divino appunto perché in continua comunione con essi. E l'uomo, che si giovi rettamente di questi ricordi, perché iniziato a perfetti misteri, è il solo che divenga davvero perfetto. Staccatosi dalle cure umane e aderendo a ciò che è divino, vien ripreso come demente dal vol-

go, il quale non s'avvede ch'egli è invece posseduto dal dio[48].

XXX. Ed ecco, per tornare al nostro proposito, il punto al quale mira tutto il ragionamento sulla quarta forma di follia divina. Allorché un uomo, vedendo la bellezza di quaggiù e rammentandosi della vera bellezza, metta le ali e desideri, così alato, di levarsi a volo e s'accorga di non poterlo fare e, come un uccello, guardi in alto e trascuri le cose terrene, costui si acquista la fama di folle. Ebbene, io dico che di tutte le forme di delirio divino questa è la più alta e derivante dalle più alte sorgenti, così per chi la possiede, come per chi ne partecipa; e che colui il quale, possedendola, s'innamori di quei che son belli, si chiama appunto a m a n t e ; perché, come si disse, ogni anima umana deve, secondo la propria natura, aver contemplato l'essere vero, o non può aver rivestito fattezze d'uomo. Ma rammentarsi attraverso le cose terrene di quel che vide lassù non è facile per ogni anima, né se ne rammentano quante solo per un attimo videro le cose di colà, né quelle che, cadute quaggiù, trassero una vita grama, tanto da volgersi all'ingiustizia per effetto di cattive aderenze e dimenticare le sacre visioni che avevano avute. Alcune appena ne serbano un ricordo sufficiente; e queste, allorché vedono qualcosa che somigli a quelle, ne rimangono sbalordite e non sono più padrone di se stesse; ma non si rendono conto di ciò che avviene in loro, perché non ne hanno un senso preciso. La giustizia infatti e la temperanza e quant'altro ha pregio per le nostre anime, nelle loro immagini di quaggiù han perso ogni splendore; e ben pochi e a stento, attraverso questi nostri torbidi organi, appressandosi a queste immagini, contemplano il modello che esse rappresentano. Ma la bellezza brillava allora intera ai nostri occhi, quando insieme col coro dei beati, seguendo noi Zeus, altri un altro iddio, godevano d'una vista e d'uno spettacolo beatificante, e c'iniziavamo alla più beata, è ben lecito dirlo, delle iniziazioni che celebravamo, allorché perfetti e immuni dei mali che ci attendevano nell'avvenire, iniziati ai più profondi misteri, godevamo di quelle visioni perfette, semplici, calme, felici, in una luce pura, puri noi stessi e non sepolti in questa tomba, che chiamiamo corpo[49] e che trasciniamo con noi, imprigionati in esso, come ostriche nel proprio guscio.

XXXI. Sia consentita questa digressione, in grazia del ricordo, per il quale, mosso dal rimpianto del passato, mi son trattenuto a discorrerne piuttosto a lungo. Quanto alla bellezza, essa, come s'è detto, sfolgorava allora nella sua essenza tra quegli spettacoli; e noi, venuti quaggiù, l'abbiamo senz'altro riconosciuta alla sua luminosità mediante il più luminoso dei nostri sensi. La vista è infatti il più acuto dei nostri sensi corporei, ma con essa non si vede la sapienza — che desterebbe in noi ardentissimi amori, se la sua immagine si offrisse altrettanto chiara al nostro occhio — come del resto non si vedono le altre amabili essenze. Ora invece alla sola bellezza toccò questo privilegio d'essere la più evidente e la più amabile. Chi però non è inziato di fresco, o s'è corrotto, non ha la vista così acuta da poter riportarsi attraverso quella, che noi chiamiamo bellezza, alla bellezza in sé di lassù; onde, invece di guardarla con venerazione, cedendo al diletto, come le bestie, cerca di goderne e di fecondarla; e abusandone, non teme né si vergogna di perseguire un piacere contro natura. Al contrario chi è iniziato di recente, chi è pieno delle visioni avute, allorché veda un volto divino o una forma corporea, imitazione felice della vera bellezza, dapprima prova un brivido ed è assalito dagli sgomenti d'un tempo, dipoi la contempla e la venera come un nume; e, se non temesse di passare per un forsennato, farebbe sacrifizi al diletto fanciullo come all'immagine d'un dio o al dio stesso. Al vederlo, quasi preso da tremito febbrile, si trasmuta nell'aspetto, si copre di sudore, prova un ardore insolito, giacché nell'accogliere attraverso gli occhi l'efflusso della bellezza si riscalda d'un calore, onde si ristora la natura delle ali, e per effetto di esso

si fonde l'involucro che copriva i germogli e che da tempo induratosi ne impediva lo sviluppo. Quindi, penetrandovi il nutrimento, il gambo delle penne si gonfia e tenta di spuntare dalla radice di sotto a tutta l'anima, perché questa era tutta un tempo alata. — **XXXII.** A questo punto tutta l'anima ribolle e sussulta; e, come avviene ai bambini, che nel periodo della dentizione provano un prurito e un fastidio tormentoso alle gengive, lo stesso soffre l'anima, quando comincia a rivestirsi di penne: essa prova un ardore, una pena, un solletico nel metter le ali. Ma allorché volge lo sguardo alla bellezza d'un giovanetto e accoglie in sé le particelle di essa, che vanno e fluiscono verso di lei — e per ciò appunto il desiderio amoroso è detto ἵμερος [50] — allora si ristora e riscalda, e, cessando di soffrire, si sente lieta e felice. Quando invece è lontana da lui e si raffredda, i meati, da cui vengon fuori le ali, si prosciugano, si restringono e impediscono lo sviluppo dei germogli. I quali, chiusi dentro insieme col fluido amoroso, pulsando come le arterie, premono ciascuno sulla propria via d'uscita; sicché l'anima, punzecchiata d'ogni intorno, infuria e spasima, mentre per un altro verso si sente lieta nel ricordo della bellezza. Agitata da questi sentimenti opposti e confusi, si turba per la singolarità della sua passione, e non sapendo come rimediarvi, diviene furente, e colta da delirio non dorme la notte, non ha requie il giorno e corre ansiosa ovunque s'immagini di poter rivedere colui che incarna la bellezza. Ma come lo rivede e ne accoglie il fluido amoroso, immediatamente sente schiudersi i pori che erano ostruiti, riprende fiato, non prova più punture e doglie, e in quel momento gode d'una voluttà soavissima. E però di sua iniziativa non s'allontana mai dall'amato e non pregia nulla più di lui; madre, fratelli, amici, tutti ella dimentica; non si dà alcun pensiero delle proprie sostanze, che per la sua negligenza vanno in malora; e, sprezzando tutte le buone abitudini e le convenienze, di che prima si faceva un vanto, è pronta a servire e a giacersi dovunque le riesca d'essere quanto più accosto al suo amore è possibile. Ché, oltre al culto reso a chi possiede la bellezza, ella sa di trovare in lui l'unico medico dei suoi indicibili travagli. A questa passione, mio bel fanciullo, cui è volto il mio discorso, gli uomini han dato nome di a m o r e ; ma quando avrai udito come la chiamino gli dei, probabilmente la novità del nome ti farà sorridere. Alcuni infatti degli Omeridi, se non erro, citano due tra' versi arcani del Poeta, l'uno dei quali è addirittura licenzioso e punto misurato, che suonan così:

Lui Eros alato noman per fermo i mortali,
ma gl'immortali Pteros, perché egli impenna
[le ali [51].

A ciò si può credere o non credere; ma questa è senza dubbio la causa della passione e la passione stessa che gli amanti provano.

XXXIII. Se chi è preso dall'amore apparteneva al corteggio di Zeus, egli può opporre una maggior resistenza al peso del dio che ha nome dalle ali. Ma i seguaci di Ares, che con questo dio compirono il loro giro, quando sieno posseduti da Eros e credano d'essere maltrattati dal loro diletto, diventano sanguinari e pronti a sacrificare se medesimi e il loro amato. E così ciascuno, finché rimane incorrotto e trascorre la sua prima generazione, vive onorando e, per quanto è possibile, imitando quella divinità, del cui seguito faceva parte, e a questo modo tratta e si conduce e con gli amati e con gli altri. Ciascuno s'elegge dai bei fanciulli un Eros consentaneo al proprio carattere, e quasi fosse quello appunto il proprio nume, se lo foggia e se lo adorna a guisa di un'immagine sacra per fargli onore e celebrarne i misteri. I seguaci di Zeus cercano nel loro diletto un'anima che sia come un riflesso di Zeus; e però indagano, se l'amato è per natura amante della sapienza e atto ad imperare; e allorché, trovatolo, se ne innamorano, fanno di tutto, perché si conservi tale. E quand'anche per l'innanzi non si sieno dedicati a un siffatto studio, vi si vol-

gono allora e s'ingegnano d'imparare donde che sia, e anche vi si affaticano con le proprie forze; e scrutando da se medesimi per ritrovare la natura del proprio iddio, vi riescono, perché costretti a tener l'occhio continuamente fisso a questo iddio; e quando l'abbiano raggiunto col ricordo, ebbri dell'entusiasmo che proviene da lui, ne prendono le abitudini e le inclinazioni fin dove è dato all'uomo di partecipare della natura divina. E poiché attribuiscono all'amato la causa di ciò che provano, lo amano anche più; e se, come le Baccanti <si inebriano a rivoli di latte, di vino e di miele> [52], essi attingono così da Zeus la propria ispirazione, riversandola sull'anima dell'amato, s'adoprano a renderlo quanto più è possibile simile al proprio iddio. Quelli poi, che accompagnavano Era, cercano un giovane d'animo regale; e, trovatolo, si conducono con lui in tutto allo stesso modo, laddove le anime seguaci di Apollo e di ciascun altro fra gli dei si studiano di trovare un giovanetto che per natura somigli al nume; e quando ne vengono in possesso, sia imitando essi medesimi il dio, sia persuadendo e guidando l'amato ad imitarlo, lo indirizzan con tutte le forze verso quel tenore di vita e quel modello ideale. Scevri d'invidia e d'ogni volgare malevolenza verso il loro diletto, premurosi soltanto di renderlo il più possibile simile a sé e al dio che onorano, a ciò rivolgono tutti i loro sforzi. E la premura e l'iniziazione di quelli che amano davvero, posto che raggiungano l'intento per la via da me indicata, diventano così fonte di bellezza e di felicità per chi è amato da un amante folle d'amore, quando l'amato sia stato prescelto. E l'amato prescelto si conquista nel modo seguente.

XXXIV. A principio di questo racconto abbiamo distinto ogni anima in tre forme ideali, due cavalli e un auriga; teniamoci anche ora alla stessa immagine. Dei cavalli, s'è detto, uno è buono, l'altro no; ma non s'è chiarito in che consista la bontà dell'uno e la cattiveria dell'altro. Lo diremo ora. L'uno, più prestante d'aspetto, è diritto, agile, dal capo eretto, dalle narici alquanto incurvate, bianco di manto, nero d'occhi, avido d'onore, ma insieme temperato e modesto, amante di gloria vera, senza bisogno di frusta si lascia guidare unicamente dalle esortazioni e dalla voce dell'auriga; l'altro sbilenco, tozzo, dalle forme grossolane, dal capo massiccio, dal collo corto, dal naso rincagnato [53], dal manto morello, dagli occhi verdognoli e iniettati di sangue, prepotente, borioso, con orecchi irti di peli e sordo, non obbedisce che alla sferza e al pungolo. Orbene, quando l'auriga, alla vista d'uno sguardo amoroso, infiammato tutta l'anima attraverso i sensi, prova vivi gli stimoli del solletico e del desiderio, il cavallo obbediente al cenno di lui, raffrenato anche allora come sempre dal pudore, si trattiene dal saltare sull'oggetto amato; ma l'altro, che non sente più né il pungolo dell'auriga né il flagello, si lancia d'un balzo irresistibile, e procurando ogni sorta di travaglio al compagno di giogo e al cocchiere, li sforza ad andare verso il fanciullo prediletto e a sollecitarne i favori sensuali. Quei due dapprima resistono, indignati d'esser costretti a qualcosa di così grave e colpevole; ma infine, quando il tormento supera ogni misura, si lasciano trascinare, e cedono e consentono a fare ciò che loro s'impone. E così s'accostano al giovanetto amato e ne contemplano l'aspetto sfolgorante di bellezza. — **XXXV.** A tal vista l'auriga, riportato dal proprio ricordo all'essenza della bellezza, la rivede ferma accanto alla temperanza su una base pura; e vedendola, colto da timore e da reverenza, si rovescia all'indietro e dà quindi un così violento strappo alle redini, che entrambi i cavalli s'accosciano, l'uno volentieri, perché non intende resistere, l'altro, il prepotente, addirittura per forza. E retrocedendo, l'uno dalla vergogna e dallo smarrimento inonda l'anima di sudore; l'altro, cessato il dolore cagionatogli dal morso e dalla caduta, e riavutosi appena, prorompe adirato in insulti, coprendo d'oltraggi l'auriga e il compagno, che secondo lui per timidezza e per vigliaccheria hanno di-

sertato il posto e mancato all'impegno; e pur nolenti vuole obbligarli ad accostarsi di nuovo, e a fatica cede alle loro preghiere d'ottenere almeno una dilazione. Allorché poi giunge il momento convenuto, mentre quei due fingono d'averlo dimenticato, esso glielo rammenta, e facendo violenza, nitrendo, strappando le redini, li costringe ad accostarsi daccapo al fanciullo, coi medesimi propositi; e poiché gli sono dappresso, protendendosi, allungando la coda, mordendo il freno, cerca sfrontatamente di trascinarseli dietro. L'auriga, che è tuttora, e più, sotto la medesima impressione, rovesciandosi indietro come dinanzi alla barriera d'un ippodromo, tira sempre più forte il freno tra i denti del cavallo indomito, gl'insanguina la lingua maledica e le mascelle, e costringendolo a premere il suolo con le gambe e con la groppa, lo gitta in preda al dolore[54]. Quando il cavallo ribelle, molte volte sottoposto al medesimo castigo, desiste dalla sua tracotanza e, fattosi mansueto, obbedisce docile alla guida intelligente dell'auriga, e alla vista del bel fanciullo muore dalla paura, allora soltanto l'anima dell'amante può seguire l'amor suo, pudica e timida.

XXXVI. Divenuto oggetto di culto come pari a un dio, non già da parte d'uno che s'atteggi ad amante, ma da chi lo ami davvero, l'amato, che dal canto suo sente una propensione affettuosa per colui che gli rende un tal culto, quand'anche precedentemente sia stato messo in sospetto da compagni o da altri, che gli dicevano come fosse turpe d'accostarsi ad un amante, e avesse perciò tenuto lontano l'amante; via via è condotto dall'età e dal bisogno ad entrare in intimità con lui, perché non è certo fatale che un malvagio sia amico d'un malvagio e un buono non sia amico d'un buono. E quando ha lasciato avvicinare l'amante e ne ha accolto le parole e la familiarità; la benevolenza di lui, provata dappresso, soggioga l'amato, il quale sente che l'amicizia di tutti gli altri insieme, amici e parenti, non val nulla rispetto a quella d'un amico posseduto da un dio. E allorché col tempo ei gli si accosta sempre più ed ha contatto con lui nei ginnasi e in altri ritrovi, allora quella vena di efflusso, che Zeus nel proprio amore per Ganimede designò col nome di ἵμερος, scorrendo abbondante verso l'amante, parte penetra in costui, parte, dopo che egli ne è saturo, rifluisce al difuori; e come il vento o l'eco rimbalza dai corpi levigati e solidi e torna donde mosse, così il flusso della bellezza s'insinua di nuovo nel bel giovanetto per la via degli occhi, ond'è adusato ad entrare nell'anima, e giungendovi e comunicandole il desiderio di volare, irriga i meati delle ali, e mentre agevola lo sviluppo di queste, colma d'amore anche l'anima dell'amato.

Eccolo dunque innamorato; ma di che, lo ignora. Non sa che cosa soffra, né può spiegarlo; ma, simile a chi è contagiato per un mal d'occhi altrui[55], non sa dirne la causa e non s'accorge di vedere se medesimo nell'amante come in uno specchio. Accanto a lui cessa, al pari di lui, di soffrire; lontano, desidera ed è desiderato ad un tempo, perché egli possiede l'ἀντέρως, il 'contramore', cioè l'immagine rispecchiata d'amore; ed ei lo chiama e lo crede non amore, ma amicizia. E desidera, come l'amante, quantunque meno intensamente, di vederlo, di toccarlo, di baciarlo, di giacersi con lui; ed è ovvio che egli vi debba riuscire ben presto. Orbene, mentre giacciono insieme, il cavallo indomito dell'amante ha molte cose da dire all'auriga, e ritiene giunto il momento di procurarsi un breve diletto in compenso di molti travagli; invece il cavallo del giovanetto non sa cosa dire, ma, riboccante di desiderio ed ansioso, abbraccia e bacia l'amante, accarezzandolo come uno che gli sia profondamente affezionato; e quando giacciono insieme, non può da parte sua rifiutarsi di compiacergli, se gli chiede qualche favore; al che l'altro cavallo e l'auriga, in omaggio al pudore e alla ragione, resistono. — **XXXVII.** Ebbene, se le parti più nobili dell'anima riescono a vincere, guidandoli ad una vita ordinata e all'amore della sapienza,

essi condurranno quaggiù un'esistenza felice e concorde, padroni di loro medesimi e costumati, avendo asservito ciò per cui il vizio allignava nella loro anima, e reso libero quello che v'ispirava la virtù; e dopo la morte, rimesse le ali e divenuti leggeri, delle tre prove, veramente olimpiche [56], si troveranno d'averne superato una; ed è questo un così gran bene, che né senno umano né delirio divino potrebbero procurarne all'uomo un altro maggiore. Ove per altro prescelgano un tenore di vita più volgare ed estraneo alla filosofia, ma pur compatibile con l'onore, non è difficile che, nell'ebbrezza o in qualche altro momento d'abbandono, i cavalli indomiti dell'uno e dell'altro colgano le loro anime alla sprovvista e, trascinandole verso il medesimo segno, prendano quel partito, che è ritenuto il più beato dalla moltitudine, e lo mandino ad effetto. E quando l'abbiano mandato ad effetto, sogliono in seguito ricascarvi, ma di rado, come quelli che fanno cosa non del tutto approvata dalla ragione. Certo amici sono anche costoro, ma meno di quegli altri, e vivono da amici, durante l'amore e dopo, perché stimano d'essersi scambiati tali pegni d'affetto, che non possano senza colpa dimenticarli per tramutarsi in nemici. E alla fine della vita le loro anime escono dal corpo prive, sì, di ali, ma con l'impulso a metterle, onde ottengono un premio non insignificante della loro follia amorosa; perché è legge che non vadano nella tenebra e sotterra quelli i quali hanno una volta iniziato il loro viaggio celeste, ma che menino una vita luminosa e felice, procedendo insieme, e che in grazia del loro amore al momento buono rimettano entrambi ad un tempo le ali.

XXXVIII. Son questi, fanciullo mio, i grandi e divini doni di cui ti colmerà l'affetto d'un amante. Ma l'intimità di chi non ama, adulterata da una assennatezza mortale, intenta a cose mortali e meschine, che non può ingenerare nell'anima amata, se non una bassezza di sentimenti che soltanto il volgo può lodare come virtù, la farà errare priva di ragione per novemila anni intorno alla terra e al di sotto di essa ».

Questa palinodia, o diletto Eros, la più bella e la migliore, che per me si poteva, ti offro e ti consacro, questa palinodia, a cui Fedro m'ha indotto a dare alcunché di poetico, e non soltanto nelle parole. Piacciati di perdonare al mio discorso precedente e accogliere volentieri quest'altro; e benigno e propizio non volermi per ira né togliere né menomare quell'arte d'amore che mi largisti, anzi concedimi d'essere dai bei giovani tenuto in pregio anche più che non facciano ora. E se nel discorso precedente e Fedro ed io abbiamo detto cosa che suonasse male al tuo orecchio, accagionandone Lisia, padre di quel discorso, distoglilo da cosiffatti propositi e volgilo alla filosofia, come vi si è volto suo fratello Polemarco [57], affinché questo suo amante esca dall'incertezza in cui ora si dibatte, e, guidato da ragioni filosofiche, dedichi con semplicità la sua vita al culto di Eros.

XXXIX. *Fe.* Codesti son pure i miei voti, Socrate, se ciò è il meglio per noi. Intanto gli è un bel po' ch'io vedo con ammirazione quanto questo tuo discorso è più bello del precedente. E temo che Lisia non faccia una magra figura, ove pur si decida a rispondere al tuo con un altro discorso. Giacché, mirabile amico mio, non è molto che uno dei nostri uomini di Stato gli rimproverava appunto questo, e nella sua invettiva lo chiamava costantemente s c r i t t o r e d i d i s c o r s i. Sicché forse per amor proprio si asterrà dallo scrivere.

So. Giovanotto mio, codesta tua opinione mi fa ridere; e t'inganni assai sul conto del tuo amico, se lo stimi così pusillanime. Ma forse anche tu credi che colui che gli moveva quel rimprovero sentisse sul serio quel che gli diceva.

Fe. Difatti, così mi pareva, Socrate. Sai bene tu pure, che i più potenti e i più stimati nelle città si vergognano di comporre dei discorsi e di lasciare i propri scritti, perché temono di acquistarsi presso i posteri la nomea di sofisti.

So. Tu non hai presente, Fedro mio, che il d o l c e g o m i t o ha preso il

nome dal lungo gomito del Nilo <che è tutt'altro che dolce> [58]. E per di più non hai avvertito che gli uomini di Stato, i quali più presumon di sé, son quei che più amano di compor dei discorsi e lasciar degli scritti, essi che quando ne han composto qualcuno, si compiacciono tanto di chi li loda, da aggiungervi per primi i nomi di quelli che volta per volta li lodano.

Fe. Che vuoi dire? Non capisco.

So. Non sai che a capo <d'ogni scritto di carattere politico> occorre per prima cosa il nome di chi loda l'uomo di Stato?

Fe. E come?

So. « È piaciuto » — ecco suppergiù la formula — « al Consiglio » o « al popolo » o all'uno e all'altro ad un tempo, e « il tale e il tal altro disse » [59] — e qui l'autore con grande sussiego fa il proprio nome e l'elogio di se stesso — e dopo continua, sfoggiando la propria sapienza di fronte a chi lo loda, e mette insieme uno scritto, che talvolta è lunghissimo. O non ti pare questo un discorso scritto?

Fe. Senza dubbio.

So. Se l'opera ha un buon successo, il poeta esce lieto dal teatro; se cade e l'autore viene escluso dallo scritto e non è stimato degno di scrivere, è un lutto per lui e per i suoi amici.

Fe. Così è.

So. Evidentemente dunque essi non disprezzano, ma ammirano questa occupazione.

Fe. È chiaro.

So. Ebbene, dato che vi sia un oratore o un re tale, che, conseguita la potenza d'un Licurgo o d'un Solone o d'un Dario, divenga nello Stato un immortale scrittore di discorsi, non si reputerà costui da vivo pari a un dio, e i posteri non giudicheranno di lui allo stesso modo, avendo sott'occhio i suoi scritti?

Fe. Certamente.

So. E credi tu che un di costoro, sia chiunque e comunque mal disposto contro Lisia, possa rimproverargli sul serio di scrivere dei discorsi?

Fe. Non pare, stando almeno alle tue parole; sarebbe, se non erro, un biasimare anche la propria aspirazione.

XL. *So.* E però è evidente che non c'è in sé nulla di male a scriver discorsi.

Fe. Sicuro.

So. Il male sta, credo, non già nel parlare e scrivere bene, ma nel parlare e scrivere disonestamente e male.

Fe. Evidentemente.

So. Ma in che consiste lo scriver bene o male? Vogliamo, Fedro, esaminare su ciò Lisia e chiunque altro abbia mai scritto o scriverà qualche cosa, sia di carattere politico, sia di carattere privato, sia in versi come poeta, sia senza versi come prosatore?

Fe. E me lo domandi? O per qual altra ragione, sto per dire, si vivrebbe, se non per procurarsi di codesti piaceri? Giacché non è davvero per quelli, che, ove non sieno a ogni costo preceduti da dolori, non sono dei piaceri, come accade di quasi tutti i piaceri corporali, che perciò appunto si dicono giustamente volgari.

So. Abbiamo, se non erro, del tempo a nostra disposizione. E mi pare che in quest'ora di caldo soffocante le cicale, mentre sul nostro capo cantano e cinguettano fra loro, guardino anche a noi. E se ci vedessero anche noi due sul mezzodì, non già a discorrere, ma, come i più, a sonnecchiare e a lasciarci per pigrizia intellettuale ammaliare dal loro canto, avrebbero ben motivo di deriderci, e ci crederebbero dei servi, venuti in questo tranquillo rifugio a dormire, come pecore meriggianti presso una fontana. Ma se al contrario vedono che ragioniamo e continuiamo per la nostra rotta davanti a loro, come davanti a Sirene [60], senza lasciarcene allettare, probabilmente se ne compiaceranno, e ci daranno quel premio che, per volere degli dei, possono concedere agli uomini.

XLI. *Fe.* E qual è codesto premio? Non credo d'averne mai sentito parlare.

So. È un torto per un amante delle Muse di non averne sentito parlare. Si racconta che, in un tempo anteriore alla nascita delle Muse, le cicale fossero

state degli esseri umani, ma che, nate le Muse e con esse il canto, alcuni di loro ne provassero un così vivo diletto, che, per dedicarsi al canto, trascurassero di mangiare e di bere, e morissero così senz'accorgersene. Da loro ebbe origine in seguito la stirpe delle cicale, che ottennero in dono dalle Muse di non aver punto bisogno di nutrimento fin dalla nascita [61], ma di cantar subito senza cibo e senza bevanda sino a che non muoiano, e di poter dopo andare presso le Muse per riferir loro da chi tra gli uomini ciascuna di esse è onorata. A Terpsicore, per esempio, indicano quelli che l'hanno onorata nei cori, e in tal modo glieli rendon più cari; e Erato quelli che le han fatto onore con carmi erotici, e così alle altre, secondo la forma d'onoranza grata ad ognuna. Alla più anziana di tutte poi, a Calliope, e a quella che la segue per età, ad Urania, riferiscono i nomi di quei che vivono nella filosofia e onorano la musica di queste due, le quali, fra tutte le Muse, hanno la voce più bella, perché presiedono ai moti del cielo e ai discorsi degli dei e degli uomini. C'è dunque molte ragioni per trattenerci a parlare e non dormire sull'ora del mezzogiorno.

Fe. E parliamo dunque!

XLII. *So.* Ebbene, esaminiamo quel che poco fa ci proponevamo di esaminare: in qual caso un discorso parlato o scritto sia o non sia buono.

Fe. Appunto.

So. O non occorre che su ciò, che si vuole esporre in modo perfetto, la mente di chi parla conosca il vero delle cose di cui intende parlare?

Fe. Eppure, mio caro Socrate, a questo proposito ho udito che a voler divenire oratore non è necessario apprendere ciò che è realmente giusto, ma ciò che sembra giusto alla moltitudine a cui tocca decidere, né ciò che è davvero buono e onesto, ma ciò che pare tale, poiché la persuasione nasce dall'apparenza, non dalla verità.

So. Non sprezzabile avviso [62], Fedro mio, dev'esser quello che esce dalla bocca dei sapienti; ma bisogna tuttavia indagare, se è vero. E certo anche quel che or ora hai rammentato non è da lasciar correre senz'altro.

Fe. Hai ragione.

So. Esaminiamolo dunque, così.

Fe. Vale a dire?

So. S'io ti volessi persuadere a comperare un cavallo per tener lontani i nemici in guerra, e tutti e due non conoscessimo un cavallo, ma io sapessi di te soltanto questo: che Fedro crede che il cavallo sia quell'animale domestico che ha le orecchie più lunghe...

Fe. C'è da ridere, Socrate.

So. Non ancora; ma quando volessi persuadertene sul serio, tessendo un elogio dell'asino, che chiamerei cavallo, e dicendo che è una bestia preziosa ad aversi in pace e in guerra, che uno può con più sicurezza tener testa ai nemici cavalcandolo e può servirsene utilmente per trasportare bagagli e per tante altre cose.

Fe. Sarebbe il colmo del ridicolo.

So. O non è meglio esser risibile, ma amico, piuttosto che pernicioso e nemico?

Fe. Mi pare.

So. Quando dunque un oratore, ignorante del bene e del male, cerchi di persuadere i concittadini, che si trovano nelle medesime condizioni di lui, a prendere, non già un asino, tessendone l'elogio, in cambio d'un cavallo [63], ma il male in cambio del bene; e, studiate le inclinazioni della moltitudine, la induca al male invece che al bene, quali frutti, secondo te, coglierebbe la retorica da ciò che ha seminato? [64].

Fe. Non buoni, davvero.

XLIII. *So.* Ma non abbiam noi per caso, amico mio, ripreso la retorica più aspramente del necessario? Eppure essa potrebbe dirci: « Che chiacchiere sono codeste, o ammirabili censori? Io non obbligo nessuno che ignori il vero ad imparare a discorrere; ma, se il mio consiglio ha un peso, egli mi apprenderà soltanto dopo che sarà venuto in possesso del vero. Ma d'altra parte dico e affermo che, senza di me, chi conosce la

verità non avrà mai l'arte di persuadere ».

Fe. E non ha forse ragione di dirlo?

So. Sì, ma a patto che i discorsi che le muovono contro, attestino che essa è un'arte. Io, per esempio, credo d'udirne di quelli che vengono verso di noi e insistono nell'affermare che mentisce, e non è un'arte, ma una pratica destituita di arte. Non vi è e non vi sarà mai — dice lo Spartano — un'arte del dire genuina, ov'essa non attinga il vero.

Fe. Orsù, sentiamo un po' codesti discorsi, Socrate. Menaceli qui, e cerca di sapere che cosa dicono e come.

So. Venite dunque innanzi, miei bravi figliuoli, e persuadete Fedro, padre lui pure di bei figliuoli [65], che chi non s'addentra nella filosofia, non potrà mai parlare con competenza di nulla. E Fedro vi risponda.

Fe. Interrogate!

So. La retorica, in generale, non è forse l'arte di guidar l'anima per via di ragionamenti, non solo nei tribunali e nelle assemblee popolari, ma anche nelle conversazioni private? E non è la stessa nelle piccole e nelle grandi cose, così come l'usarne bene non è men degno d'onore nelle cose frivole che nelle serie? O come hai udito dire?

Fe. No, per Zeus, non è precisamente così. L'arte del dire trova soprattutto la sua applicazione nei discorsi giudiziari, parlati o scritti, e anche nelle concioni politiche; che esca da questo campo, non ho mai udito.

So. Tu non hai dunque udito altri precetti retorici all'infuori di quelli che Nestore ed Ulisse dettarono dinanzi ad Ilio ne' loro momenti d'ozio, e non sai nulla dell'arte di Palamede? [66].

Fe. In fede mia, nulla neanche dei precetti di Nestore, salvo che con Nestore tu non voglia alludere a Gorgia [67] e con Ulisse a Trasimaco e a Teodoro.

XLIV. *So.* Può darsi. Comunque, lasciamo da parte costoro, e dimmi: nei tribunali che cosa fanno le parti avverse? Non parlano l'una in favore e l'altra contro? O che diremo?

Fe. Appunto codesto.

So. Del giusto e dell'ingiusto?

Fe. Certo.

So. E così chi parla con arte farà sembrare la stessa cosa alle stesse persone ora giusta e ora, se vuole, ingiusta?

Fe. E come no?

So. E nei discorsi politici farà sembrare ai cittadini le stesse cose ora buone e ora non buone?

Fe. Appunto.

So. E non sappiamo noi che il Palamede d'Elea parlava con tale arte, da far parere agli uditori le stesse cose e simili e dissimili e una e molte e stabili e mutevoli?

Fe. Verissimo.

So. Sicché l'arte di discutere non si esercita soltanto nei tribunali e nelle assemblee popolari, ma, se non erro, è probabilmente un'arte, posto che sia tale, unica in tutti i discorsi, ed è quella per cui si diventa capaci di cogliere tutte le somiglianze possibili e mettere in evidenza ciò che un altro tenti di confondere e di nascondere? [68].

Fe. E che vuoi dire con ciò?

So. Credo che, ricercando per questa via, ti parrà più chiaro. L'inganno è più facile in quelle cose, che differiscono tra loro molto, o in quelle che differiscono poco?

Fe. In quelle che differiscono poco.

So. Se vuoi passare al lato opposto senza lasciarti scorgere, ti riuscirà certo più facile spostandoti insensibilmente che a grandi passi.

Fe. E come no?

So. Chi per conseguenza vuole ingannare un altro e non rimanere egli stesso ingannato, deve conoscere in modo preciso le somiglianze e le differenze delle cose.

Fe. Necessariamente.

So. E potrà chi ignori la verità di ciascuna cosa discernere nelle altre cose la somiglianza, lieve o grande che sia, di ciò che egli ignora?

Fe. È impossibile.

So. E però in chi si fa delle opinioni non rispondenti al vero e s'inganna, è chiaro che l'errore s'insinua attraverso certe somiglianze.

Fe. Proprio così.

So. E può mai qualcuno acquistar l'arte di trasportare insensibilmente l'uditore per via di somiglianze e condurlo in ciascun caso dalla verità all'opposto di essa, o sottrarsi egli medesimo a questo pericolo, se ignora l'essenza di ciascuna cosa?

Fe. Non è possibile.

So. Dunque, amico mio, chi ignora la verità e va a caccia di opinioni, non ci presenterà, pare, che un'arte del dire ridicola, ossia un'arte che non è arte.

Fe. Probabilmente.

XLV. *So.* E vuoi che si veda, in codesto discorso di Lisia che hai tra mani e in quelli pronunciati da noi, un saggio di ciò che dicevo privo d'arte o composto con arte?

Fe. Ben volentieri, perché finora il nostro discorso è un po' campato in aria, senza esempi calzanti.

So. E veramente per un caso fortunato, mi sembra, si son detti due discorsi, i quali contengono in certo modo la prova che chi conosce il vero può, giocando con le parole, sviare i suoi uditori. Io, Fedro mio, ne attribuisco il merito agli dei protettori di questo luogo; e chi sa che queste profetesse delle Muse, queste cantatrici, che stanno al disopra delle nostre teste, non ci abbiano mandato, come un loro dono, una simile ispirazione, perché quanto a me non ho mai avuto nulla a che fare con l'arte del dire.

Fe. Sia pure come ti piace; ma chiarisci con l'esempio quel che hai affermato.

So. Ebbene, leggimi il principio del discorso di Lisia.

Fe. « De' fatti miei tu sei edotto; e come io reputi che, ove questo accada, ciò conferisca al bene d'entrambi, hai udito. Non mi stimo io quindi immeritevole di conseguire quel che desidero per ciò solo che non sono per avventura tuo amatore. Ché quelli a volte si pentono... ».

So. Basta. Occorre dimostrare in che codesto discorso sbaglia e manca d'arte, non è vero?

Fe. Appunto.

XLVI. *So.* Orbene, non è evidente questo: che in talune cose tutti andiamo d'accordo, in altre no?

Fe. Credo d'intendere ciò che vuoi dire; tuttavia spiegati meglio.

So. Allorché qualcuno pronunzia la parola f e r r o o a r g e n t o, non intendiamo tutti subito la stessa cosa?

Fe. Senza dubbio.

So. Ma e se si pronunzia la parola g i u s t i z i a o b e n e? Non si va l'uno di qua, e l'altro di là, e non ci troviamo in disaccordo fra noi e con noi medesimi?

Fe. Sicuro.

So. Vale a dire che in certe cose si va d'accordo, in altre no.

Fe. Appunto.

So. E in quale dei due casi è più facile cascare in inganno e in quale la retorica prevale di più?

Fe. Dove c'è dell'incertezza, evidentemente.

So. Chi dunque vuole acquistare l'arte del dire deve innanzi tutto distinguere metodicamente e farsi un'idea precisa di ciascuno dei due generi di cose, di quelle in cui la moltitudine è necessariamente incerta, e di quelle in cui ciò non accade.

Fe. Senza dubbio, Socrate, avrebbe trovato la via buona chi si fosse impadronito di codesta distinzione.

So. E poi credo che, affrontando ciascun argomento, non dovrebbe lasciarsi sfuggire, ma cogliere d'un tratto a qual genere appartenga quello intorno a cui si propone di parlare.

Fe. Certamente.

So. Ebbene, dell'amore diremo noi che va tra le cose di cui si disputa, o no?

Fe. Tra quelle di cui si disputa, certo. O credi che ti sarebbe stato lecito dirne quel che ne dicevi poc'anzi: che esso è un danno per l'amato e per l'amante, e poi al contrario che è il maggiore dei beni?

So. Ottimamente. Ma dimmi anche questo — giacché io per quel delirio d'entusiasmo non me ne rammento — se ho definito l'amore al principio del mio discorso.

Fe. Sì, per Zeus, e con quanta precisione!

So. Ah, quanto secondo te le Ninfe, figlie d'Acheloo, e Pan, figlio di Ermes, sono più abili di Lisia, figlio di Cefalo, nell'arte della parola! O m'inganno, e anche Lisia a principio del suo discorso amatorio ci ha costretti a intendere, per amore, proprio ciò ch'egli voleva, e conformando a questo concetto il resto del suo discorso, è giunto sino alla conclusione? Vuoi che se ne rileggano le prime parole?

Fe. Come ti pare; ma quel che cerchi non c'è di sicuro.

So. Rileggi, affinché io oda proprio lui.

XLVII. *Fe.* « De' fatti miei tu sei edotto; e come io reputi che, ove questo accada, ciò conferisca al bene d'entrambi, hai udito. Non mi stimo io quindi immeritevole di conseguire quel che desidero per ciò solo che non sono per avventura tuo amatore. Ché quelli a volte si pentono de' benefizi fatti, dappoiché abbiano saziato la loro brama... ».

So. Sì, è ben lontano, mi pare, dall'aver fatto ciò che desideravamo, egli che non comincia neppure da capo, ma dalla fine, nuotando, come si dice, sul dorso e a ritroso, e principia da quella che sarebbe dovuta esser la conclusione del discorso dell'amante al giovanetto amato. O m'inganno addirittura, Fedro, d i l e t t o c a p o? [69].

Fe. Gli è infatti la conclusione del discorso quella che egli ci presenta dapprima.

So. E quanto al resto? Non ti sembra che gli argomenti sieno buttati lì alla rinfusa? O ti pare che ciò che egli dice subito dopo debba stare proprio lì? e così per qualche altra delle cose dette? Io, nella mia ignoranza, trovo che lo scrittore ha spifferato alla lesta ciò che gli veniva in mente. O c'è secondo te qualche necessità artistica da giustificare l'ordine che egli ha dato alle parti del proprio discorso?

Fe. È un'ingenuità la tua di credermi al caso di giudicare così sottilmente gli scritti d'un Lisia.

So. Se non altro converrai che ogni discorso, come un essere vivente, debba avere un corpo suo proprio, sicché non sia o senza capo o senza piedi, ma abbia un mezzo e delle estremità rispondenti fra loro e proporzionate al tutto?

Fe. E come dubitarne?

So. Orbene considera il discorso del tuo amico, se è così o altrimenti, e troverai che non differisce punto dall'iscrizione che si legge, dicono, sulla tomba di Mida, re di Frigia.

Fe. E qual è, e che ha di singolare?

So. Eccola qui:

Vergin di bronzo sono, di Mida sul tumulo [giaccio,
finché scorrano l'acque e gli alberi crescano [in fiore,
su quest'avello, immota, di lagrime tante [bagnato,
nunzia ai passanti sono, che Mida qui [dorme sepolto [70].

Che qui sia indifferente cominciare o finire da qualsiasi verso, lo avrai notato, credo.

Fe. Tu prendi in giro il nostro discorso, mio caro Socrate.

XLVIII. *So.* Lasciamolo in pace, dunque, per non farti stizzire, sebbene, a parer mio, contenga parecchie altre cosucce, che chi vi riflettesse ci guadagnerebbe a non proporselo punto come modello; e passiamo a quegli altri due, perché, se non sbaglio, c'era in essi qualche cosa, che può giovare agli studiosi dell'arte della parola.

Fe. Che vuoi dire?

So. Essi erano affatto contrari: l'uno sosteneva si dovesse compiacere a chi ama, l'altro a chi non ama.

Fe. E con quanto calore!

So. Credevo che avresti detto — ed era la verità — e con quanto furore! Questa appunto è la parola che ci voleva. Non abbiam noi detto che l'amore è un furore, una follia? Non è vero?

Fe. Certo.

So. E la follia è di due specie: l'una prodotta da malattie umane, l'altra da una virtù divina che ci allontana dalle abitudini consuete.

Fe. È vero.

So. E questa follia divina l'abbiamo poi quadripartita per quattro divinità, riferendo l'ispirazione dei profeti ad Apollo, quella degl'iniziati a Dioniso, quella dei poeti alle Muse, e l'ultima ad Afrodite e ad Eros; e s'è detto che la follia amorosa è la migliore di tutte, e non so come, nel rappresentare in una forma immaginosa questo delirio erotico, forse attingendo il vero, fors'anche in qualche punto dilungandocene, abbiam messo insieme un discorso non addirittura assurdo, e in tono di scherzo modesto e riverente, abbiamo, Fedro mio, celebrato con un mitico inno il mio e tuo signore Eros, patrono dei bei giovani.

Fe. Ed io non sono stato davvero scontento d'udirlo.

XLIX. *So.* Ora l'ammaestramento che possiam cavare da esso è questo: in che modo il discorso sia potuto passare dal biasimo alla lode.

Fe. Come sarebbe a dire?

So. Il resto, secondo me, non è che uno scherzo bello e buono; ma tra le cose dette a caso c'è due processi che non sarebbe davvero spiacevole, se qualcuno potesse con l'arte appropriarsene la forza.

Fe. E quali?

So. Cogliere e ricondurre ad un'unica idea i concetti sparsi qua e là, affinché, mediante la definizione di ciascuno, si metta in evidenza ciò che si vuole insegnare. Così, per esempio, poco fa, intorno all'amore — di cui s'è data la definizione — s'è parlato bene o male che sia; ma ad ogni modo il discorso è potuto perciò procedere con chiarezza e con coerenza.

Fe. E l'altro processo, di cui parlavi, qual è?

So. Il poter daccapo distinguere l'argomento ne' suoi concetti elementari secondo le sue giunture naturali, tentando di non romperne nessuna parte, come fanno gli scalchi inabili. Così, or ora, i nostri discorsi hanno presentato sotto un'unica idea generale il delirio della mente; e come il corpo, che è uno, consta di membra doppie a cui si dà lo stesso nome, ma sinistre le une e destre le altre; così dei nostri discorsi, che hanno considerato anche la demenza come un'unica specie naturale in noi, l'uno, tagliando per sé la parte di sinistra e dissecandola ancora, non se l'è lasciata sfuggire prima d'averci trovato un certo amore, che è chiamato s i n i s t r o, e con molta giustizia lo ha colmato d'ingiurie; l'altro, guidandoci verso il lato d e s t r o della follia e trovatovi un amore che ha lo stesso nome di quello, ma è divino, se l'è posto dinanzi e lo ha lodato come la causa dei maggiori beni per noi.

Fe. È la pura verità.

L. *So.* Per me, Fedro mio, io sono un amante di questo processo di decomposizione e ricomposizione, che mi mette in grado di parlare e di pensare. E se c'è alcuno ch'io creda capace di veder le cose quali sono nella loro unità e nella loro moltiplicità, lo seguo,

sì come d'un nume sull'orme di lui cammi-
[nando [71].

E chi è in grado di far ciò io lo chiamo — se a ragione o a torto, lo sa Dio! — ma, comunque, io lo chiamo finora un d i a l e t t i c o. Ma coloro che apprendono gl'insegnamenti tuoi e di Lisia, di' un po', come s'hanno a chiamare? O gli è appunto codesta quell'arte della parola, per la quale Trasimaco e gli altri, che se ne valgono, son divenuti essi stessi esperti oratori, e rendono tali quegli altri, che vogliano offrir loro dei doni come a re? [72].

Fe. E sono infatti degli uomini regali, non però competenti in quelle cose di cui chiedi. Tu per altro hai ben ragione di chiamar dialettico codesto modo di ragionare; ma finora, se non sbaglio, la retorica c'è sfuggita di vista.

So. O come? E può esserci alcunché di buono, che indipendentemente dalla dialettica si possa apprendere con arte? Non dobbiamo davvero disprezzarlo né tu né io, ma vediamo pure che cosa ci rimanga a dire della retorica.

Fe. Moltissime cose, Socrate, che pur sono scritte nei trattati di quell'arte.

LI. *So.* Hai fatto bene a rammentarmelo. In primo luogo, credo, l'esordio, vale a dire come si deve cominciare un discorso. Son queste — non è vero? — che chiami le raffinatezze dell'arte?

Fe. Sì.

So. In secondo luogo la narrazione seguita dalle testimonianze, in terzo luogo le prove, poi la verisimiglianza e poi ancora la conferma e la riconferma, come le chiama, se non erro, quel Bizantino, meraviglioso artefice della parola.

Fe. Tu accenni a quel valentuomo di Teodoro?

So. Per l'appunto. E v'aggiunge la confutazione e la riconfutazione, come s'ha a fare nell'accusa e nella difesa. E perché non tirare in campo l'illustre Eueno di Paro[73], che ha inventato la sottodimostrazione e le lodi abilmente dissimulate? Alcuni anzi vogliono ch'egli abbia anche messo in versi, con uno scopo mnemonico, gli attacchi abilmente dissimulati — ed egli è ben capace di questo e d'altro! E Tisia[74] e Gorgia? Li lasceremo noi dormire, essi che videro come sia da preferire al vero il verisimile, e con la potenza della parola fanno parer grandi le cose piccole e piccole le grandi, e danno all'antico una tinta di nuovo e al nuovo una tinta d'antico, e hanno inventato il modo di discorrere o conciso o prolisso intorno a qualsiasi argomento? Ma Prodico[75] una volta, a udir questo, mi si mise a ridere, e mi disse che egli solo aveva trovato ciò che chiede l'arte del discorso, che consiste nel non essere né conciso né prolisso, ma nel dire quanto è necessario.

Fe. Bravo, Prodico!

So. E ad Ippia[76] non accenneremo nemmeno? Giacché penso che l'ospite eleo non mancherebbe di votare con Prodico.

Fe. Che dubbio c'è?

So. E che diremo di Polo e dei suoi fiori retorici, delle sue ripetizioni, delle sue sentenze, delle sue immagini e di quei vocaboli, di cui Licimmio[77] gli fece dono, perché conferissero armonia ai discorsi di lui?

Fe. E le finezze di Protagora[78] non erano forse suppergiù le stesse?

So. Erano, figliuolo, una certa correttezza di forma e molti altri pregi. Ma nell'arte della parola diretta a destare la compassione per la vecchiaia e per la miseria vince tutti, secondo me, la forza[79] del retore di Calcedonia, uomo, che, a sentir lui, è in grado di mettere in furore una folla e placarne poi la collera con la sua malia oratoria, ed è insuperabile nel cavare, donde che sia, argomenti d'accusa e di difesa. Quanto alla fine dei discorsi, tutti, credo, si trovan d'accordo; senonché alcuni la chiamano ricapitolazione e altri altrimenti.

Fe. Tu vuoi dire che nella chiusa d'un discorso si cerca di rammentare in breve agli uditori ciascuno degli argomenti addotti?

So. Codesto appunto, e se altro hai da aggiungere intorno all'arte del dire.

Fe. Poco e di non molta importanza.

So. Lasciamo dunque da parte le inezie, ed esaminiamo invece sotto una più chiara luce i precetti già esposti per assicurarci che cosa valgano e quando abbiano l'efficacia dell'arte.

Fe. Oh! l'hanno, Socrate, ed immensa, per lo meno nelle assemblee popolari.

So. Sta bene. Ma, mio divino amico, considera se anche a te, come a me, non sembri che il loro tessuto mostri l'ordito.

Fe. Dammene un esempio.

LII. *So.* Dimmi: se qualcuno, andando dal tuo amico Erissimaco o dal padre di lui Acumeno, gli dicesse: « Io so adoperare certi farmachi da produrre nei corpi, a volontà mia, il caldo e il freddo e, quando mi piaccia, il vomito e l'evacuazione e molti altri effetti analoghi; e perché so questo, mi ritengo medico e capace di render tali anche gli altri, a cui io comunichi queste mie cognizioni »; a udire costui che direbbero, secondo te, quei tuoi amici?

Fe. Che altro, se non domandargli: « E sai pure con chi e quando ti devi

servire di codesti mezzi e fino a che punto? ».

So. E ove l'altro rispondesse: « Io no di certo, ma ritengo che chi impari da me siffatte cognizioni, sarà in grado di fare ciò che tu chiedi »?

Fe. Direbbero, credo: « Costui è un matto, che per aver appreso da qualche libro o avuto fra mani qualche rimediuccio si figura d'esser divenuto un medico senz'aver la più lontana idea di questa scienza ».

So. E che penseresti se qualcuno, andando da Sofocle e da Euripide, gli dicesse che sa fare delle tirate poetiche, o interminabili su un argomento minuscolo, o brevissime su un grande argomento, e, quando gli piaccia, commoventi, e al contrario terrificanti e minacciose e altre cose della stessa risma, e che, insegnando ciò, egli confida di comunicare l'arte della poesia tragica?

Fe. Penserei che quei due riderebbero d'un uomo, il quale s'illude che la tragedia possa essere qualcos'altro, all'infuori dell'adatta combinazione di codesti diversi elementi in perfetta coerenza fra loro e con l'insieme.

So. Pure non lo riprenderebbero, credo, villanamente, ma farebbero come un musicista, che s'incontrasse in uno che avesse la pretesa di conoscere l'armonia, solo perché sa per caso come si cavi da una corda un tono acuto o un tono basso, che non gli direbbe duramente: « Tu sei matto, o disgraziato »; ma nella sua qualità di devoto delle Muse gli osserverebbe con più dolcezza: « Mio ottimo amico, certo, chi vuol divenire esperto nell'armonia deve sapere anche questo; tuttavia si può avere codesta tua abilità e non sapere che cosa è l'armonia: tu possiedi i preliminari indispensabili dell'armonia, non già la scienza dell'armonia ».

Fe. Giustissimo.

So. E così anche Sofocle a chi gli si presentasse, a lui e ad Euripide, con quell'aria di saccente, potrebbe dire: « Codesti sono i preliminari dell'arte tragica, non l'arte tragica », ed Acumeno: « Codesti sono i preliminari della medicina, non la medicina ».

Fe. Senza alcun dubbio.

LIII. *So.* E che penserebbe Adrasto dalla voce melata[80], o Pericle, a udire di quei meravigliosi artifizi, che or ora passavamo a rassegna: concisione, immagini e tutti quegli altri, che dicevamo si dovessero esaminare alla luce del sole? Si esprimerebbero forse, come io e tu, duramente, con la rozzezza di persone maleducate, contro coloro che scrivono e insegnano siffatti artifizi come se fossero l'arte del dire? Ovvero, perché più saggi di noi, muoverebbero a noi due qualche rimprovero, dicendo: « Fedro e Socrate, non bisogna andare in collera, ma mostrarsi indulgenti, se alcuni, ignorando l'arte di discutere, sono nell'impossibilità di definire che cosa è la retorica; e per effetto di tale ignoranza presumono d'aver trovato la retorica, solo perché posseggono i preliminari indispensabili di quest'arte, e insegnandoli agli altri, s'illudono d'aver loro insegnato perfettamente l'arte del dire; ma quanto ad esporre queste varie cognizioni in forma persuasiva e comporle in un tutto organico, di ciò nessun pensiero: i loro scolari devono distrigarsi da sé nei propri discorsi ».

Fe. Senza dubbio, Socrate, temo che sia proprio tale quella forma d'arte, che costoro insegnano e trattano per iscritto come retorica; e tu, secondo me, hai detto la verità. Ma allora l'arte di divenire un oratore vero e capace di persuadere, come e donde potremmo acquistarla?

So. Per divenire un atleta perfetto nelle lotte della parola occorrono — fors'anche sono indispensabili — le stesse condizioni che in ogni altro caso. Se hai sortito dalla natura delle attitudini oratorie, diverrai un oratore eccellente, purché v'aggiunga la scienza e l'esercizio; se manchi d'una di queste condizioni, da questo lato non sarai perfetto. Ma quanto all'arte, la via per cui procedono Lisia e Trasimaco non mi pare la buona.

Fe. E quale ti parrebbe da preferire?

So. Mio ottimo amico, Pericle fu, se non m'inganno, il più perfetto oratore.

Fe. E con ciò?

LIV. *So.* Tutte le grandi discipline richiedono astruserie verbose e indagini trascendenti intorno alla natura[81], perché di qui appunto, mi pare, ci viene, non so come, l'abito di considerare le cose dall'alto e la fiducia nel risultato; e questo Pericle aggiunse con lo studio alle sue disposizioni naturali. Poiché, essendosi incontrato in Anassagora, uomo esperto, a parer mio, appunto in siffatte ricerche, nutritosi di alte speculazioni e addentratosi nella natura dell'intelletto e del pensiero, di cui Anassagora si occupava assiduamente, di qui derivò all'arte del dire quanto poteva esserle utile.

Fe. E in che modo?

So. L'arte oratoria procede, suppergiù, alla stessa guisa della medicina.

Fe. Vale a dire?

So. In entrambe conviene studiare a fondo la natura, nell'una del corpo, nell'altra, se vuoi, non soltanto per pratica ed empiricamente, ma con metodo scientifico, somministrando all'uno rimedi e nutrimento, procurargli sanità e vigore, e trasfondere nell'altra per via di ragionamenti e d'un corretto indirizzo di vita quella persuasione e quella virtù che ti piaccia.

Fe. Questo, Socrate, mi par molto giusto.

So. E credi tu che sia possibile conoscere a fondo la natura dell'anima prescindendo dalla natura dell'universo?

Fe. A dar retta ad Ippocrate[82], uno degli Asclepiadi, fuori di codesta via non si può conoscer nemmeno la natura del corpo.

So. E Ippocrate dice bene, amico mio. Senonché, pur tenendo conto della sua opinione, bisogna esaminare, se la ragione va d'accordo con lui.

Fe. È vero.

LV. *So.* Osserva dunque cosa dicono intorno alla natura Ippocrate e la diritta ragione. Sia qualunque l'oggetto di cui occorre indagare la natura, non è necessario procedere così: esaminare, cioè, innanzi tutto se quello, di cui vogliamo divenire esperti noi stessi e render tale qualche altro, sia semplice o multiforme; e poi, dato che sia semplice, investigare quale sia il suo potere, che cosa, cioè, sia atto per natura ad operare e su che, o che cosa sia atto a soffrire e da che; e ove sia multiforme, enumerarne le forme e vedere per ciascuna di queste ciò che si sarebbe visto, se fosse stato semplice: con che e che sia per natura atta ad operare, o con che e che atta a soffrire e da che?

Fe. Mi pare.

So. Procedere altrimenti è, se non erro, come un camminare alla cieca. Ora chi si propone di trattare qualsiasi argomento con arte, non deve somigliare né a un cieco né a un sordo, ma è evidente che chi vuole insegnare a qualcuno l'arte del dire, gli mostrerà con precisione la vera natura dell'obietto su cui si propone di operare con la sua parola. E questo è, mi pare, l'anima.

Fe. E come no?

So. Tutto il suo sforzo dunque è teso verso quel punto; lì egli s'adopera a portare la persuasione. O non ti sembra?

Fe. Senza dubbio.

So. È chiaro quindi che Trasimaco e chiunque altro voglia insegnare sul serio l'arte del dire, prima di tutto descriverà e mostrerà con la maggior precisione, se l'anima è per natura qualcosa di semplice e identico, o se, come il corpo, è composta di molti elementi, giacché gli è questo che noi diciamo mostrare la natura d'una cosa.

Fe. Certamente.

So. E in secondo luogo, con che e che è per natura atta ad operare, o con che e che e da che è atta a patire.

Fe. Appunto.

So. E in terzo luogo, dopo d'aver distinto i differenti generi di discorsi e d'anime e gli effetti che in queste si producono, passerà in rassegna tutte le cagioni, adattando ciascun genere di ragionamento a ciascun genere d'anime, e insegnando q u a l e anima per mezzo di q u a l i ragionamenti per q u a l e causa dovrà lasciarsi persuadere, e q u a l e altra no.

Fe. Sarebbe, credo, addirittura, la via migliore.

So. Dunque, caro mio, ciò che si espone o si dice altrimenti non sarà detto o scritto con arte, né su questo, né su qualsiasi altro argomento. Ma quelli che ora scrivono dei trattati di retorica e che tu hai uditi, sono dei furbi matricolati e dissimulano, pure avendo una profonda cognizione dell'anima. Ma prima che non parlino e scrivano a questo modo, guardiamoci dal credere che scrivano con arte.

Fe. E qual è il modo a cui accenni?

So. Esportelo in forma precisa non è facile. Mi proverò tuttavia a dirti come si debba scrivere, chi vuole scrivere, quanto è possibile, con arte.

Fe. Dimmelo dunque.

LVI. *So.* Poiché la virtù della parola è di trascinare le anime, chi si propone di diventare oratore deve sapere di quante specie sia l'anima. E queste sono tante e tante e tali e tali, onde alcuni uomini nascono con certe qualità, altri con altre. E come ci sono tante specie di anime, così c'è tante e tante specie di discorsi, di cui ciascuna ha un carattere proprio. E però certi uomini da certi discorsi per una certa ragione si lasciano persuadere in un certo senso; certi altri per certe altre ragioni difficilmente si piegano. Convien dunque che colui il quale s'è reso ben conto di queste cose, vedendole dopo nella realtà esistenti ed operanti, possa coglierele d'un colpo d'occhio rapido, ovvero si rassegni a non saper nulla più di quel che apprese dai discorsi uditi a scuola. Quando egli sarà in grado di dire con sufficiente sicurezza che quel tale uomo può esser persuaso con quelle tali ragioni e, avvedendosi d'averlo presente, potrà dire a se medesimo: Ecco il mio uomo, ed ecco la natura di cui un tempo udii parlare: essa mi sta ora viva dinanzi; con lei devo servirmi di queste ragioni per indurre in lei questa persuasione...; allora chi conosca tutto ciò, e sappia cogliere il momento opportuno per parlare e per tacere, e valersi della concisione, della commozione, dell'impeto e di tutti gli altri espedienti oratorii che ha imparati, e adoperarli o astenersene secondo il bisogno...; soltanto allora egli possederà bene e compiutamente l'arte della parola; prima no. Ma chi trascuri qualcuno di questi particolari o parlando o insegnando o scrivendo, e affermi di parlare con arte, non merita che gli si presti fede. « E che dunque? Fedro e Socrate », ci chiederà forse il nostro scrittore, « credete voi che sia proprio così? O non si può concepire altrimenti l'arte della parola? ».

Fe. Non si può altrimenti, per quanto l'impresa non mi paia facile.

So. È vero, ma appunto perciò occorre esaminare da ogni lato ciò che s'è detto, per vedere, cioè, se non ci si apra qualche altra via che ci meni all'arte più agevolmente e più brevemente, affinché non se ne batta senza motivo una lunga ed aspra, potendosene invece percorrere una corta e piana. E se per caso hai udito o da Lisia o da altri qualche buon argomento in sostegno della loro opinione, certa di rammentartene e dimmelo.

Fe. Lo farei ben volentieri a titolo di prova, ma per ora non me ne viene in mente nessuno.

So. Vuoi dunque che io ti riferisca ciò che ho udito da alcuni che si occupano di queste cose?

Fe. Altro che!

So. Infatti, Fedro, si suol dire: giustizia vuole che si difenda anche la causa del lupo[83].

Fe. E tu difendila pure.

LVII. *So.* Dicono dunque che non si debba poi magnificar tanto questo nostro metodo e neppur sollevarlo tanto in alto con un così lungo rigiro di parole. Ed affermano, come s'accennava a principio di questa conversazione, che non è necessario per chi voglia divenire un abile oratore, sforzarsi d'appurare il vero intorno alla giustizia o al bene o anche intorno agli uomini, se sieno quali sono per natura o per educazione; giacché nei tribunali nessuno si dà la benché minima pena d'indagare la verità, ma solo di persuadere, e che quindi unicamente al verisimile deve

mirare chi vuol parlare con arte. Che anzi in taluni casi neppure i fatti si devono raccontare come avvennero, ove non sieno avvenuti in modo verisimile, ma dar loro un colorito di verisimiglianza, sia nell'accusa sia nella difesa, e che nel parlare s'ha da insistere esclusivamente sul verisimile, senza punto curarsi del vero, e che questo, ove si osservi in tutto il discorso, costituisce tutta intera l'arte.

Fe. Hai esposto, Socrate, proprio ciò che vanno dicendo coloro che si credono dei maestri nell'arte del dire. Ricordo ora infatti che anche prima vi si è accennato, e mi pare che ciò abbia presso di loro un peso grandissimo.

So. Tu certo l'hai stampato in mente il tuo Tisia[84]; ebbene Tisia ci dica anche questo: se per verisimile egli intenda altro all'infuori di ciò che sembra vero alla moltitudine.

Fe. Nient'altro che questo.

So. Ed ecco perché, come penso, avendo fatta questa scoperta così saggia ad un tempo e così preziosa per l'arte, scrisse che, se un uomo debole e coraggioso per aver percosso un altro robusto e vile e toltogli il mantello o qualche altro oggetto, venga sottoposto a giudizio, non s'ha a dire la verità, né da una parte né dall'altra; ma il vile deve affermare di non essere stato battuto da un solo avversario coraggioso, e questi cercar di provare che erano loro soli, e valersi di questo cavillo: Come potevo io, così debole come sono, prendermela con uno così robusto? E quello non confesserà la propria vigliaccheria, ma tenterà di mettere innanzi qualche altra menzogna e darà forse all'avversario l'occasione di ribatterla. E anche, per il resto, questi suppergiù sono i precetti della loro arte. Non è così, mio caro Fedro?

Fe. E che dubbio c'è?

So. Perdinci! Mi pare che abbia scovato un'arte profondissimamente nascosta Tisia o un altro, comunque si chiami e di qualsiasi patria si vanti. Ma noi, amico mio, abbiamo o no il diritto di dirgli...

Fe. Che cosa?

LVIII. *So.* « Tisia, da un bel pezzo, anche prima che tu fossi venuto a insegnarci codeste dottrine, noi ci trovammo a dire che il verisimile si genera nella folla per la sua somiglianza col vero; e poco fa abbiamo veduto che in ogni caso chi conosce la verità sa meglio d'ogni altro scoprire le somiglianze. Cosicché, se puoi dirci qualche altra cosa sull'arte dei discorsi, siamo qui per udirti; se no, preferiamo di prestar fede a quel che testé abbiamo dimostrato: che, cioè, chi non terrà conto delle differenti nature dei suoi uditori, e non sarà al caso di distinguere le cose nelle loro specie e comprenderle partitamente sotto un'unica idea, non diverrà mai un artista della parola, fin dove è concesso ad un uomo di divenirlo. E a questo egli non giungerà mai senza uno studio lungo e faticoso, che il saggio non deve intraprendere con lo scopo di parlare e operare per gli uomini, ma per poter dire cose gradite agli dei e operar sempre, per quanto è possibile, in modo gradito ad essi. Perché, Tisia, dicono quelli che son più saggi di noi, chi ha giudizio non deve studiarsi di piacere ai suoi compagni di servitù, se non in via affatto secondaria, ma ai suoi signori, che son buoni e di buona stirpe. E però se la via è lunga, non te ne meravigliare; ché in vista di grandi beni bisogna percorrerla, e non come tu pensi. Del resto la ragione ci assicura, che, ove si voglia, per quella via si potrà splendidamente conseguire anche lo scopo a cui miri ».

Fe. Tutto ciò è, mi pare, bellissimo a dire, purché ci si riesca.

So. Ma per chi aspira a cose belle è bello anche il soffrire, qualunque cosa gli capiti.

Fe. Oh, certo!

So. E basti ciò che s'è detto dell'arte e del difetto d'arte nei discorsi.

Fe. Sì, basta.

So. Ci rimane ora a parlare della convenienza o meno di scrivere, in qual caso sia bene, in quale altro no. Non è vero?

Fe. Appunto.

LIX. *So.* Sai tu in che modo puoi soprattutto piacere a Dio nei discorsi, sieno scritti o sieno parlati?

Fe. Io no, e tu?

So. Io posso, se non altro, ripeterti ciò che ho udito dai nostri antichi; se è la verità, lo sanno essi. Che ove potessimo trovarla da noi, faremmo forse ancora conto delle tradizioni umane?

Fe. È una domanda da far ridere, codesta. Ma di' quello che assicuri d'aver udito.

So. Orbene, udii che presso Naucrati[85] in Egitto visse un tempo uno dei loro vecchi iddii, a cui è sacro l'uccello che chiamano ibis; quest'iddio aveva nome Theuth. E aggiungono che egli inventò i numeri, il calcolo, la geometria, l'astronomia e anche i giochi del tavoliere e dei dadi e per di più la scrittura. Re di tutta la contrada era allora Thamus, che abitava pure la grande città dell'alto Egitto, a cui gli Elleni danno il nome di Tebe egizia, e al dio quello di Ammon[86]. Theuth venne a trovare costui, gli mostrò le arti e disse che conveniva farne dono agli altri Egiziani. Il sovrano s'informò dell'utilità di ciascuna arte, e mentre l'altro gliene faceva l'esposizione, egli approvava ciò che gli pareva ben detto e riprovava ciò che non gli pareva tale. Così Thamus fece a Theuth, per quel che si narra, pro e contro ciascun'arte molte osservazioni che sarebbe troppo lungo ripetere. Ma quando si venne alla scrittura: « Questa scienza, o re », disse Theuth, « renderà gli Egiziani più sapienti e più atti a ricordare, perché questo trovato è un rimedio giovevole e alla memoria e alla dottrina ». E il re disse: « O artificiosissimo Theuth, altri è abile a generare le arti, altri a giudicare qual vantaggio o qual danno può derivarne a chi sarà per servirsene. Ed ora tu, come padre delle lettere, nella tua benevolenza per loro hai affermato il contrario di ciò che possono. Esse infatti, col dispensare dall'esercizio della memoria, produrranno l'oblio nell'anima di coloro che le abbiano apprese, come quelli che, confidando nella scrittura, ricorderanno per via di questi segni esteriori, non da sé, per un loro sforzo interiore. Tu dunque hai trovato un rimedio giovevole non già alla memoria, ma alla reminiscenza. E d'altro lato tu offri ai discenti l'apparenza, non la verità della sapienza, perché quando essi, mercé tua, avranno letto tante cose senz'alcun insegnamento, si crederanno in possesso di molte cognizioni, pure avendo un gran fondo d'ignoranza, e saranno insopportabili nei rapporti sociali, perché possederanno non la sapienza, ma la presunzione della sapienza ».

Fe. Socrate, per te è facile comporre dei discorsi egiziani e di qualunque paese, ove ti piaccia.

So. Amico mio, i sacerdoti del tempio di Zeus a Dodona[87] assicurano che le più antiche profezie sono venute da una quercia. A quegli uomini d'allora, che non erano sapienti come voi altri giovani, bastava nella semplicità loro d'ascoltare una quercia o una pietra, a patto che la quercia o la pietra dicesse la verità. Ma per te forse ha una grande importanza il nome e la patria di chi parla, perché non esamini soltanto se ciò che si dice è vero o no.

Fe. Hai ragione di punzecchiarmi, e mi pare che su questo punto delle lettere le cose stieno come diceva il Tebano.

LX. *So.* E però chi pensa d'affidare l'arte ad uno scritto, e chi a sua volta vi attinge nella lusinga di apprendere qualcosa di chiaro e di solido, è, se non m'inganno, d'una ingenuità senza pari e ignora l'oracolo di Ammon, perché stima che dei discorsi scritti sieno qualche cosa più che un mezzo per rammentare a chi già sa gli argomenti trattati nei libri.

Fe. Giustissimo.

So. Giacché, caro Fedro, la scrittura — e in ciò somiglia davvero alla pittura — presenta questo difetto: che i prodotti della pittura ci stanno dinanzi come esseri viventi, ma se li interroghi serbano un dignitoso silenzio. Così pure i discorsi. Tu sei disposto a credere che essi parlino come esseri pensanti; ma ove tu rivolga loro qualche domanda, volen-

do imparare, non ti rispondono che una sola cosa, e sempre la stessa. E una volta scritto, ogni discorso corre dappertutto allo stesso modo, così per le mani di quelli che lo intendono, come di quelli che non vi s'interessano punto, né sa a chi debba parlare e con chi tacere. E maltrattato ed ingiustamente vilipeso, ha sempre bisogno del padre che lo aiuti, perché non è in grado di difendersi e d'aiutarsi da sé.

Fe. Anche in questo hai perfettamente ragione.

So. Ma vogliamo noi considerare un altro discorso, fratello germano di questo, e come esso nasca e di quanto sia migliore e più potente?

Fe. E quale è mai codesto, e come dici che nasca?

So. Quello che, scritto con la scienza nell'animo del discente, può difender se stesso e sa parlare e tacere a proposito.

Fe. Tu alludi al discorso vivo e animato di chi sa, e del quale il discorso scritto può dirsi a ragione un'immagine.

LXI. *So.* Precisamente. E dimmi: un agricoltore assennato, se avesse dei semi che gli stanno a cuore e che desidera di veder fruttificare, si prenderebbe egli il gusto di piantarli d'estate seriamente nei giardini di Adonide[88] per vederli divenuti delle belle piante in otto giorni, o farebbe ciò per ischerzo e in occasione d'una festa, ammesso pure che lo faccia? E quelli dei quali s'occupa sul serio, non li seminerebbe piuttosto con tutte le regole dell'agricoltura in un terreno adatto, contento di vederli germogliare non prima di otto mesi?

Fe. Senza dubbio, Socrate, degli uni si occuperebbe sul serio, con gli altri si procurerebbe, come dicevi, uno svago.

So. Ebbene, chi ha cognizione del giusto, del bello, del bene possiamo credere che nell'uso dei propri semi mostrerà minor senno di un agricoltore?

Fe. No, di certo.

So. E però sul serio egli non li scriverà nell'acqua[89], in un'acqua nera, seminandoli per mezzo d'una cannuccia e di parole inette a difender se stesse per via di ragioni, inette per di più a insegnare pienamente il vero.

Fe. Per me, non lo credo.

So. No, certo. Egli seminerà, ritengo, nei giardini delle lettere e scriverà, dato che scriva, a titolo di svago e accumulando un tesoro di ricordi così per sé, quando sarà colto da l'obliviosa vecchiezza, come per chiunque vorrà seguire le sue orme, e gioirà vedendo spuntare le tenere pianticelle. E mentre altri si compiacciono d'altri passatempi e si confortano con banchetti e altri piaceri simili; egli, m'immagino, in quella vece, passerà i suoi giorni negli svaghi ai quali ho accennato.

Fe. Ed è veramente, Socrate, uno svago assai nobile, in confronto all'altro che non val nulla, quello di chi può crearsi un passatempo coi propri discorsi, favoleggiando della giustizia e delle altre cose a cui alludi.

So. Sì, sì, mio caro Fedro. Ma assai più nobile è, secondo me, occuparsene seriamente, e mettendo a profitto la dialettica, impadronirsi d'un'anima idonea e piantarvi e seminarvi, con la scienza, dei discorsi capaci di difendere se medesimi e chi li ha piantati, e non sterili, ma fecondi, per cui alcuni germogliando in taluni ingegni, altri in altri, rendano immortale questa semenza, e assicurino a chi la possegga quella maggior felicità che è compatibile in un uomo.

Fe. Oh, questo è davvero ben più nobile!

LXII. *So.* E ora, Fedro, possiamo pronunziare un giudizio su quel primo punto, dal momento che siamo d'accordo su questi altri.

Fe. Ed era?

So. Quello che volevamo chiarire e che ci ha condotti sin qui: il desiderio, cioè, d'indagare qual fondamento avesse il rimprovero mosso a Lisia, e anche quali discorsi dovessero dirsi scritti con arte e quali senza. E a me sembra che ora debba essere abbastanza chiaro ciò che è artistico e ciò che non è.

Fe. Sembra a me pure, ma rammentamelo ancora una volta.

So. Prima di conoscere la vera natura di ciascuna cosa, di cui si voglia parlare o scrivere, ed essere in grado di definirla nella sua totalità e, definitala, sa-

perla daccapo distinguere nelle sue specie sino agli elementi indivisibili; prima d'avere per questa medesima via penetrato la natura dell'anima e, trovando la forma di discorso conveniente a ciascuna natura, adattato e disposto il proprio discorso così da offrire a un'anima complessa ragionamenti complessi e perfettamente armonizzati, e ad un'anima semplice ragionamenti semplici; prima di ciò, ripeto, non sarà possibile trattare convenientemente, per quanto ad uomo è consentito, l'arte della parola, né per insegnare né per persuadere, come ce lo ha dimostrato la nostra indagine precedente.

Fe. Senza dubbio, a noi almeno è parso per l'appunto così.

LXIII. *So.* Quanto poi all'esser bello o brutto il dire e scriver discorsi, e come, dato il caso, s'incorra, a ragione o a torto, nel biasimo, non è anche evidente dopo quel che s'è detto poc'anzi?

Fe. Cioè?

So. Che se Lisia o chiunque altro ha mai scritto o scriverà, privatamente o pubblicamente proponendo delle leggi, vale a dire componendo un discorso politico, nella convinzione che ci sia in esso una grande solidità ed evidenza, chi così scrive meriterà biasimo, se ne convenga o no. Perché il non conoscere nemmeno per sogno quel ch'è giusto o ingiusto, male o bene, non può non esser davvero vergognoso, quand'anche tutto un popolo gliene dia lode.

Fe. Non può essere altrimenti.

So. Ma chi pensi che, in un discorso scritto su qualsiasi argomento, c'è sempre di necessità un buon fondo di scherzo, e che non è stato mai scritto o pronunziato, né in versi né in prosa, alcun discorso degno d'esser preso molto sul serio, come quelle recitazioni che senza discernimento e senza dottrina sono imbastite col solo scopo di persuadere; ma che i migliori discorsi scritti non sono in realtà che un mezzo di reminiscenza per coloro i quali già sanno, e che invece soltanto ne' discorsi pieni d'insegnamenti e detti per ammaestrare e realmente scritti nell'anima intorno alla giustizia, alla bellezza e al bene c'è chiarezza, perfezione e serietà d'intenti, e che consideri siffatti discorsi come suoi figli legittimi, in primo luogo quello che, trovato da lui, è in lui, posto che ve ne sia qualcuno, e poi quelli che, figliuoli e fratelli di questo, insieme per avventura germogliarono in modo egualmente degno in altre anime, e ripudi tutti gli altri; costui potrà ben essere, mio caro Fedro, un uomo quale e tu ed io ci augureremmo di divenire.

Fe. Oh! certo per me desidero e mi auguro quel che tu dici.

LXIV. *So.* Facciamo dunque conto d'aver cicalato abbastanza sull'arte della parola; e tu va' a dire a Lisia che noi, discesi nella fonte delle Ninfe e nell'asilo delle Muse, vi abbiamo udito certi ragionamenti, che ci hanno raccomandato di dire a Lisia e a chiunque altro componga dei discorsi, nonché ad Omero e a tutti coloro che facciano della poesia, accompagnata o no dal canto, come da ultimo a Solone e a chi sotto nome di leggi abbia scritto dei discorsi di genere politico, che se li ha composti nella coscienza di possedere la verità e di poterla difendere, ove si trovasse a render conto di ciò che ha scritto, e mostrare che quanto ha scritto vale assai meno di quanto può aggiungere col vivo della voce, non merita punto un nome desunto da quegli scritti, ma bisogna dargliene un altro che risponda alla serietà dei suoi studi.

Fe. E qual nome proponi di dargli?

So. Quello di s a p i e n t e, Fedro mio, mi par troppo, e conveniente solo ad un dio, ma quello di f i l o s o f o [di amante, cioè, della sapienza], o qualche altro simile, è forse più adatto e più in armonia col suo carattere.

Fe. E non gli starebbe male, credo.

So. Ma chi non ha in sé nulla di meglio, oltre quello che ha accozzato o scritto dopo un lungo e faticoso rimaneggiamento d'aggiunte e di soppressioni, non lo chiamerai tu giustamente p o e t a o s c r i t t o r e d i d i s c o r s i o f a c i t o r e d i l e g g i?

Fe. E come no?

So. Ebbene, va' a dir questo al tuo amico.

Fe. E tu poi? Come ti regolerai? Perché non bisogna dimenticare nemmeno l'amico tuo.

So. Di chi intendi?

Fe. Del bell'Isocrate[90]. Che gli dirai? E che penseremo di lui?

So. Isocrate, Fedro mio, è ancora giovane; tuttavia mi piace di dirti ciò che presagisco di lui.

Fe. Ed è?

So. Che egli, secondo me, ha troppo ingegno per esser paragonato a Lisia e ai discorsi di costui, ed è per giunta d'una tempra d'animo più generosa; sicché non mi sorprenderebbe se, col passare degli anni, nel genere di discorsi ai quali s'è dedicato, egli dovesse lasciarsi indietro come dei bambini, e più ancora, gli scrittori che lo hanno preceduto, e se, non sodisfatto di ciò e spinto da un impulso più divino, s'elevasse a cose anche maggiori giacché, caro mio, nell'intelletto di quel giovane, c'è qualcosa di naturalmente filosofico. Ecco ciò ch'io riferirò in nome di queste divinità al mio amato, a Isocrate, e tu di' quelle altre cose al tuo, a Lisia.

Fe. Sarà fatto. Ed ora andiamo via, dacché anche il caldo va divenendo più sopportabile.

So. Ma prima d'avviarci non dobbiamo rivolgere una preghiera a questi dei?

Fe. E come no?

So. O caro Pan, e voi altre divinità di questo luogo, datemi la bellezza interiore dell'anima, e quanto all'esterno che esso s'accordi con ciò che è nel mio interno; fate che il sapiente mi sembri ricco, e concedetemi quel tanto di oro che solo un uomo temperato può portar seco e mettere a profitto. C'è altro da chiedere, Fedro? Per me basta.

Fe. Codesti sono anche i miei voti, giacché tra amici tutto è comune[91].

So. Ed ora andiamocene.

ALCIBIADE

ARGOMENTO

Scopo del dialogo è determinare il valore del precetto delfico « Conosci te stesso », considerato come base d'ogni perfezione e d'ogni scienza, e in particolare della scienza politica. Ma di questo precetto capitale nell'insegnamento socratico non si tratta che nell'ultima parte, dopo una lunga discussione, diretta soprattutto a reprimere la prosunzione del giovane Alcibiade e a porre in rilievo l'impreparazione di lui nel momento stesso in cui s'accingeva ad entrare nella vita pubblica.

Socrate ha seguìto lungamente e amorosamente Alcibiade, ne ha studiato l'indole e le aspirazioni, ne conosce le virtù e i difetti, ma non gli ha mai rivolto la parola, perché un ostacolo divino glielo impediva. Ora finalmente l'ostacolo è rimosso. Socrate può parlargli, perché Alcibiade è in età di comprenderlo. Il maestro sa che Alcibiade è dominato da un'ambizione enorme, che aspira a divenire arbitro delle sorti della Grecia e del mondo, e che conta per questo così sulle sue doti naturali come sugli appoggi che gli vengono dalla sua alta posizione sociale, nonché dalla sua parentela con Pericle. Ebbene tutto ciò non basta. Perché egli raggiunga la mèta a cui tende, gli occorre l'aiuto di Socrate, e quest'aiuto Alcibiade potrà procurarselo, a patto però che non disdegni i suggerimenti e gli avvertimenti di lui (I-II).

Alcibiade, dopo una certa sorpresa di fronte alle parole di Socrate, si dichiara pronto a prestargli orecchio, e Socrate gli dice: Tu ti presenterai ben presto al popolo d'Atene per consigliarlo, e certo nella fiducia di consigliarlo nel miglior modo possibile. Ma consigliare importa sapere, e noi non possiamo sapere se non ciò che abbiamo imparato da altri o trovato da noi. Ora io so quello che hai imparato: le lettere, la musica, la ginnastica. Ma questi non sono argomenti di cui si discuta nell'assemblea. E d'altronde, ove si discuta d'argomenti tecnici, il popolo preferirà di sentire il parere delle persone dell'arte senza tener conto né della bellezza né della nobiltà né delle ricchezze. Quali sono dunque gli argomenti sui quali ti proponi d'interloquire? Gli alti interessi dello Stato — risponde Alcibiade — quelli, per esempio, che si riferiscono alla guerra e alla pace. — Sta bene — replica Socrate. — Ma la guerra e la pace bisogna consigliarla e farla su fondamenti che sieno o sembrino giusti; e però è necessario sapere in che consista la giustizia. Lo sai tu e l'hai trovato da te o appreso da altri? E in questo caso da chi? — Alcibiade ammette di non averlo imparato da altri; dovrebbe dunque averlo trovato da sé. Ma ciò presuppone che ci fosse un tempo nel quale egli avesse avuto la coscienza di non saperlo. Ma quando? Socrate ricorda che Alcibiade fin da bambino, giocando coi suoi coetanei, insorgeva allorché credeva che gli si facesse qualche torto, e s'appellava al giusto e all'ingiusto come a cosa che conoscesse benissimo. Se quindi queste cose le sapeva fin d'allora, è impossibile che si fosse studiato di trovarle da sé; non s'indaga quel che si crede di sapere, giacché la convinzione della propria ignoranza è la prima condizione, indispensabile

perché uno desideri d'istruirsi. Ma Alcibiade osserva: E non potrei averle imparate dal popolo, come dal popolo ho imparato la lingua? No — risponde Socrate — perché se il popolo non esita sul significato superficiale e, per così dire, esterno di ciascuna parola e non dissente su questo, ignora invece il valore e il contenuto di certe idee generali, come, per esempio, della giustizia, tanto che appunto perciò tra gl'individui e tra gli Stati nascono litigi e contese (III-IX).

Battuto su questo punto, Alcibiade spera di rifarsene spostando la discussione dalla giustizia all'utilità. Il popolo — egli dice — non discute quasi mai di ciò che è giusto, ma di ciò che è utile. Ora il giusto collima così poco con l'utile, che spesso quel che è utile non è giusto, e quel che è giusto non è utile. Ma Socrate dapprima gli dimostra che egli, come ignora che cosa è giusto, così parimenti ignora che cosa è utile, e poi si studia di provargli che l'utile non può disgiungersi dal giusto. E glielo prova a questo modo: Ciò che è giusto — egli osserva — è bello e ciò che è bello è anche buono; e se talvolta ci pare che una medesima azione sia buona, cioè utile, e cattiva, cioè dannosa, questo avviene perché non distinguiamo in essa abbastanza i diversi aspetti o momenti. Così, per esempio, il soccorrere gli amici in battaglia, se può talvolta essere seguìto da ferite o da morte, che son certo dei mali, non cessa per questo d'esser bello, buono ed utile, perché è prova di coraggio, come riconosce Alcibiade, e il coraggio è per se stesso tal cosa da meritare d'esser preferito perfino alla vita. E Socrate aggiunge un'altra dimostrazione che è in fondo piuttosto un gioco di parole. Profittando che in greco εὖ πράττειν significa ad un tempo « operar bene » e « trovarsi bene », « cioè vivere felicemente », Socrate ragiona così: Chi opera bellamente opera bene e però si trova bene, e chi si trova bene è felice; sicché anche per questa via il giusto, identificandosi col bello e col buono, s'identifica con l'utile. E poiché Alcibiade di fronte a questo discorso, rimane perplesso e non sa che rispondere, Socrate lo sforza a convenire che questa sua perplessità deriva da ignoranza, anzi dalla peggiore delle ignoranze, che è quella appunto di chi ignora d'ignorare (X-XIV).

E sia — dice Alcibiade — ma se io sono ignorante, non sono meno ignoranti di me i miei emuli ateniesi. Pericle stesso — lo aveva notato anche Socrate — non merita nome di saggio, perché non è stato in grado d'ammaestrare altri nell'arte di governare. — Codesta obiezione — replica Socrate — è indegna della tua indole e del tuo ingegno. Tu non devi mirare a misurarti con questi miserabili demagoghi ateniesi che ti troverai di fronte. I tuoi avversari sono fuori d'Atene; sono i re di Sparta e il re di Persia, che, per nascita, per educazione, per potenza sono ben più in alto di te. Orbene tu non potrai contendere con costoro, non potrai realizzare i tuoi propositi ambiziosi, se non sforzandoti di divenire quanto migliore è possibile con lo studio, col sapere, con la conoscenza di te stesso (XV-XVIII).

Alcibiade riconosce che Socrate ha ragione, sente anch'egli d'essere animato da questo desiderio e chiede che il filosofo gliene mostri il modo. Socrate non lo sa, ha anzi egli stesso bisogno d'impararlo; rispetto ad Alcibiade egli non ha che un unico vantaggio: quello d'essere sotto la guida d'un tutore migliore di Pericle, sotto la guida d'un dio, ed è per ispirazione divina che, parlandogli ora per la prima volta, gli dichiara che egli non può raggiungere il proprio intento senza il suo aiuto. Se dunque Alcibiade desidera di divenire ottimo, è bene che chiarisca in che cosa desideri di divenirlo. — Nell'arte in cui eccellono i buoni, in quella di governare uno Stato. — E in che consiste quest'arte? — Nel dare dei buoni consigli. — Ma il dare dei buoni consigli — obietta Socrate — non è condizione indispensabile unicamente a quest'arte; è necessario indicare il fine che ha di mira chi per via di buoni consigli si propone di governare una città. — Il fine — dice Alcibiade — è la salvezza e la prosperità dello Stato. — E che cosa si richiede perciò? — L'amicizia e la concordia tra' cittadini. — E in che modo si

può ottenere quest'amicizia e questa concordia? — Se ciascuno attenda ai propri affari. — Ma anche questa risposta non sodisfa Socrate, il quale con una serie di esempi abilmente scelti per mettere in contradizione il suo inesperto interlocutore, gli dimostra che, ove ciascuno attenda ai propri affari, la conseguenza che ne seguirà, sarà piuttosto la disunione che l'accordo tra' cittadini. E il risultato di tutta questa discussione è che Alcibiade deve ancora apprendere molto, prima di potersi considerare in grado di governare una città (XIX-XXII).

Senonché per fortuna egli è ancora giovane ed in tempo di prender cura di sé, e per farlo convenientemente, bisogna innanzi tutto conoscer se stesso. Ma è poi agevole questo? Ed era forse un dappoco colui che, nel tempio di Delfi scrisse un tale precetto come un saluto e un'esortazione a tutti quelli che ci convenivano? Certo per conoscere l'uomo come principio individuale bisognerebbe cominciare dall'investigare l'essenza delle cose di cui l'uomo non è che una emanazione. Tuttavia, anche restringendosi ad una più modesta ricerca, si deve concludere che l'uomo non è corpo, né l'insieme d'anima e di corpo, ma puramente anima; e chi vuol prendere cura di sé e obbedire al precetto delfico, deve prender cura dell'anima e conoscere che cosa essa è. Ma come riuscirvi? Se, per esempio, il dio invece di consigliarci: Conosci te stesso, rivolgendosi al nostro occhio gli dicesse: Rimira te stesso, non gli suggerirebbe forse di rimirarsi in qualche cosa in cui l'occhio, come in uno specchio, potesse vedersi? Ora, come l'occhio può conoscer se stesso mirandosi in un altro occhio, e precisamente in quel punto in cui risiede la virtù del vedere, cioè nella pupilla, così l'uomo, che è anima, può conoscer se stesso mirandosi nell'anima, e precisamente in quella parte più nobile e divina, dove ha sede la ragione e la saggezza. Sicché, guardando in essa, noi vediamo Dio e la saggezza, e possiamo conoscere noi stessi nel miglior modo possibile. E questa è saggezza, sicché colui che non conosca se stesso non sarà né saggio né prudente, ignorerà le cose proprie e le altrui, non potrà esser guida degli altri, e privo di virtù non sarà che un infelice (XXIII-XXIX).

L'uomo di Stato dunque deve innanzi tutto studiarsi d'esser virtuoso, vale a dire d'esser giusto e saggio, perché non le ricchezze, non le forze militari, non l'ampiezza del territorio e il numero degli abitanti fanno la grandezza d'una città, ma la virtù dei governanti e dei cittadini. E questa virtù, che non si può comunicare ad altri da chi non la possiede, si consegue soltanto mirando in quel certo che di splendido e di divino a cui s'accennava. Ma chi ripudia Dio e cammina nelle tenebre è uno schiavo, e per lui varrà assai meglio obbedire che comandare. Alcibiade riconosce la verità delle parole di Socrate, e promette da quel momento di seguirne i consigli. — Così fosse! — conclude il maestro. — Ma, pur non diffidando del tuo carattere, io temo che la forza degli esempi, che ti offre Atene, non finisca per prevalere su te e su me (XXX-XXXI).

La scelta d'Alcibiade come interlocutore di Socrate era facilmente suggerita a Platone così dalla natura dell'argomento come dai giudizi, tutt'altro che favorevoli, diffusi nel pubblico sulle relazioni tra il filosofo e il suo giovane amico. Socrate non amava la democrazia — i suoi avversari lo sospettavano di laconismo — soprattutto non poteva amare quella forma di democrazia ignorante, audace e scapigliata che, succeduta al saggio e temperato reggimento di Pericle, aveva condotto Atene alla rovina; e quantunque Alcibiade, per le sue mirabili doti, non fosse da confondersi coi demagoghi del tipo di Cleone e di Iperbolo, non è men vero che egli, divenuto negli ultimi anni della guerra del Peloponneso l'uomo politico più rappresentativo d'Atene, con la sua sfrenata ambizione, con la sua temerità, con la sua doppiezza e con la sua mancanza di senso morale, aveva contribuito non poco ai disastri della patria. Se i suoi rapporti d'amicizia con Socrate nella vita privata non erano immuni da sospetti, delle sue colpe come uomo di Stato una larga corrente dell'opinione pubblica ateniese faceva risalire la responsabilità a

gl'insegnamenti del filosofo. Ora è ovvio che gli scolari di Socrate che più amavano il maestro, Platone e Senofonte — accenno a quelli di cui sopravvivono le opere — non potevano rimanere indifferenti di fronte a simili voci. Alle accuse che colpivano i legami affettuosi di Socrate con Alcibiade Platone risponderà nel *Convito*; a quelle concernenti la responsabilità del filosofo nella condotta politica del suo scolare, Platone risponde in questo dialogo, nel quale la virtù, raggiungibile soltanto con la piena conoscenza di se stesso, è posta a base tanto della morale individuale come di quella pubblica.

Dal punto di vista filosofico il dialogo si rivela un lavoro giovanile. Per quanto non sia da disconoscere che in taluni punti — per esempio, nella concezione d'una forma di Stato perfetta e nel tentativo di determinare il modo col quale l'anima possa meglio conoscer se stessa — lo scolare mostri d'aver già superato il pensiero del maestro, pure nel complesso è evidente che Platone è tuttora sotto l'influenza di Socrate. Come i numerosi esempi, cavati dai mestieri più comuni, richiamano un tratto ben noto dell'insegnamento socratico, così il valore attribuito al sapere, l'importanza capitale assegnata al precetto delfico, il riconoscimento della propria ignoranza come base d'ogni progresso intellettuale e morale, l'equivalenza dell'utile col bello, col buono e col giusto sono princìpi schiettamente socratici.

Alla medesima conclusione ci conduce l'esame artistico dell'opera. Di Socrate è messa in luce quella speciale attitudine che egli si compiaceva di attribuirsi come ereditata dalla madre levatrice, di aiutare, cioè, gli altri a partorire, com'egli diceva, il vero, sebbene per proprio conto non sapesse se non soltanto di non saper nulla. Le risposte, che egli abilmente riesce a cavar di bocca al suo interlocutore, sono, in modo caratteristico, presentate come idee esclusivamente proprie di quest'ultimo. Notevole e non privo d'una punta di sarcasmo è il giudizio che, secondo Socrate, Lacedemoni e Persiani — la cui educazione è intenzionalmente esaltata oltre il giusto — dovevano portare sull'orgoglioso contegno d'Alcibiade e in genere degli Ateniesi del suo tempo.

L'indole d'Alcibiade, che qui dall'inizio non si rivela quell'appassionato ammiratore del maestro, che vediamo soprattutto nel *Convito,* è ritratta nelle parole di Socrate quale in realtà era. Ma la parte che il giovane rappresenta nel corso del dialogo non risponde alle premesse, non dà luogo ad un vero contrasto drammatico e si restringe a quella d'uno scolare troppo remissivo e in qualche caso anche troppo scarsamente acuto di fronte alle domande e alle obiezioni di Socrate. Che un carattere come quello di Alcibiade, pur tenuto conto della sua giovinezza e dell'ascendente che Socrate esercitava su tutti, potesse rassegnarsi a una parte così modesta e scialba, non pare verosimile.

Per queste ed altre considerazioni, a cui non è qui il luogo d'accennare, alcuni dotti hanno voluto negare a Platone la paternità del dialogo. Ma questo giudizio che contrasta con l'opinione di antichi commentatori, alcuni dei quali anzi vedevano in questo dialogo una introduzione indispensabile allo studio della filosofia platonica, non è accolto dalla maggior parte degl'interpreti, che nelle parecchie innegabili manchevolezze dell'opera propendono a riconoscere la prova d'un'arte ancora immatura, e ritengono perciò che il dialogo, che si suppone avvenuto verso il 431, difficilmente possa essere stato scritto dopo l'anno 404 a. C.

SOCRATE, ALCIBIADE.

I. *So.* O figliuolo di Clinia, credo che ti meraviglierai, perché io che fui il tuo primo amante, io solo, dopo che gli altri t'hanno abbandonato, non mi sia distaccato da te; e mentre gli altri ti seccavano coi loro discorsi, io per tanti anni non t'abbia rivolto nemmeno la parola. E questo non avvenne per una cagione umana, ma per un impedimento divino, della cui forza meglio ti renderai conto in seguito. Ora che l'ostacolo è cessato, io vengo a te nella fiducia che anche in avvenire esso non mi tratterrà più. Però durante questo tempo ho seguìto il tuo contegno verso i tuoi amanti, ed ecco ciò che ho notato. I tuoi amanti eran molti ed orgogliosi; eppure non ce ne fu uno che non si fosse allontanato da te, respinto dal tuo orgoglio. Ebbene, di codesto tuo disdegno per loro, io voglio dirtene la causa. Tu affermi di non aver bisogno di nessuno in nessuna cosa, giacché le tue doti, a cominciare dal corpo per finire all'animo, sono a parer tuo così grandi che non ti manca assolutamente nulla. In primo luogo tu credi d'essere il più bello e il più prestante della persona — e quanto a ciò è chiaro che non t'inganni — e poi d'appartenere alla più vigorosa stirpe d'Atene, la maggiore tra le città greche, e d'avere qui per parte di padre, amici e congiunti numerosissimi e oltremodo potenti, che sono ai tuoi ordini in qualunque caso, e per parte di madre altri non men potenti e numerosi [1]. Infine, ben più che in tutti questi vantaggi, tu confidi nel potere che ti conferisce Pericle di Santippo, che tuo padre lasciò come tutore a te e a tuo fratello; e Pericle è tale da potere ciò che vuole non solo in questa nostra città, ma in tutta l'Ellade e in molte tra le grandi nazioni barbare. Tu sei per giunta ricco; ma questo è ciò di cui mi pare ti vanti il meno possibile. Orgoglioso di tanti pregi tu hai sopraffatto i tuoi amanti che, riconoscendosi da meno, si son lasciati soverchiare da te; né ciò t'è sfuggito. E però son certo che ti meravigli e chiedi a te stesso, perché mai io non abbia rinunziato al mio amore e con quale speranza io persista dal momento che gli altri hanno disertato il campo.

II. *Al.* Forse, Socrate, tu ignori d'avermi prevenuto soltanto di poco. Avevo difatti in animo d'avvicinarmiti per il primo e chiederti appunto questo: perché mai e con quale speranza tu m'importunassi, seguendomi così premurosamente dovunque. Perché in verità mi sorprende codesta tua condotta verso di me, e mi piacerebbe di saperne il motivo.

So. M'udrai dunque, spero, volentieri, se, come dici, desideri di sapere che cosa io abbia in mente, e potrò parlarti come a persona disposta ad udirmi.

Al. Certamente; parla pure.

So. Bada però che non ci sarebbe nulla di strano, se stentassi tanto a finire, quanto ho stentato a cominciare.

Al. Parla pure, caro mio, ché t'ascolterò.

So. Sta bene, parlerò; e per quanto sia difficile ad un amante d'avvicinarsi ad un uomo, che non si lascia vincere dagli amanti, tuttavia devo trovare il coraggio d'esporti il mio pensiero. Io, Alcibiade, se t'avessi visto sodisfatto di

quei vantaggi, che or ora enumeravo, e disposto a contentarti di essi per tutta la vita, avrei, penso, da gran tempo rinunziato al mio amore. Ma io ora ti costringerò a convenire che le tue aspirazioni sono ben altre; e da ciò t'avvedrai che non ho mai cessato di studiare il tuo animo. Io credo infatti che se un dio ti dicesse: « Alcibiade, vuoi tu vivere godendo di quei vantaggi, dei quali ora godi, o morire immediatamente, se non potrai conseguirne di maggiori? », io credo che tu preferiresti di morire. Ma di quale speranza tu ora viva, te lo dirò io. Tu pensi che non appena prenderai la parola dinanzi agli Ateniesi — e conti di farlo tra giorni — non appena dunque ti presenterai loro, tu li convincerai d'esser degno d'onore più di Pericle e di tutti quelli che sieno per l'innanzi vissuti; e come li avrai convinti di ciò, diverrai il più potente in questa città, e divenuto il più potente tra noi, sarai tale anche nel resto dell'Ellade, e non solo nell'Ellade, ma anche tra quei barbari, che abitano il nostro continente. E se daccapo quel medesimo dio ti dicesse che tu devi, sì, dominare qui in Europa, ma non ti sarà consentito di passare in Asia e far pesare la tua volontà nelle faccende di quei paesi, tu, credo, non t'accheteresti nemmeno a ciò, se non potessi riempire del tuo nome e della tua potenza, per così dire, tutto il mondo. Io ritengo che, all'infuori di Ciro e di Serse, non ci sia uomo che a parer tuo meriti d'esser ricordato. E che tu nutra questa speranza, non lo suppongo, lo so. Ma tu, sapendo ch'io dico la verità, potrai chiedermi: « Ebbene, che ha che fare codesto col tuo discorso [con cui asserivi di volermi spiegare perché non t'eri allontanato da me]? ». Te lo dirò subito, caro figliuolo di Clinia e di Dinomache. Tu non puoi mandare ad effetto tutti codesti tuoi disegni senza di me, tanto è il potere ch'io presumo d'avere sulle cose tue e sulla tua persona; e perciò appunto ritengo che il dio per gran tempo non m'abbia lasciato parlare con te, e attendevo il momento che egli me lo permettesse. Giacché, come tu nutri speranza di mostrare alla città che sei prezioso per lei, e mostrandoti tale, poter fare immediatamente tutto quello che vuoi, così anch'io spero d'avere un potere illimitato sulla tua persona, quando t'avrò dimostrato ch'io son prezioso per te, e che non c'è né tutore né congiunto né altri che valga a darti quella potenza, a cui aspiri, all'infuori di me, con l'aiuto del dio, s'intende. Quando eri ancor troppo giovane e prima d'aver l'animo pieno di codeste così grandi speranze, il dio, credo, non mi permetteva di parlarti, affinché le mie parole non rimanessero senza frutto. Ora me lo ha concesso, perché ora tu sei in grado d'ascoltarmi.

III. *Al.* Ora, Socrate, dacché hai cominciato a parlare, tu mi riesci più strano di quando mi seguivi in silenzio; e sì che anche allora mi parevi stranissimo. Ch'io abbia o no codeste aspirazioni, tu, mi pare, ti sei fatta la tua opinione, e seppure io lo negassi, non riuscirei di certo a persuaderti. Dunque lasciamo andare. Ma s'io nutro davvero codesti disegni, com'è che per mezzo tuo potrò mandarli ad effetto, e senza te, no? Puoi dirmelo?

So. Mi chiedi forse s'io sono al caso di farti un lungo discorso, come quelli che sei uso ad udire? [2]. Non è questa la mia abitudine. Ma potrò, se non erro, dimostrarti che è così, per poco che tu voglia prestarti a rendermi un piccolo favore.

Al. Se quel che mi chiedi non è difficile, mi presterò volentieri.

So. E ti par difficile di rispondere a qualche domanda?

Al. No davvero.

So. Dunque rispondi.

Al. Domanda.

So. Domanderò, s'intende, come se tu avessi quei disegni ch'io ti attribuisco?

Al. Sia pure, se ti piace, affinché io sappia che cosa vuoi dirmi.

So. Dunque, tu pensi, come affermo, di presentarti ben presto agli Ateniesi per dar loro dei consigli. Orbene, se al momento di salire sulla tribuna io ti chiedessi: « Alcibiade, su che cosa gli Ateniesi si propongono di deliberare, perché tu sorga a dar loro dei consigli?

non forse su ciò che tu sai meglio di loro? », che cosa risponderesti?

Al. Risponderei: su ciò che so meglio di loro.

So. Di ciò dunque che sai, tu sei un buon consigliere.

Al. E come no?

So. E non è forse vero che tu sai soltanto ciò che hai appreso da altri o trovato da te stesso?

Al. E come potrei saper altro?

So. Ed è possibile che tu apprendessi da altri o trovassi da te senza volere né apprendere né ricercare?

Al. Impossibile.

So. E che? Hai tu mai voluto ricercare o imparare quel che credevi di sapere?

Al. No certo.

So. E però quel che ora ti trovi di sapere c'era un tempo che non credevi di saperlo?

Al. Per forza.

So. Ecco, le cose che hai imparate, le so a un dipresso anch'io, e se qualche cosa mi sfugge, correggimi. Tu devi aver imparato, se ben ricordo, a leggere e scrivere, a suonar la cetra, a lottare; quanto al flauto, non hai voluto imparlo[3]. E queste son le cose che sai, eccettoché tu non ne abbia imparate altre a mia insaputa. Ma avresti dovuto, credo, impararle senza uscir di casa né di giorno né di notte.

Al. Ma no, non sono andato a scuola d'altri maestri.

IV. *So.* Ebbene, è forse quando gli Ateniesi deliberano intorno alle lettere, come s'abbiano a scrivere correttamente, che ti presenterai per dar loro il tuo parere?

Al. Oh! no, per Zeus.

So. O quando deliberano sul modo di suonare la lira?

Al. Neppure.

So. Né certo gli Ateniesi han l'abitudine di deliberare nell'assemblea sugli esercizi della palestra.

Al. No difatti.

So. Ma, insomma, quando deliberano su che cosa? giacché non sarà nemmeno quando deliberano sul modo di costruire una casa.

Al. Nemmeno.

So. Perché su questo un architetto potrà dare un consiglio migliore del tuo.

Al. Senza dubbio.

So. Né quando deliberano sull'arte della divinazione?

Al. Neppure.

So. Perché su questo un indovino la sa più lunga di te.

Al. Certo.

So. Sia pure piccolo o grande, bello o brutto, nobile od oscuro.

Al. Come no?

So. Giacché in qualsiasi campo il consigliare è di chi sa, non di chi è ricco.

Al. E come no?

So. E così, sia povero o ricco chi consiglia, per gli Ateniesi sarà affatto indifferente, quando si propongano di deliberare della salute pubblica; ma vorranno che il consigliere sia un medico.

Al. Naturalmente.

So. Ma dunque di che cosa devono deliberare, perché tu creda giunto il momento di levarti e dare i tuoi consigli?

Al. Quando deliberano delle proprie cose, Socrate.

So. Ah! quando deliberano della costruzione delle navi, quali navi debbano costruirsi?

Al. Ma no, Socrate.

So. Perché tu non sai costruir delle navi. È questa la ragione o un'altra?

Al. Proprio questa.

So. Ma allora, secondo te, quando deliberano su quali delle cose loro?

Al. Quando, Socrate, si tratta o della guerra o della pace o di qualche altro interesse pubblico.

So. Vuoi dire quando deliberano con chi si debba far pace e con chi guerra e in che modo?

Al. Sì.

So. E non si deve forse con quelli con cui è meglio farla?

Al. Sì.

So. E allorché è meglio?

Al. Senza dubbio.

So. E durante quel tempo che è meglio?

Al. Sì.

So. Ma se gli Ateniesi deliberassero con chi lottare con tutte le forze e con

chi soltanto con le mani e in che modo, potresti consigliarli meglio tu o il maestro di ginnastica?

Al. Il maestro di ginnastica, certo.

So. E sai dirmi a che cosa mirando il maestro di ginnastica può consigliare con chi lottare e con chi no, e quando e in che modo? Voglio dir questo: non s'ha da lottare con uno con cui è meglio lottare, o no?

Al. Sì.

So. E tanto a lungo quanto è meglio?

Al. Appunto.

So. Ed anche quando è meglio?

Al. Indiscutibilmente.

So. Ma e il cantante non deve a volte accordare col canto così il suono della cetra, come i suoi passi?

Al. Certo.

So. E quando è meglio?

Al. Sì.

So. E tanto a lungo quant'è meglio?

Al. Sicuro.

V. *So.* Or dunque, poiché hai detto che c'è un meglio in tutte e due queste arti: nell'accompagnar con la cetra il canto e nel lottare; che cosa intendi tu per m e g l i o nel suonare la cetra? Io, per esempio, quando dico: lottar m e g l i o, voglio dire: lottare ginnasticamente. E tu in quel caso come dici?

Al. Non intendo.

So. Provati ad imitarmi. Io ho risposto che <nella lotta il m e g l i o è> ciò che è sempre ben fatto, ed è certo ben fatto ciò che si fa come l'arte esige. O no?

Al. Appunto.

So. E l'arte a cui s'accennava non è la ginnastica?

Al. Certo.

So. Ed io ho detto che lottar meglio è lottare ginnasticamente.

Al. Difatti così hai detto.

So. E non ho ragione?

Al. Mi pare.

So. Ebbene, anche tu — poiché mi par giusto che anche tu discorra con precisione — dimmi anzitutto: qual è l'arte che insegna a sonar la cetra, a cantare e a movere il passo correttamente? Come si chiama con un termine generico? Non lo sai?

Al. No veramente.

So. Ma ingegnati per questa via: quali sono le dee che presiedono a quest'arte?

Al. Le Muse; è così, Socrate?

So. Sicuro. E guarda: da esse l'arte che nome ha preso?

Al. Musica; non vuoi dir questo?

So. Ma sì. E ciò che si fa bene secondo quest'arte, come si fa dunque? Come in quel caso io definivo con precisione quel che si fa secondo quell'arte, la ginnastica, così anche tu come dici che si faccia quel che si fa secondo le regole di quest'altra arte?

Al. Musicalmente, se non erro.

So. A meraviglia. E coraggio! Il m e g l i o in quanto al fare la guerra e la pace, questo m e g l i o come lo chiami? Come lì, per ciascuna di quelle due arti, tu hai detto che il m e g l i o una volta equivaleva a p i ù m u s i c a l m e n t e, un'altra a p i ù g i n n a s t i c a m e n t e, provati a dirmi che intendi per m e g l i o anche in quest'ultimo caso.

Al. Veramente non saprei.

So. Ma non sarebbe una vergogna se, mentre parli e dai dei consigli in materia d'alimentazione, dicendo: questo è meglio di quello, ed è meglio ora ed in questa misura; e ti si chiedesse: « Ma, Alcibiade, che intendi per m e g l i o? », e tu in questo caso, pur non facendo professione di medico, gli rispondessi che per m e g l i o intendi più sano; e poi in quelle cose che fai professione di sapere e nelle quali ti sei levato a dar consigli come chi le sappia; non sarebbe una vergogna, ripeto, se interrogato, com'è probabile, intorno ad esse, tu non sapessi dir nulla? O non ti pare una vergogna?

Al. Ne convengo.

So. Riflettici dunque, e cerca di definire in che consista codesto m e g l i o nel far la guerra e la pace, con quelli con cui ci tocca di fare l'una o l'altra.

Al. Ma per quanto ci rifletta, non riesco a vederci chiaro.

So. E non sai neppure, quando mo-

viamo guerra, su quali accuse vicendevoli prendiamo le armi e con che termini giustifichiamo la nostra mossa?

Al. Oh! questo sì; diciamo d'essere stati o ingannati o sopraffatti o spogliati.

So. Vediamo: d'aver sofferto ciascuna di queste cose in che modo? Ingegnati di spiegarmi che differenza c'è tra l'un modo e l'altro.

Al. Vuoi tu, Socrate, dire se giustamente o ingiustamente?

So. Appunto.

Al. Ma certo questo costituisce una differenza enorme.

So. E dunque? Contro chi, tra due popoli, consiglierai tu agli Ateniesi di mover guerra? contro chi verso di loro agisce ingiustamente o giustamente?

Al. Ecco una domanda insidiosa, perché anche a pensare che si voglia mover guerra contro chi agisce giustamente, non s'avrebbe il coraggio di confessarlo.

So. E difatti non sarebbe, sembra, conforme al diritto.

Al. No davvero; né, mi pare, onesto.

So. E quindi anche tu nei tuoi discorsi avresti sempre riguardo alla giustizia?

Al. Necessariamente.

So. E così questo m e g l i o, del quale dianzi ti chiedevo a proposito del fare o no la guerra e con chi sì e con chi no, e quando sì e quando no, equivale probabilmente a ciò che è più giusto. O no?

Al. Così pare.

VI. *So.* E come dunque, mio caro Alcibiade? Manchi forse di questa cognizione senza averne coscienza, o l'hai acquistata a mia insaputa, andando a scuola da qualcuno che t'ha insegnato a distinguere il giusto dall'ingiusto? E chi è costui? Dillo anche a me, affinché tu mi presenti a lui quale discepolo.

Al. Tu mi prendi in giro, Socrate.

So. No, per Zeus che presiede alla nostra amicizia e che a nessun patto vorrei offendere con uno spergiuro; se conosci codesto maestro, dimmene il nome.

Al. E se non potessi? O pensi ch'io non possa conoscere per altra via il giusto e l'ingiusto?

So. Sì, a patto che l'abbia trovato da te.

Al. E credi ch'io non possa averlo trovato da me?

So. Certo, a patto che lo abbia cercato.

Al. E credi ch'io non possa averlo cercato?

So. Ma sì, a patto che tu abbia mai creduto di non saperlo.

Al. E non potrebbe esserci stato un tempo in cui credevo d'ignorarlo?

So. Benissimo. Tu dunque potrai indicarmi codesto tempo, nel quale non credevi di conoscere il giusto e l'ingiusto? Dimmi: fu l'anno scorso che lo cercavi e credevi di non saperlo? O allora credevi di saperlo? Rispondimi con sincerità, affinché la nostra conversazione non sia vana.

Al. Allora credevo di saperlo.

So. E due, tre, o quattro anni fa non lo credevi egualmente?

Al. Sicuro.

So. Ma prima d'allora tu eri un ragazzo, non è vero?

Al. Sì.

So. E a quel tempo so bene che tu credevi di saperlo.

Al. E come lo sai?

So. Perché spesso, da ragazzo, a scuola ed altrove, o giocando a dadi[4] o a qualche altro gioco, t'ho udito che non esitavi punto in fatto di giustizia e d'ingiustizia, e dicevi alto e forte all'uno o all'altro dei tuoi compagni, che era un cattivo, un ingiusto e che ti si faceva torto. Non dico forse la verità?

Al. Ma che dovevo fare, Socrate, allorché mi si faceva torto?

So. Ma ignorando se ti si faceva o no torto, potresti chiedermi che cosa dovevi fare?

Al. Per Zeus, io non l'ignoravo punto, ma sapevo benissimo che mi si faceva torto.

So. Credevi dunque di sapere anche da ragazzo, a quanto pare, che cosa fosse il giusto e l'ingiusto.

Al. Senza dubbio; e lo sapevo difatti.

So. E quando l'avevi trovato? Non certo quando già credevi di saperlo.

Al. No davvero.

So. Ma quando dunque credevi d'ignorarlo? Pensaci. Quel tempo non lo troverai di sicuro.

Al. Per Zeus, Socrate, non so che dirti.

So. Cosicché queste cose non le sai per averle trovate da te.

Al. Non mi pare.

So. Ma poco fa mi dicevi di non saperle nemmeno per averle apprese. E se non le hai trovate da te e non le hai apprese, come le sai e donde?

VII. *Al.* Ma forse non t'ho risposto come avrei dovuto, dicendoti di saperle per averle trovate da me.

So. E come dunque?

Al. Le ho imparate, credo, anch'io come gli altri.

So. E torniamo al punto di prima. Da chi? Dillo anche a me.

Al. Dal popolo.

So. Non fai capo a un buon maestro, riferendoti al popolo.

Al. E che? Non è esso al caso d'insegnarle?

So. No, nemmeno il gioco del tavoliere [5]. Eppure questo, secondo me, è ben più facile a insegnare che la giustizia. Non sei forse dello stesso parere?

Al. Sì.

So. E così chi non può insegnare qualcosa di più facile potrebbe insegnarne una ben più difficile?

Al. E perché no? C'è tante cose che il popolo può insegnare, più difficili del tavoliere.

So. E quali?

Al. Da esso, per esempio, ho imparato a parlar greco, né potrei citarti un altro maestro ad eccezione di quello stesso che tu dici un cattivo maestro.

So. Ah! sì, per questo, mio egregio amico, il popolo è un maestro eccellente, e non si può non lodarne la scuola.

Al. E perché?

So. Perché in questo campo ha tutte le qualità che devono avere i buoni maestri.

Al. Vale a dire?

So. Non sai che quelli che vogliono insegnare qualsiasi cosa devono innanzi tutto saperla essi stessi? O no?

Al. E come no?

So. E che quelli che sanno devono esser d'accordo tra loro e non dissentire?

Al. Sì.

So. E le cose su cui dissentono dirai tu che le sanno?

Al. No certo.

So. Perché in tal caso come potrebbero farsene maestri?

Al. In nessun modo.

So. Orbene, pare a te che il popolo dissenta su ciò che è un legno o una pietra? E a chiunque tu ne chieda, non saran tutti d'accordo? e non stenderanno tutti la mano allo stesso oggetto, quando vogliano prendere una pietra o un legno? Ed è così anche per ogni altra cosa dello stesso genere. Giacché mi pare d'intendere che conoscer la lingua per te voglia dire appunto questo.

Al. Sì.

So. In ciò dunque, come s'è detto, tutti individualmente non son forse d'accordo gli uni con gli altri? E pubblicamente le città dissentono forse tra loro, perché alcune intendono una cosa ed altre un'altra?

Al. No certo.

So. E però è naturale che in questo il popolo sia un maestro eccellente.

Al. Sicuro.

So. Cosicché, se vogliamo che uno impari come si deve la lingua, non potremmo far di meglio che mandarlo a scuola da lui?

Al. Certamente.

VIII. *So.* Al contrario, se vogliamo sapere non soltanto quali siano uomini e quali cavalli, ma quali tra loro sieno atti alla corsa e quali no, è forse ancora il popolo che sia in grado d'insegnarcelo?

Al. No davvero.

So. E non vedi in ciò una prova decisiva che il popolo non sa né può essere un abile maestro di codeste cose, dacché intorno ad esse non è punto d'accordo con se medesimo?

Al. Mi pare.

So. E se poi volessimo sapere non solo quali sieno uomini, ma quali sieno sani o malati, il popolo sarebbe forse in grado d'insegnarcelo?

Al. Oh! no.

So. E non sarebbe per te una prova ch'esso è un povero maestro in codesto campo, se vedessi che non è d'accordo con se medesimo?

Al. Certo.

So. O dunque? In fatto di giustizia o d'ingiustizia, si tratti d'uomini o di cose, pensi tu che il popolo sia d'accordo tra sé e con se stesso?

Al. Per Zeus, niente affatto, Socrate.

So. Ma che, al contrario, su ciò soprattutto cada il dissenso.

Al. Indiscutibilmente.

So. Ed io credo che tu non abbia mai visto né udito che gli uomini siano stati così fieramente discordi su ciò che è sano o malsano da combattersi e scannarsi tra loro per un siffatto dissenso.

Al. No certo.

So. Ma per la giustizia e l'ingiustizia so bene che, se anche non l'hai visto, l'avrai udito non solo da molti altri, ma anche da Omero. Perché, già, tu conosci l'Odissea e l'Iliade.

Al. Perfettamente, Socrate.

So. E questi poemi non s'imperniano proprio sul diverso apprezzamento del giusto e dell'ingiusto?

Al. Sì.

So. E il dissenso su questo punto non fu cagione di battaglie e di morti per gli Achei come per i Troiani, per i pretendenti di Penelope come per Ulisse?

Al. È vero.

So. E quei che morirono a Tanagra [6], Ateniesi, Lacedemoni e Beoti, e più tardi a Coronea, dove cadde anche tuo padre [Clinia], non per altro, credo, combatterono e morirono, se non perché dissentivano sulla giustizia e sull'ingiustizia; non è così?

Al. Hai ragione.

So. E diremo poi che gli uomini sappiano ciò su cui dissentono così profondamente da spingersi in queste dispute sino alle maggiori violenze?

Al. Non pare.

So. E vuoi far capo a codesti maestri, che anche secondo la tua confessione non sanno?

Al. È vero.

So. Come dunque si può presumere che tu conosca il giusto e l'ingiusto, se sei così incerto nelle tue risposte, e mostri di non averlo imparato da altri né trovato da te?

Al. Da ciò che dici non pare ammissibile.

IX. *So.* E non vedi, Alcibiade, che parli di nuovo in modo inesatto?

Al. E perché?

So. Tu pretendi che sia io ad affermarlo.

Al. E non sei tu forse che affermi ch'io non so nulla del giusto e dell'ingiusto?

So. Niente affatto.

Al. Allora son io?

So. Sicuro.

Al. O come?

So. Ecco qui: s'io ti domando tra uno e due qual è il numero maggiore, non dirai tu che è il due?

Al. Io sì.

So. Di quanto?

Al. Di uno.

So. E così di noi due chi afferma che il due è maggiore dell'uno?

Al. Io.

So. Perché io ho domandato e tu hai risposto?

Al. Precisamente.

So. E però in questo caso pare a te che ad affermarlo sia io che ti domando o tu che mi rispondi?

Al. Io.

So. E s'io ti domando di che lettere si compone il nome di Socrate e tu me lo dici, chi di noi due afferma?

Al. Io.

So. Orsù, dimmi in una parola: tra domanda e risposta, chi dei due afferma: chi domanda o chi risponde?

Al. Chi risponde, mi pare.

So. Ebbene poco fa non ero sempre io che interrogavo?

Al. Sì.

So. E tu che rispondevi?

Al. Certo.

So. E dunque? Le cose dette chi di noi due le ha dette?

Al. Dopo le conclusioni precedenti devo pur convenire, Socrate, che sono stato io.

So. Dunque, a proposito del giusto e

dell'ingiusto s'è detto questo: che il bell'Alcibiade, figliuolo di Clinia, non sapeva, ma credeva di sapere, e voleva presentarsi all'assemblea per dare agli Ateniesi dei consigli intorno a cose di cui non sa nulla; non è così?

Al. Pare.

So. Sicché, Alcibiade mio, è il caso di dire con Euripide che dal tuo labbro l'hai udito e non dal mio[7]. Né a dirlo sono stato io, ma tu, e mi accusi a torto. E, non c'è dubbio, hai anche avuto ragione di dirlo, perché, mio eccellente amico, hai in mente d'imprendere un'impresa da matti: quella d'insegnare ciò che non sai, pur avendo trascurato d'impararlo.

X. *Al.* Ma, Socrate, io credo che poche volte gli Ateniesi e gli altri Elleni deliberino su quel che è più o men giusto, giacché ritengono che ciò sia chiaro; e però, prescindendo da questo, cercano che cosa riesca più utile. Difatti io non penso che sia lo stesso il giusto e l'utile; anzi molti han tratto vantaggio da grandi ingiustizie, ed altri, credo, per aver agito giustamente si son trovati male.

So. Ma come? Se talune cose sono soprattutto giuste e altre soprattutto utili, credi tu per questo di sapere quel che sia utile alla gente e perché?

Al. E che cosa l'impedisce, Socrate? Salvo che tu non torni daccapo a chiedermi da chi io l'abbia imparato o come trovato da me.

So. Oh che pretesa! Se sbagli, ed è possibile provartelo con lo stesso ragionamento di poc'anzi, credi tu davvero di dover udire qualcosa di nuovo e d'aver bisogno d'altre prove, quasiché le prime sieno come abiti sciupati dall'uso e tu non voglia rimetterteli indosso, se qualcuno non t'offra qualcosa di netto e d'intatto? Quanto a me, senza occuparmi delle tue pregiudiziali[8], ti chiederò egualmente donde hai appreso che cosa è l'utile e chi è stato il tuo maestro; e per servirmi d'una sola domanda, ti ridomando tutto ciò che t'ho chiesto prima... Ma è chiaro che giungerai allo stesso punto, e non potrai dimostrarmi di sapere che cosa è l'utile, né per averlo trovato da te né per averlo imparato da altri. Tuttavia, poiché fai lo schizzinoso e non gusti volentieri lo stesso discorso, metterò da parte questo: se sai o no che cosa sia utile agli Ateniesi; ma se il giusto e l'utile sono identici o no, perché non me lo dimostri, interrogandomi, com'io ho fatto con te, se preferisci, o pure con un ragionamento a tuo modo?

Al. Ma, Socrate, non so se sarò buono a farlo dinanzi a te.

So. Caro mio, fa conto che io sia l'assemblea ed il popolo. Anche lì tu dovrai persuadere ciascuno de' presenti, non è vero?

Al. Certo.

So. E non è della stessa persona persuadere uno per volta e molti insieme circa le cose che conosce? Anche il maestro di grammatica non insegna, occorrendo, le lettere così ad un solo come a molti?

Al. Sì.

So. E anche la scienza dei numeri non può la stessa persona insegnarla ad uno e a molti insieme?

Al. Sì.

So. Purché sia uno che ne sappia, un aritmetico?

Al. Senza dubbio.

So. E però anche tu quel che puoi persuadere a molti potrai persuaderlo anche ad un solo?

Al. Parrebbe.

So. Purché sia una cosa che tu sappia.

Al. Sì.

So. E che altra differenza c'è tra l'oratore che parla al popolo e chi parla in una conversazione, come la nostra, se non che l'uno cerca di persuadere la stessa cosa a molti raccolti insieme e l'altro ad uno per volta?

Al. Così pare.

So. Ebbene, poiché è della stessa persona, se non erro, persuadere tanto molti quanto uno solo, cerca di esercitarti con me e dimostrarmi che la giustizia non è sempre utile.

Al. Sei petulante, Socrate.

So. Sì, e tanto da volerti provare il

contrario di quello che tu non vuoi dimostrare a me.

Al. Di' dunque.

So. Purché tu risponda alle mie domande.

Al. Ah! no, parla tu solo.

So. E che? Non ci tieni a lasciarti persuadere meglio?

Al. Altro che!

So. E però, se converrai tu stesso che è così, non ne sarai persuaso anche meglio?

Al. Probabilmente.

So. Dunque rispondi; e se non udrai dalla tua stessa bocca che il giusto è anche utile, non crederlo mai sulla parola d'un altro.

Al. No certo. Ma ti risponderò. Dopo tutto non potrà venirmene male.

XI. *So.* Sei davvero indovino. E dimmi: delle cose giuste non affermi tu che talune riescono utili, altre no?

Al. Sì.

So. E che di esse talune son belle e altre no?

Al. Che vuoi dire con codesta domanda?

So. Se t'è mai parso che qualcuno faccia delle cose brutte, sì, ma giuste.

Al. A me no.

So. Ma che tutto ciò che è giusto è anche bello?

Al. Sì.

So. E d'altronde, quanto alle cose belle, sono esse tutte buone, o certe sì e certe no?

Al. Per me, Socrate, ritengo che tra le cose belle alcune sono cattive.

So. E così pure che ce n'è delle brutte, ma buone?

Al. Sì.

So. Non vuoi forse dir questo: che in guerra, per esempio, molti per aver prestato aiuto ad un compagno o ad un congiunto sono stati feriti o uccisi, mentre quelli che, mancando a un dovere, non prestarono codesto aiuto, se la cavarono sani e salvi?

Al. Precisamente.

So. E però tu dici che codesto aiuto è cosa bella in quanto è un tentativo per salvare delle persone che s'aveva il dovere di salvare, e questo è coraggio. O no?

Al. Sì.

So. Ma è cosa cattiva, in quanto può esser causa di morti e di ferite. È vero?

Al. Sì.

So. Dunque il coraggio è una cosa, la morte un'altra?

Al. Senza dubbio.

So. Sicché il soccorrere gli amici non è cosa bella e cattiva sotto lo stesso riguardo?

Al. Evidentemente no.

So. Considera perciò se un'azione in quanto bella non è anche buona, come nel nostro esempio. Giacché sotto il riguardo del coraggio concedevi che il porgere aiuto è cosa bella. E rifletti proprio a questo: al coraggio, se è un bene o un male. E riflettici così: tu per te che cosa vorresti? delle cose buone o delle cose cattive?

Al. Delle cose buone.

So. E quanto migliori è possibile.

<*Al.* Sì.>

So. E non vorresti esserne privato a nessun patto?

Al. E come no?

So. E del coraggio che mi dici? A che patto consentiresti d'esserne privato?

Al. Non vorrei neppur vivere, se dovessi essere un vile.

So. La viltà, dunque, ti pare l'estremo dei mali?

Al. A me sì.

So. Un male pari alla morte, a quanto sembra.

Al. Sicuro.

So. Sicché della morte e della viltà il pretto rovescio è la vita e il coraggio?

Al. Sì.

So. E tu vorresti più d'ogni cosa aver questi e men d'ogni altra quelli?

Al. Sì.

So. Perché, se non erro, consideri questi come i maggiori beni e quelli come i maggiori mali?

<*Al.* Senza dubbio.

So. E però tra le cose ottime tu poni il coraggio e tra le pessime la morte?>[9].

Al. Io sì.

So. E quindi soccorrere gli amici in guerra, perché bello in quanto è un'azio-

ne di bene, cioè di coraggio, hai detto che è cosa bella?

Al. Lo riconosco.

So. Ma che invece è male, in quanto può produrre un effetto cattivo, la morte?

Al. Sì.

So. Dunque è giusto qualificare ciascun'azione a questo modo: se la chiami cattiva in quanto produce del male, devi anche chiamarla buona in quanto produce del bene.

Al. Mi par di sì.

So. E così anche in quanto buona, bella, e in quanto cattiva, brutta?

Al. Sì.

So. E però, allorché dici che l'aiuto prestato agli amici in guerra è cosa bella, ma cattiva, è come se dicessi che esso è buona, ma cattiva.

Al. Mi pare che tu abbia ragione, Socrate.

So. Nessuna dunque delle azioni belle, in quanto bella, è cattiva, come nessuna delle brutte, in quanto brutta, è buona.

Al. Non pare.

XII. *So.* Esamina ancora la cosa sotto quest'altra forma: condursi bene non è anche viver bene?

Al. Sì.

So. E quei che vivon bene non sono felici?

Al. E come no?

So. E non sono felici per il possesso del bene?

Al. Indiscutibilmente.

So. E il bene lo acquistano con la loro vita buona e bella?

Al. Sì.

So. Dunque il viver bene è un bene?

Al. E come no?

So. E il viver bene non è bello?

Al. Sì.

So. Dunque il bello e il bene daccapo ci si rivelano identici.

Al. Così pare.

So. E però quando troviamo che una cosa è bella, troveremo ch'è anche buona, almeno secondo questo ragionamento.

Al. Senza dubbio.

So. E poi? Il bene è utile o no?

Al. È utile.

So. E quanto al giusto ti rammenti di che cosa s'è convenuto?

Al. S'è convenuto, mi pare, che chi fa delle azioni giuste fa necessariamente anche delle azioni belle.

So. E che quindi chi fa delle azioni belle fa anche delle azioni buone?

Al. Sì.

So. E che le buone sono utili?

Al. Sì.

So. Sicché, Alcibiade, il giusto è utile.

Al. Mi par di sì.

So. E che? Queste cose non sei forse tu a dirle, mentre io non faccio che interrogarti?

Al. Secondo ogni apparenza è così.

So. Se dunque qualcuno si leverà per dar dei consigli o agli Ateniesi o anche ai Peparetii [10], fiducioso di conoscere il giusto e l'ingiusto, e affermerà che le azioni giuste sono a volte un male, non riderai di lui, dal momento che tu stesso hai dovuto riconoscere l'identità del giusto e dell'utile?

Al. Ma per gli dei, Socrate, io stesso non so quel che sto dicendo, e sono addirittura disorientato. Giacché, quando tu m'interroghi, le cose mi paiono ora in un modo, ora in un altro.

So. E non sai, caro mio, che vuol dire codesto?

Al. Non lo so davvero.

So. Ma ove qualcuno ti chiedesse se hai due occhi o tre e due mani o quattro o qualche altra cosa simile, credi tu che risponderesti ora in un modo e ora in un altro, o sempre nello stesso modo?

Al. Ora comincio a diffidare di me stesso. Tuttavia penso che risponderei sempre nello stesso modo.

So. Evidentemente perché codeste cose le sai. Non è così?

Al. Lo credo almeno.

So. Se dunque in certe cose tuo malgrado rispondi ora in un modo e ora in un altro, vuol dire che queste cose non le sai.

Al. È probabile.

So. Ebbene, anche intorno al giusto e all'ingiusto, al bello e al brutto, al male e al bene, all'utile e al suo contrario, non confessi forse d'andare a tentoni

nel rispondere? E non è evidente che vai a tentoni, appunto perché queste cose non le sai?

Al. Sì, purtroppo.

XIII. *So.* E non è forse così: che su quello che non si sa la nostra anima va necessariamente a tentoni?

Al. E chi ne dubita?

So. E dimmi: sai tu come salire al cielo?

Al. No davvero, per Zeus.

So. E su codesto punto è forse malferma la tua opinione?

Al. No certo.

So. E ne sai il motivo, o devo dirtelo io?

Al. Dimmelo.

So. Perché, caro mio, non sapendolo, hai la coscienza di non saperlo.

Al. Che cosa vuoi dire?

So. Riflettici insieme con me. In quelle cose che non sai, ma sai di non saperle, provi tu qualche incertezza? Per esempio, il modo di cucinare una vivanda sai bene d'ignorarlo?

Al. Senza dubbio.

So. E su questo punto pretenderai di avere un'opinione tua ed andrai a tentoni o t'affiderai a chi lo sa?

Al. Farò così.

So. E trovandoti su una nave, ti metteresti forse a suggerire se si deve volgere il timone in dentro o in fuori, e non sapendolo, vorresti andare a tentoni o ti affideresti in silenzio al pilota?

Al. M'affiderei a lui.

So. E così, non vai a tentoni nelle cose che non sai, purché sappia di non saperle?

Al. Lo credo.

So. Non vedi dunque che gli errori nell'operare son l'effetto di questa ignoranza per la quale chi non sa crede di sapere?

Al. Che vuoi dire con ciò?

So. Non prendiamo noi forse ad operare quando crediamo di sapere quel che si deve fare?

Al. Ah! sì.

So. E se uno non crede di sapere, se ne rimette ad un altro?

Al. Certo.

So. E tra gl'ignoranti questi soli non cadono in fallo nella vita, perché s'affidano ad altri in ciò che non sanno?

Al. Sì.

So. Ma chi dunque son quelli che cadono in fallo? Probabilmente non quelli che sanno.

Al. No davvero.

So. Dacché dunque non sono né quelli che sanno, né quelli che non sapendo sanno di non sapere, restano forse altri all'infuori di quelli che non sanno, ma credono di sapere?

Al. Non restano che costoro.

So. E questa ignoranza appunto è causa dei mali, ed è la più biasimevole ignoranza?

Al. Sì.

So. E allorché poi cada nelle cose più gravi, allora essa è oltremodo perniciosa e vergognosa?

Al. Senza dubbio.

So. Ebbene puoi tu indicarmi qualcosa più grave del giusto, del bello, del bene, dell'utile?

Al. No certo.

So. Ma pure in ciò tu riconosci d'andare a tentoni?

Al. Sì.

So. E se vai a tentoni, non è evidente dai nostri discorsi di poc'anzi, che non solo ignori ciò che c'è di più grave, ma pur non sapendolo, t'illudi di saperlo?

Al. Temo che sia così.

So. Ahimè, Alcibiade, che condizione d'animo è la tua! Io non ho il coraggio di definirla; ma pure, dal momento che siamo soli, devo dirtelo. Caro mio, tu vivi nella più crassa delle ignoranze, come attestano contro di te le tue parole e tu stesso. E perciò vai a gittarti nella vita politica prima d'essertici preparato. Del resto in codesta condizione d'animo non sei tu solo, ma la maggior parte dei nostri uomini di Stato, ad eccezione di pochi e forse del tuo tutore Pericle.

XIV. *Al.* Veramente, Socrate, si dice che egli non sia divenuto sapiente da sé, ma per aver vissuto con molti sapienti, e tra questi con Pitoclide e Anassagora; ed anche ora, alla sua età, egli, proprio per questo scopo, è in continui rapporti con Damone [11].

So. Ma dimmi: hai mai visto qual-

cuno sapiente in qualche cosa, che non sia in grado d'insegnare ad un altro quello in cui è sapiente egli stesso? Chi t'insegnò le lettere non era anch'egli sapiente in esse, e non le insegnò a te, come a chiunque altro egli volesse? Non è vero?

Al. Sì.

So. E anche tu, per aver imparato da quello, puoi insegnare ad altri?

Al. Sì.

So. E così parimenti il citarista e il maestro di ginnastica?

Al. Non c'è dubbio.

So. Ed una bella prova, certo, del sapere di quei che sanno qualche cosa è questa: che essi possono insegnare anche ad un altro.

Al. Mi pare.

So. Ebbene, puoi dirmi chi, a cominciare dai figli, sia divenuto sapiente per merito di Pericle?

Al. Che domanda, Socrate! I due figliuoli di Pericle sono degli sciocchi [12].

So. Ma Clinia, tuo fratello...

Al. Clinia? È un pazzo.

So. Ma dunque, se Clinia è un pazzo e i figliuoli di Pericle due sciocchi, perché mai questi trascura te, che hai tante belle doti naturali?

Al. La colpa dev'esser mia che non gli do retta.

So. Ma degli altri Ateniesi o degli stranieri citamene almeno qualcuno, servo o libero, che per la sua intimità con Pericle sia a giudizio di tutti divenuto più sapiente, come io posso citarti Pitodoro d'Isoloco e Callia di Calliade, ciascun de' quali con cento mine, pagate a Zenone, è divenuto sapiente e rinomato [13].

Al. Per Zeus, non ne conosco.

So. Alla buon'ora! Ma per te che pensi di fare? Vuoi contentarti di quel che sei o prendere un po' cura de' fatti tuoi?

XV. *Al.* Pensiamoci insieme, Socrate. Del resto intendo quel che vuoi dire e sono d'accordo con te. Certo, tutti quelli che s'occupano delle faccende pubbliche, ad eccezione di pochi, sono degli ignoranti.

So. Ed allora?

Al. Se fossero persone colte, sarebbe necessario che chi si appresta a lottare con loro scendesse nell'arena, come contro degli atleti, preparato ed allenato. Ma ora, poiché anch'essi sono entrati nella vita politica senza alcuna preparazione, a che esercitarsi e darsi la pena d'apprendere? Quanto a me so bene che per le mie attitudini naturali li supero di molto.

So. Ahimè, caro, che cosa hai detto! Che sentimento indegno di codesto tuo aspetto e delle altre tue doti!

Al. Perché mai, Socrate? Spiegati meglio.

So. Mi rincresce per te e per il mio amore...

Al. E perché?

So. Se fai conto di non dover lottare che con questi nostri uomini politici.

Al. Ma allora con chi?

So. E ti pare codesta una domanda degna d'un uomo che si stima d'animo grande?

Al. E come? Non è con essi che dovrò lottare?

So. Ma se ti proponessi di governare una trireme in battaglia, ti contenteresti d'esser nella manovra più valente dei tuoi compagni di nave, o penseresti che questo, sì, è necessario, ma guarderesti ai tuoi veri nemici, e non, come ora, ai tuoi compagni di lotta? Su costoro infatti tu devi elevarti di tanto, che essi non pensino di rivaleggiare con te, ma, convinti della propria inferiorità, t'aiutino a combattere contro i nemici, se realmente ti proponi di far qualcosa di bello e degno di te stesso e della città.

Al. Ma sì; è quello che mi propongo.

So. E credi allora che sia degno di te di contentarti d'esser dappiù dei tuoi soldati e di non dovere aver l'occhio ai generali nemici per superarli, osservandoli ed esercitandoti in confronto a loro?

Al. Ma chi sono costoro, Socrate, a cui vuoi alludere?

So. Non sai che la nostra città è in guerra ora coi Lacedemoni, ora col gran re?

Al. Hai ragione.

XVI. *So.* Se dunque hai in animo di metterti a capo di questa città, non farai bene a pensare di dover combattere contro i re de' Lacedemoni e quello de' Persiani?

Al. Credo che tu dica la verità.

So. No, no, mio buon amico; tu devi guardare a Midia, l'allevatore di quaglie [14], e ad altri della stessa risma, che si gittano nella vita pubblica serbando tuttora nell'anima, per la propria grossolanità, la tonsura degli schiavi [15], come direbbero le donnicciuole, senza essersene potuti liberare, e che col loro gergo da barbari si fanno innanzi per adulare il popolo, non per guidarlo. Ecco quelli che tu devi tener d'occhio e trascurare te stesso, senza imparar nulla che attiene alla tua cultura prima di lanciarti in un agone così arduo, e senza esercitarti in quello in cui dovresti per metterti poi, provvisto di tutta la preparazione necessaria, a capo del governo.

Al. Ma, Socrate, può darsi che tu dica la verità. Eppure io credo che i generali dei Lacedemoni e il re di Persia non differiscano dagli altri.

So. Mio ottimo amico, considera un po' che valore abbia codesta tua opinione.

Al. Quale opinione?

So. Innanzi tutto come credi tu d'essere meglio indotto a prender cura di te medesimo, temendo di loro e stimandoli abilissimi, o spregiandoli?

Al. Evidentemente se li stimo abilissimi.

So. E credi tu che sarebbe un danno per te l'aver cura di te stesso?

Al. Niente affatto, anzi un vero vantaggio.

So. E così, ecco un primo e gran male nell'opinione che hai dei tuoi nemici.

Al. Hai ragione.

So. E un secondo puoi vederlo in questo: che, a giudicarne da ciò che possiamo presumere, essa è anche falsa.

Al. E come?

So. Non è ovvio supporre che le nature migliori allignino nelle stirpi più nobili, o no?

Al. Certo nelle più nobili.

So. Che se poi quelli che nascon bene hanno anche una buona educazione, non saranno perfetti in quanto a virtù?

Al. Necessariamente.

XVII. *So.* Vediamo perciò dapprima se, paragonando noi e loro, ci parrà che i re dei Lacedemoni e dei Persiani sieno di razza inferiore. O non sappiam noi che gli uni discendono da Eracles, gli altri da Achemene [16], e che la progenie d'Eracles come quella d'Achemene si fa risalire a Perseo, figlio di Zeus?

Al. Ma anche la nostra, Socrate, risale ad Eurisace, e quella d'Eurisace a Zeus [17].

So. E la nostra, mio nobile Alcibiade, rimonta a Dedalo e Dedalo ad Efesto, figlio di Zeus [18]. Ma la progenie di quelli, a cominciare dai presenti, risale per una serie ininterrotta di re, figli di re, fino a Zeus, gli uni quali sovrani di Argo e di Lacedemone, gli altri quali sovrani di Persia sempre, e molte volte, come ora, anche dell'Asia, laddove noi e i nostri padri non siamo che dei privati. Se tu dovessi far valere i tuoi antenati e la patria di Eurisace, Salamina, o quella di Eaco, che è ancor più antico, Egina, in confronto d'Artaserse, figlio di Serse, non pensi quanto faresti ridere? Ma considera se, oltreché per la nobiltà del sangue, noi non siamo inferiori anche per l'educazione. O non hai sentito di quali prerogative godano i re dei Lacedemoni, le cui donne per disposizione di legge son messe sotto la custodia degli efori, affinché, per quanto è possibile, non s'abbia clandestinamente un re che non sia del sangue degli Eraclidi? Il re dei Persiani poi sta tanto in alto da non autorizzare in nessuno il sospetto che l'erede al trono possa nascere da un altro, fuorché da lui; e però la moglie del re non è custodita se non solo dalla paura. Alla nascita del primogenito, a cui spetta il regno, dapprima tutti i sudditi fanno gran festa, e in seguito ogni anno nella ricorrenza dello stesso giorno tutta l'Asia celebra il genetliaco del re con sacrifizi e con cerimonie solenni, mentre di noi, Alcibiade, quando nasciamo, come dice il poeta comico, nemmen forse i

vicini se n'avvedono[19]. Quindi il bambino viene allevato, non da una balia, una donnicciuola qualunque[20], ma da eunuchi che han fama di essere i migliori tra quelli che circondano il re; e questi, oltre tutte le cure che devono avere per il neonato, hanno l'incarico di renderlo quanto più bello è possibile, riplasmandone le membra e racconciandogliele; e perciò son tenuti in grande considerazione. A sette anni il fanciullo comincia a montare a cavallo, frequenta i maestri d'equitazione e s'inizia alle cacce. Giunto a quattordici anni è affidato a quelli che son chiamati « precettori del re », e sono i quattro Persiani, nel vigore dell'età, di maggior fama l'uno come il più sapiente, l'altro come il più giusto, il terzo come il più temperante, il quarto come il più valoroso. E di questi il sapiente gl'insegna la magia di Zoroastro, figlio di Oromasde[21] — cioè il culto degli dei — e l'arte di governare; il più giusto, a dir la verità sempre; il più temperante, a non lasciarsi vincere da nessun piacere, affinché si abitui ad esser libero e veramente re, cominciando dal dominare le proprie passioni e non servire ad esse; e il più valoroso, ad esser bravo ed intrepido, perché, se avrà paura, sarà uno schiavo. Invece a te Pericle ti diè per pedagogo quello tra' propri servi che per la vecchiaia era divenuto il più inutile di tutti, Zopiro il Trace. E potrei esporti anche, ad una ad una, tutte le cure che si danno all'educazione ed all'allevamento dei tuoi avversari, se non fosse troppo lungo, e se questo non bastasse a fartene intendere tutte le conseguenze. Quanto poi alla tua nascita, Alcibiade, al tuo allevamento e alla tua educazione, come a quella di qualsiasi altro ateniese, questo, per dir così, non interessa nessuno, se non forse qualche tuo amante. Se infine vuoi guardare alle ricchezze, al lusso, alle vesti, allo strascico degli abiti, ai profumi, alla moltitudine dei servi che li accompagnano e a tutte le raffinatezze dei Persiani, avrai, credo, motivo di vergognarti di te medesimo, accorgendoti della tua grande inferiorità a petto loro.

XVIII. Che se d'altro lato vorrai guardare alla temperanza, alla modestia, alla facilità di modi, alla cortesia, alla magnanimità, alla disciplina, al coraggio, alla fermezza, alla resistenza nella fatica, al sentimento d'emulazione e alla brama di gloria dei Lacedemoni, in tutte queste grandi qualità dovrai sentirti addirittura un bambino. Ove poi tu dia peso alla ricchezza e creda d'essere qualcosa per merito di essa, non voglio omettere neppur questo punto, affinché tu possibilmente ti renda ben conto della tua condizione. Se infatti poni mente alle ricchezze dei Lacedemoni, t'avvedrai che le nostre sono assai al disotto di quelle. Intanto nessuno dei nostri oserebbe dubitare che essi ci superino per l'estensione e la bontà del territorio posseduto da loro e nella Laconia e nella Messenia, come per il numero degli altri schiavi e degl'Iloti, nonché dei cavalli e di tutto quel bestiame che pascola nelle campagne di Messene. Ma per non insistere su questi particolari, non c'è in tutta l'Ellade tant'oro o argento, quanto ce n'è nella sola Sparta, poiché da molte generazioni esso affluisce colà da tutti gli Elleni, spesso anche da' barbari, e non ne esce mai per andare altrove; ma proprio come la volpe nella favola esopica disse al leone, anche del danaro che entra in Sparta sono manifeste le tracce, ma di quello che n'esce non se ne vedono punto[22]. Epperò bisogna riconoscere che gli Spartani sono i più ricchi d'oro e d'argento tra gli Elleni, e più di tutti il re, perché da quel che entra in città i prelevamenti più cospicui e più numerosi toccano ai re, ai quali per giunta i Lacedemoni pagano il tributo regale, che non è davvero insignificante. Ma se le ricchezze dei Lacedemoni in confronto a quelle degli altri Elleni sono grandi, sono poi un nulla in confronto a quelle dei Persiani e del re di Persia. Poiché una volta da un testimone degno di fede[23], tra quelli che erano stati alla corte del re, ho udito dire che egli aveva traversato quasi per un giorno intero un paese vasto e fertilissimo, che gli abitanti chiamano « cintura della regina », e che ce

n'è un altro che chiamano « velo della regina », e molte altre contrade belle e buone riservate all'abbigliamento di lei, e ciascuna d'esse prende nome da quell'oggetto che è destinato a fornire. Sicché ritengo che ove mai qualcuno ad Amestride, madre del re e moglie di Serse, dicesse: « A tuo figlio ha in animo di contrapporsi il figlio di Dinomache, una donna il cui corredo vale forse al massimo una cinquantina di mine, e il cui figliuolo non possiede nemmen trecento pletri di terreno in Erchie »[24], ella dovrebbe chiedere sorpresa su che mai conti codest'Alcibiade che si propone di lottare contro Artaserse, e credo ch'ella stessa direbbe, che costui per una tale impresa non può fare assegnamento su altro, fuorché sullo studio e sulla sapienza, le sole cose di cui gli Elleni hanno ragione di vantarsi. Che se poi ella udisse che codest'Alcibiade ci si prova ora subito, quando non ha nemmen compiuto i vent'anni, quand'è addirittura impreparato, e che per giunta, mentre l'amante lo avverte ch'egli deve prima imparare, studiare, esercitarsi per mettersi poi così a combattere il re, non vuole, e dichiara che può farlo anche nella condizione in cui si trova; ella, credo, dovrà stupirsi anche di più e chiedere: « Ma allora su che cosa mai confida codesto giovanotto? ». E posto che le rispondessimo: « Sulla bellezza, sulla prestanza della persona, sulla sua nobiltà, sulle sue ricchezze, sulle doti naturali del suo animo », ci crederebbe, Alcibiade, dei matti, guardando ai pregi dello stesso genere che trova dintorno a sé. E penso che anche Lampido, la figliuola di Leotichide, moglie d'Archidamo e madre d'Agide[25], tutti re dalla nascita, si meraviglierebbe anch'essa, considerando i vantaggi dei suoi, se ti proponi di lottare con suo figlio, tu che ti trovi d'essere così male educato. Via, non è vergognoso, se le donne dei nemici, meglio che noi stessi, giudichino di noi quali dovremmo essere per misurarci con loro? Ma, mio buon amico, da' retta a me e al precetto delfico « Conosci te stesso »[26], perché i nostri avversari sono questi e non quelli che tu t'immagini, e di loro non possiamo trionfare in altro modo se non con lo studio e la scienza. Che se tu verrai meno in questo, verrai meno nel tuo proposito d'acquistar gloria tra gli Elleni e tra' barbari, che è quel che tu mostri di desiderare quanto nessun altro ha mai desiderato alcuna cosa al mondo.

XIX. *Al.* E qual è dunque lo studio, a cui s'ha da attendere, Socrate? Puoi indicarmelo? Perché mi pare che tu dica proprio la verità.

So. Sì. Ma la deliberazione intorno al modo di divenire possibilmente ottimi va presa in comune. Giacché io non dico che tu debba educarti ed io no. Né io differisco da te se non in una sola cosa.

Al. E quale?

So. Che il mio tutore è migliore e più sapiente del tuo Pericle.

Al. E chi è costui?

So. Quel dio, Alcibiade, che prima d'oggi non mi ha permesso di parlarti. Ed io, anche perché confido in lui, dico che tu non potrai conseguire la celebrità per mezzo di nessun altro all'infuori di me.

Al. Tu scherzi, Socrate.

So. Forse. Ma dico la verità, quando affermo che abbian bisogno di studio, tutti gli uomini in generale, ma più di tutti noi due.

Al. Che ne abbia bisogno io, è sicuro.

So. Ed io non meno di te.

Al. E allora che si deve fare?

So. Non perdersi d'animo, né mettercisi fiaccamente, amico mio.

Al. Infatti non è conveniente, Socrate.

So. No davvero, ma bisogna che ci si rifletta in comune. E dimmi: il nostro proposito è certo di voler divenire quanto migliori è possibile; non è vero?

Al. Sì.

So. E in quale virtù?

Al. È chiaro: in quella in cui si distinguono gli uomini buoni.

So. Ma buoni in che cosa?

Al. Evidentemente nel trattare le faccende.

So. Ma quali faccende? Quelle che concernono i cavalli?
Al. No.
So. Perché allora ci rivolgeremmo ai cavallerizzi.
Al. Sì.
So. Quelle forse concernenti la navigazione?
Al. No.
So. Perché ci rivolgeremmo ai marini.
Al. Sì.
So. Ma quali faccende dunque? E chi son quelli che se ne occupano?
Al. Le faccende di cui si occupano i migliori tra gli Ateniesi.
So. E migliori chiami tu gli uomini assennati o i dissennati.
Al. Gli assennati.
So. E così quello in cui ciascuno mostra d'aver senno, in questo egli è buono?
Al. Sì.
So. E quello in cui mostra di non averne, in questo è cattivo?
Al. E come no?
So. E un calzolaio non mostrerà egli senno nella confezione delle scarpe?
Al. Certo.
So. E quindi sarà buono in ciò?
Al. Sicuro.
So. Ma il calzolaio non si mostrerà mancante di senno nella confezione d'un abito?
Al. Sì.
So. E quindi sarà sotto questo riguardo cattivo?
Al. Sì.
So. E per conseguenza, secondo questo discorso, lo stesso uomo è cattivo e buono.
Al. Pare.

XX. *So.* E così vuoi tu dire che gli uomini buoni sono anche cattivi?
Al. No davvero.
So. Ma dunque chi sono a parer tuo i buoni?
Al. Quelli che possono comandare nello Stato.
So. Non però ai cavalli?
Al. No certo.
So. Ma agli uomini?
Al. Sì.
So. Agli ammalati forse?
Al. No.
So. Ai naviganti?
Al. No.
So. Ai mietitori?
Al. Nemmeno.
So. A quelli insomma che non fanno nulla o a quelli che fanno qualche cosa?
Al. A questi ultimi.
So. Ma fanno che cosa? Provati a spiegarmelo.
Al. A quelli che han relazioni d'affari tra loro e si servono gli uni degli altri, vivendo come noi tra concittadini.
So. Vuoi dunque dire: che posson comandare ad uomini che si servono d'altri uomini?
Al. Appunto.
So. Per esempio, comandare ai nostromi che si servono dei rematori?
Al. Ah! no.
So. Perché questo rientra nell'arte del pilota?
Al. Certo.
So. O comandare ai flautisti che danno l'intonazione agli altri nel canto e si servono dei coreuti?
Al. Ma no.
So. Perché questo rientra nell'arte del maestro dei cori?
Al. Certamente.
So. Ma che significa dunque, secondo te, poter comandare ad uomini che si servono d'altri uomini?
Al. Significa poter governare quelli che in uno Stato vivono sotto le medesime leggi e si giovano a vicenda negli affari.

XXI. *So.* E che arte è codesta? Per esempio, se ti chiedessi di nuovo ciò che ti chiedevo poc'anzi: che arte è quella per cui si comanda all'equipaggio d'una nave?
Al. L'arte del pilota.
So. E come or ora si diceva, qual è l'arte per cui si comanda a quelli che fan parte d'un coro?
Al. L'arte del maestro di cori; lo hai già detto da te.
So. Ebbene, come chiami la scienza di comandare a quelli che costituiscono una società politica?
Al. Per me, Socrate, la chiamo la scienza dei buoni consigli.

So. E che? L'arte del pilota consiste forse nel dare dei cattivi consigli?

Al. Ma no.

So. Consiste invece nel darne de' buoni?

Al. Mi pare, per la salvezza di quelli che navigano.

So. E dici bene. Ma allora quest'arte dei buoni consigli, a cui accennavi, che scopo si propone?

Al. Di governar meglio e mantener sano uno Stato.

So. Ma che è mai quello la cui presenza o assenza fa sì che lo Stato si governi meglio e si mantenga sano? Se tu, per esempio, mi chiedessi: « Che è quello la cui presenza o assenza fa sì che un corpo si governi meglio e si mantenga sano? », io ti risponderei: È la presenza della buona salute e l'assenza della malattia. Non sei anche tu di questo parere?

Al. Sì.

So. E se daccapo mi chiedessi: « Che è quello la cui presenza giova agli occhi? », ti risponderei egualmente: La presenza della vista e l'assenza della cecità. E così gli orecchi, ove in loro ci sia, non la sordità, ma l'udito, stanno meglio e in condizioni più favorevoli.

Al. Giustissimo.

So. Ma dunque per una città che è mai quello, la cui presenza o assenza fa sì che goda maggior benessere e sia meglio curata e amministrata?

Al. A me, Socrate, sembra che ciò si verifichi, quando ci sia amicizia tra' cittadini e non odii e fazioni avverse.

So. E per amicizia tu intendi concordia o discordia?

Al. Concordia.

So. E qual è la scienza per cui le città concordano quanto a numeri?

Al. L'aritmetica.

So. E pei privati? Non è forse la stessa?

Al. Sicuro.

So. E così anche per ciascun individuo rispetto a se stesso?

Al. Appunto.

So. E qual è la scienza per cui ciascuno è d'accordo con se medesimo sulla lunghezza relativa d'un palmo e d'un cubito? Non è forse la scienza del misurare?

Al. Precisamente.

So. E per essa anche si metton d'accordo tra loro gli individui e le città?

Al. Precisamente.

So. E quanto al peso non avvien forse lo stesso?

Al. Senza dubbio.

So. Ma codesta concordia di cui parli che è mai? e a che mira? e qual è la scienza che la procura? E quella che la procura a una città è poi la stessa di quella che la procura all'individuo, così rispetto a se medesimo come agli altri?

Al. Naturalmente.

So. E qual è dunque? Non stancarti di rispondermi, ma di' su con coraggio.

Al. È secondo me, quell'amicizia e concordia, per cui un padre e una madre vanno d'accordo col figlio che amano, e il fratello col fratello e la moglie col marito.

XXII. *So.* E tu, dunque, Alcibiade, pensi che marito e moglie vadan d'accordo sul modo di lavorar la lana, lei abilissima e lui addirittura ignorante dell'arte?

Al. Ma no.

So. E non occorre nemmeno, perché quest'arte è propria delle donne.

Al. Certo.

So. E, viceversa, può una donna andar d'accordo col marito sul maneggio delle armi, se non se ne intende punto?

Al. No davvero.

So. Perché, dirai, è arte propria dell'uomo.

Al. Certo.

So. Secondo te, dunque, talune arti sono proprie della donna e talune dell'uomo?

Al. E come no?

So. E però in queste non c'è accordo tra mariti e mogli?

Al. No.

So. Né per conseguenza amicizia, se l'amicizia è accordo.

Al. Parrebbe di no.

So. Sicché in quanto le donne fanno

quel che è loro proprio, non godono l'amicizia degli uomini.

Al. Non pare.

So. Né gli uomini delle donne in quello che è proprio degli uomini.

Al. No.

So. Né quindi le città sono ben governate, quando ciascuno faccia quel che gli è proprio?

Al. A me pare di sì, Socrate.

So. O come? Sarebbero ben governate, pur non essendo tra' cittadini quell'amicizia che era per noi la condizione indispensabile d'un buon governo?

Al. Ma invece a me pare che tra' cittadini questo appunto crei l'amicizia: che ciascuno faccia quel che gli è proprio.

So. Poc'anzi però non ti pareva così. E ora poi che dici? che pur non essendoci accordo c'è amicizia? ovvero che ci può essere accordo in quelle cose che alcuni sanno ed altri no?

Al. Questo è impossibile.

So. E quando ciascuno fa quel che gli è proprio, fa ciò che è giusto o ciò che è ingiusto?

Al. Ciò che è giusto. E come no?

So. Sicché, quando i cittadini d'uno Stato fanno quel che è giusto, non si genera amicizia tra loro?

Al. E questa, Socrate, daccapo mi pare una conseguenza necessaria.

So. Ma che è mai dunque codesta amicizia e codesta concordia, di cui parli, che noi dovremmo conoscere e su cui dare dei buoni consigli per essere uomini buoni? Per me non riesco ad intendere né qual è né in chi si trova. Giacché a volte par che sia nelle stesse persone e a volte no, stando alle tue parole.

XXIII. *Al.* Per gli dei, Socrate, non so nemmen io quel che dico, e rischio da un pezzo d'essere, senza accorgermene, nella più vergognosa condizione.

So. Coraggio, Alcibiade! Se ti fossi accorto d'essere in tale condizione all'età di cinquant'anni, ti sarebbe assai difficile prender cura di te stesso. Ma ora, alla tua età, sei proprio in tempo per avvedertene.

Al. E che deve fare, Socrate, chi se n'avvede?

So. Rispondere alle domande, Alcibiade. E ove tu lo faccia, se Dio vuole, se qualche fiducia si può avere nei miei presagi, tu ed io ce ne troveremo meglio.

Al. E sarà così, se non si tratta che di rispondere.

So. Ebbene, che cosa vuol dire prender cura di se medesimo? affinché spesso non ci capiti senz'avvedercene di non farlo, credendo di farlo. E quand'è che un uomo prende cura di sé? Forse quando si cura delle cose proprie, allora si cura anche di sé?

Al. Crederei.

So. Vediamo: quando un uomo prende cura dei suoi piedi? quando forse prende cura delle cose che servono ai piedi?

Al. Non capisco.

So. Non dici che c'è qualcosa che serve alla mano? Per esempio, d'un anello diresti che serve a qualche altra parte dell'uomo, fuorché al dito?

Al. No certo

So. E così pure d'una scarpa rispetto al piede?

Al. Sì.

<*So.* E similmente dei mantelli e delle coperte per le altre parti del corpo?

Al. Certo.> [21].

So. Ma dunque, allorquando ci prendiamo cura delle scarpe, ci prendiamo forse cura dei piedi?

Al. Non intendo bene, Socrate.

So. E che, Alcibiade? Non dici tu che c'è un modo di curar bene una cosa qualunque?

Al. Io sì.

So. Vale a dire che, quando uno la renda migliore, allora tu dici che la cura bene?

Al. Sì.

So. E qual è l'arte che rende migliori le scarpe?

Al. L'arte del calzolaio.

So. Con quest'arte dunque noi prendiamo cura delle scarpe?

Al. Sì.

So. E con essa anche del piede? O

non piuttosto con quella con cui rendiamo migliori i piedi?

Al. Con questa.

So. E questa poi non è quella con cui rendiamo migliori anche le altre membra?

Al. Mi pare.

So. E non è la ginnastica?

Al. Senza dubbio.

So. Con la ginnastica dunque prendiamo cura del piede e con l'arte del calzolaio di ciò che s'attiene al piede?

Al. Certo.

So. E con la ginnastica prendiamo cura delle mani e con l'oreficeria di ciò che serve alla mano?

Al. Sì.

So. E con la ginnastica prendiamo cura del corpo, con la tessitura e con le altre arti di ciò che serve al corpo?

Al. Proprio così.

So. Con un'arte dunque noi prendiamo cura d'un oggetto qualsiasi e con un'altra di ciò che serve a questo oggetto?

Al. È chiaro.

So. E però non è vero che, quando prendi cura delle tue cose, tu prendi cura di te stesso.

Al. In nessun modo.

So. Perché non è, naturalmente, la medesima arte quella per cui uno può prender cura di se stesso e delle proprie cose.

Al. Non mi pare.

XXIV. *So.* Ebbene, qual è l'arte con cui possiamo prender cura di noi medesimi?

Al. Non saprei.

So. Ma su questo almeno siamo intesi: che non è quella con cui rendiamo migliore qualsiasi tra le cose nostre, ma quella con cui ci rendiamo migliori noi stessi?

Al. È vero.

So. D'altronde, possiamo noi conoscere quale arte renda migliori le scarpe, senza conoscere una scarpa?

Al. Impossibile.

So. Né quale arte renda migliori gli anelli, senza conoscere un anello?

Al. È vero.

So. E così, potremmo noi conoscere quale arte renda migliori noi stessi, senza sapere che cosa siamo noi stessi?

Al. È impossibile.

So. Ed è cosa facile conoscer se stesso ed era forse un dappoco chi pose quell'iscrizione nel tempio di Delfi, o è cosa difficile e non da tutti?

Al. A me, Socrate, spesso mi è parsa una cosa accessibile ad ognuno, ma spesso anche oltremodo difficile.

So. Del resto, Alcibiade, facile o no che sia, la verità è questa: che solo cogliendone appieno il senso, si potrà sapere qual è la cura che dobbiamo prender di noi stessi; ignorandolo, no.

Al. Così è.

So. Ora, in che modo potremo conoscere il valore assoluto di questo « stesso »? Perché così forse sapremmo che cosa siamo noi stessi; finché lo ignoreremo, è impossibile.

Al. Hai ragione.

So. Sta attento, per Zeus! Con chi parli tu ora? Non parli con me?

Al. Sì.

So. Ed io con te?

Al. Sì.

So. Ed è Socrate che parla?

Al. Senza dubbio.

So. E Alcibiade che ascolta?

Al. Appunto.

So. E Socrate non parla forse servendosi di parole?

Al. Certo.

So. E parlare e servirsi di parole per te è lo stesso.

Al. Precisamente.

So. Chi si serve di alcunché e quello di cui egli si serve non son due cose diverse?

Al. Che vuoi dire?

So. Per esempio il calzolaio taglia il cuoio col trincetto, con la lesina e con altri strumenti.

Al. Sì.

So. E però altro è chi taglia e adopera uno strumento, altro lo strumento adoperato da chi taglia?

Al. E come no?

So. E così pure gli strumenti di cui il citarista si serve e il citarista sono due cose diverse?

Al. Sì.

So. Ed è questo appunto quel che poco fa ti chiedevo: se non ti pare che sia sempre qualcosa di diverso chi si serve di un mezzo e il mezzo di cui egli si serve.

Al. Mi pare.

So. E che diciamo del calzolaio? che taglia solo con gli strumenti o anche con le mani?

Al. Anche con le mani.

So. Si serve quindi anche di queste?

Al. Sì.

So. E non si serve anche degli occhi nel tagliare il cuoio?

Al. Sì.

So. E s'è convenuto che chi si serve di qualche mezzo e il mezzo di cui si serve son cose diverse?

Al. Sì.

So. E però il calzolaio e il citarista son qualcosa di diverso dalle mani e dagli occhi con cui lavorano?

Al. Evidentemente.

XXV. *So.* Ma l'uomo non si serve di tutto il corpo?

Al. Senza dubbio.

So. E non sono, s'è visto, qualcosa di diverso quel che si serve d'un mezzo e il mezzo di cui esso si serve?

Al. Sì.

So. E perciò l'uomo è qualcosa di diverso dal proprio corpo?

Al. Così pare.

So. Che cosa è dunque l'uomo?

Al. Non saprei.

So. Ma ad ogni modo sai che esso è quello che si serve del corpo?

Al. Sì.

So. E c'è altro che, all'infuori dell'anima, si serva del corpo?

Al. No.

So. E se ne serve comandandogli?

Al. Sì.

So. Ma c'è, credo, quest'altro punto su cui nessuno può dissentire.

Al. E quale?

So. Che l'uomo è una di queste tre cose...

Al. Cioè?

So. O anima o corpo o quest'insieme d'anima e di corpo.

Al. Senza dubbio.

So. Ma s'è pur convenuto che l'uomo è quel che comanda al corpo.

Al. Difatti.

So. E il corpo comanda forse a se stesso?

Al. Tutt'altro.

So. Giacché s'è detto ch'è comandato.

Al. Sì.

So. Esso dunque non può essere ciò che cerchiamo.

Al. Non direi.

So. È forse l'insieme d'anima e di corpo che comanda al corpo? E sarebbe questo l'uomo?

Al. Forse.

So. Meno che mai, perché dal momento che l'uno dei due è escluso dal comando, non è possibile che il loro insieme comandi.

Al. Hai ragione.

So. Ma poiché l'uomo non è né il corpo né l'insieme dell'anima e del corpo, non resta, credo, se non che esso o non è nulla, o, se è qualcosa, non è altro che l'anima.

Al. Proprio così.

So. E occorre che ti sia provato anche più chiaramente che l'anima è l'uomo?

Al. No, per Zeus, mi pare già provato abbastanza.

So. E se anche la prova non è rigorosa, ma soddisfacente, questo per ora basta, giacché potremo rendercene meglio conto, quando si sia trovato ciò che dianzi abbiamo lasciato da parte, come un punto che richiedeva una lunga ricerca.

Al. Ed è?

So. Ciò che poco fa si diceva che prima si dovesse investigare: il valore assoluto di « stesso » <l'essenza assoluta delle cose>. Ora però invece abbiamo indagato l'essenza d'una cosa particolare. E di questo potremo contentarci. Giacché, in fin dei conti, quel che in noi soprattutto signoreggia, è l'anima.

Al. Evidentemente.

So. Cosicché è giusto ammettere che, quando tu ed io discorriamo tra noi servendoci di parole, è la mia anima che si rivolge alla tua?

Al. Certo.

So. Ed è ciò che dicevamo poc'anzi: quando Socrate ragiona con Alcibiade, rivolge la parola non già, come pare, alla tua figura, ma ad Alcibiade, cioè all'anima.

Al. Mi pare.

XXVI. *So.* E però colui che ci lasciò il precetto « Conosci te stesso » ci ha imposto di conoscer la nostra anima.

Al. Credo anch'io.

So. Chi dunque conosce qualche cosa pertinente al corpo, possiede la cognizione delle cose proprie, ma non di se stesso.

Al. Così è.

So. E per conseguenza nessun medico, in quanto medico, conosce se stesso, e nessun maestro di ginnastica, in quanto maestro di ginnastica.

Al. Non mi pare.

So. E molto meno ancora conoscon se stessi gli agricoltori e gli altri artigiani. Costoro anzi non conoscon nemmeno, sembra, le cose proprie; ma, date le arti che esercitano, sono anche più lontani dalle cose proprie, perché tra le cose del corpo conoscono soltanto quelle di cui questo si giova.

Al. È vero.

So. Se dunque è saggezza conoscer se stesso, nessun di loro è saggio in grazia della propria arte.

Al. Non mi pare.

So. E perciò anche codeste arti ci paion volgari e non degne d'esser coltivate da un uomo di valore.

Al. Indubbiamente.

So. E così, di nuovo, chi si dà cura del proprio corpo si dà cura di ciò che gli è proprio, ma non di se stesso?

Al. C'è da crederlo.

So. E chi si dà cura delle proprie sostanze non si dà cura né di se stesso né di ciò che gli è proprio, ma di cose anche più lontane delle proprie?

Al. Mi pare.

So. Chi dunque ammassa danari non si cura di ciò che gli è proprio.

Al. Difatti.

So. E se qualcuno ama il corpo di Alcibiade, non ama per conseguenza Alcibiade, ma qualcosa che gli appartiene.

Al. È vero.

So. Ma chi poi ama te, non ama forse la tua anima?

Al. È, mi pare, una conseguenza necessaria.

So. E però chi ama il tuo corpo, quando questo sfiorisce, va via e t'abbandona?

Al. Mi pare.

So. Ma chi invece ama l'anima non va via, finché questa procede verso la perfezione?

Al. Naturalmente.

So. Ed ecco perché io non t'ho abbandonato, ma ti rimango fedele, ora che il tuo corpo comincia a sfiorire, mentre gli altri si sono allontanati da te.

Al. Hai fatto bene, Socrate, e m'auguro che non m'abbandonerai.

So. Sì, ma tu cerca di divenire ogni giorno più bello.

Al. Cercherò, senza dubbio.

XXVII. *So.* Perché la verità è questa: Alcibiade di Clinia non ha avuto e non ha che un solo amante, e questi, degno di piacergli, è Socrate di Sofronisco e di Fenarete.

Al. È vero.

So. Ma non m'hai detto ch'io t'avevo prevenuto di poco, dacché tu stesso per il primo avresti voluto avvicinarti a me per chiedermi come mai fossi il solo a non abbandonarti?

Al. Era infatti quel che mi proponevo.

So. Ebbene, la ragione è questa: ch'io solo amavo te, gli altri, ciò che t'appartiene; e mentre ciò ch'è tuo va scemando di leggiadria, tu cominci a fiorire. E se non ti lascerai corrompere dal popolo ateniese e non andrai perdendo la tua bellezza, io non t'abbandonerò. Giacché di questo soprattutto ho paura: che divenuto amante del popolo, tu non ne sia corrotto, come purtroppo è accaduto a molti dei nostri migliori cittadini, perché ha un aspetto seducente il popol d'Eretteo magnanimo[28]. Ma bisogna vederlo senza maschera. Guarda dunque di prendere la precauzione che ti suggerisco.

Al. Quale?

So. Innanzi tutto, caro mio, pensa

ad esercitarti e ad imparare quel che è indispensabile di sapere prima d'entrare nella vita politica, affinché tu ci vada provvisto di contravveleno e non corra pericolo.

Al. Penso che tu abbia ragione, Socrate. Ma cerca di spiegarmi per qual via potremo prender cura di noi medesimi.

So. Forse un primo passo s'è già fatto, perché, fin dove era possibile, abbiamo saputo che cosa siamo, mentre temevamo che, caduti in errore su questo punto, non dovessimo senza avvedercene prender cura di tutt'altro che di noi stessi.

Al. Così è.

So. E d'accordo su questo, abbiamo anche saputo che bisogna curar l'anima e mirare ad essa...

Al. È fuor di dubbio.

So. Commettendo agli altri la cura del corpo e delle sostanze.

Al. Certo.

So. Ma come dunque potremmo intendere questa verità nel modo più chiaro possibile? Poiché, conosciutala, noi conosceremo, credo, anche noi stessi. Che forse, in nome di Dio, non si sia ben compreso il valore del precetto delfico a cui poco fa s'accennava?

Al. A che alludi, Socrate?

So. Ti dirò quale significato e quale ammonimento racchiuda, com'io sospetto, quella iscrizione. Forse non è facile trovare altrove un esempio atto a chiarirlo, eccetto che nella vista.

Al. Che vuoi dire?

XXVIII. *So.* Riflettici tu pure. Se quella iscrizione, rivolgendosi al nostro occhio come ad un uomo gli dicesse: « Vedi te stesso », che suggerimento scorgeremmo in questa esortazione? Non quello forse di rimirarsi in un oggetto, in cui l'occhio, rimirandosi, potesse vedere se stesso?

Al. È chiaro.

So. Ebbene, vogliamo noi considerare in quale oggetto guardando noi vediamo e il nostro occhio e noi stessi?

Al. È evidente, Socrate: negli specchi o in qualcosa di simile.

So. Benone. Ma anche nell'occhio con cui vediamo non c'è forse qualcosa di simile?

Al. Senza dubbio.

So. Hai tu notato che l'aspetto di chi guarda nell'occhio si riflette, come in uno specchio, nell'occhio di chi gli sta di fronte, in quella parte che chiamiamo pupilla, così da essere l'immagine precisa di chi ci si rimira?

Al. È vero.

So. Un occhio dunque, fissandone un altro e guardando in quella che ne è la miglior parte e con cui vede, può così rimirare se stesso.

Al. Così è.

So. Se invece guarda in qualche altra parte dell'uomo o in qualche altro oggetto, che non sia simile a quella parte dell'occhio, non vedrà se medesimo.

Al. È vero.

So. Se perciò l'occhio vuol vedere se stesso, deve guardare nell'occhio e in quella parte di esso in cui s'ingenera la virtù dell'occhio, che è poi la vista.

Al. Così è.

So. Orbene, mio caro Alcibiade, anche l'anima, se deve conoscer se stessa, non deve forse guardare nell'anima e massime in quella parte di essa in cui s'ingenera la virtù dell'anima, la sapienza, e in qualche altra cosa che le somigli?

Al. A me così pare, Socrate.

So. E possiamo noi dire che ci sia nell'anima una parte più divina di quella in cui risiede la conoscenza e la saggezza?

Al. No di certo.

So. E però questa sua parte è affine alla divinità e chi guarda in essa e conosce tutto il divino, Dio e la saggezza, può così conoscere nel miglior modo possibile anche se stesso.

Al. Mi pare.

<*So.*[29]. E non è forse vero che[30], come certi specchi sono più chiari dello specchio che è nell'occhio e più puri e più luminosi. così anche Dio è uno specchio più puro e più luminoso che la parte migliore della nostra anima?

Al. Naturalmente, Socrate.

So. Perciò, guardando in Dio e, tra le cose umane, nella virtù dell'anima,

noi ci serviremo di quello che è lo specchio migliore, e probabilmente riusciremo a vedere e conoscere noi stessi il meglio possibile.

Al. Sì.>

So. Ma non convenivamo che il conoscer se stesso è ciò che chiamiamo saggezza?

Al. Certo.

XXIX. *So.* E senza conoscer noi stessi e senza esser saggi potremmo saper le cose nostre, buone e cattive?

Al. E come sarebbe possibile, Socrate?

So. Pare dunque anche a te impossibile che chi non conosce Alcibiade possa poi sapere che le cose d'Alcibiade sono proprio di lui.

Al. Impossibile, per Zeus.

So. Né che le cose nostre son nostre, se non conosciamo noi stessi?

Al. E come potremmo?

So. E non conoscendo le cose nostre, nemmeno ciò che attiene alle cose nostre?

Al. Non pare.

So. Abbiamo avuto dunque torto di convenire poc'anzi che c'è di quelli i quali non conoscon se stessi, ma conoscono le cose proprie, e altri che conoscono ciò che attiene alle cose proprie, giacché conoscere queste tre cose: se stesso, le cose proprie e quel che attiene alle cose proprie, non spetta, pare, se non ad una sola persona e ad una sola arte.

Al. Probabilmente.

So. E chi ignora le cose proprie ignorerà similmente anche quelle degli altri.

Al. Certo.

So. E se le cose degli altri, anche quelle delle città.

Al. Necessariamente.

So. E non potrà quindi essere un uomo di Stato.

Al. No davvero.

So. Né un buon amministratore delle cose domestiche.

Al. No.

So. Né saprà quel che fa.

Al. Senza dubbio.

So. Ma chi non sa non andrà soggetto ad errare?

Al. Sicuro.

So. Ed errando non si troverà male così nella vita privata come nella pubblica?

Al. E come!

So. E trovandosi male non sarà infelice?

Al. Altro che!

So. E quelli di cui amministra gli affari?

Al. Infelici anche questi.

So. Non è dunque possibile che sia felice chi non è né saggio né buono.

Al. Non è possibile.

So. I cattivi sono dunque infelici.

Al. E quanto!

XXX. *So.* E per conseguenza nemmen la ricchezza ci libera dall'infelicità, ma la saggezza.

Al. Così pare.

So. Sicché, mio caro Alcibiade, non sono né le mura né le triremi né gli arsenali che possono render felici le città, e neppure il numero dei loro abitanti o l'estensione del loro territorio, ove manchi ad esse la virtù.

Al. No certo.

So. Se perciò vorrai amministrar rettamente e bene le faccende pubbliche, quello che devi comunicare ai cittadini è la virtù.

Al. Senza dubbio.

So. Ma si può comunicare quel che non s'ha?

Al. E come?

So. E però devi per prima cosa acquistar la virtù tu stesso e chiunque altro vuole signoreggiare e curar non solo individualmente se medesimo e ciò che gli s'appartiene, ma lo Stato e ciò che s'appartiene allo Stato.

Al. Hai ragione.

So. Quello dunque che devi procurare a te stesso e allo Stato non è né la facoltà né il potere di fare quel che ti piace, ma la giustizia e la saggezza.

Al. Così pare.

So. Perché, operando giustamente e saggiamente, tu e lo Stato farete cosa grata agli dei.

Al. Ne convengo.

So. E, come dicevamo dianzi, agirete mirando a ciò che è divino e luminoso.

Al. È credibile.

So. Ma appunto mirando a quel segno, vedrete e conoscerete voi medesimi e ciò che è bene per voi.

Al. Sì.

So. E quindi opererete e vi troverete bene.

Al. Sì.

So. E quando operiate a questo modo, garantisco che sarete felici.

Al. E sei difatti un garante sicuro.

So. Operando invece ingiustamente, guardando lì dove non è Dio, ma tenebra, voi, com'è ovvio, non farete che cose conformi a queste, perché non conoscerete voi stessi.

Al. Lo credo.

So. Infatti, mio caro Alcibiade, chi ha potere di fare ciò che vuole, ma non ha mente, sia questi un individuo o uno Stato, che cosa è presumibile che gli capiti? Per esempio, se un malato è libero di fare a modo suo, ma non ha la capacità d'un medico, e per di più ha tale un potere che nessuno osi riprenderlo, quali saranno le conseguenze? Non è credibile che finisca per rovinare il proprio corpo?

Al. È vero.

So. E in una nave, ove qualcuno, che non possegga mente e virtù di pilota, sia libero di fare ciò che gli talenta, non vedi tu che cosa avverrà a lui e ai suoi compagni di viaggio?

Al. Io sì: andranno tutti a picco.

So. E così parimenti in uno Stato e in generale nell'esercizio d'un'autorità e d'un potere assoluto, se manca la virtù, potrà seguirne altro che sciagura?

Al. È inevitabile.

XXXI. *So.* Dunque, mio ottimo Alcibiade, quello a cui volendo esser felici bisogna aspirare per sé come per lo Stato, non è un potere tirannico, ma la virtù.

Al. È vero.

So. E prima di posseder la virtù il meglio non solo per un fanciullo, ma anche per un uomo, è obbedire a chi è migliore di lui.

Al. Pare.

So. E ciò che è meglio non è anche più bello?

Al. Sì.

So. E ciò che è più bello non è anche più conveniente?

Al. E come no?

So. E quindi ad un malvagio è più conveniente esser servo, giacché questo è meglio per lui.

Al. Sì.

So. Il vizio dunque è alcunché di servile.

Al. Mi pare.

So. E la virtù alcunché di liberale.

Al. Sì.

So. E perciò bisogna, amico mio, fuggire la servilità.

Al. Più d'ogni cosa, Socrate.

So. E così, t'avvedi tu ora in che condizione ti trovi? nella condizione degna d'un uomo libero o no?

Al. Eh! purtroppo lo vedo.

So. E sai come sfuggire a codesta condizione, ch'io non voglio neppur definire, per riguardo a un così bell'uomo?

Al. Io sì.

So. E in che modo?

Al. Se piace a te, Socrate.

So. Non dici come dovresti, Alcibiade.

Al. E come dovrei dire?

So. Se piace a Dio.

Al. Ebbene, dirò così. E dirò pure che d'ora in poi corriamo il rischio di invertire le parti: tu, Socrate, farai la mia ed io la tua. Giacché non è possibile che da oggi in avanti io non debba premurosamente dovunque seguir te e tu esser seguito da me.

So. E in questo caso, mio nobile Alcibiade, il mio amore sarà come l'amore della cicogna: dopo d'aver fatto schiudere in te un amore alato, esso sarà nutrito a sua volta da questo[31].

Al. Così per l'appunto, e comincerò da questo momento ad occuparmi della giustizia.

So. Quanto vorrei che perseverassi! Eppure, non perch'io diffidi della tua natura, ma perché vedo la forza di questa città, temo ch'essa non finisca per trionfare di me e di te.

ALCIBIADE SECONDO

ARGOMENTO

Senofonte nei *Memorabili* (13, I) riferisce che Socrate nelle sue preghiere non chiedeva agli dei se non che gli concedessro ciò che è bene, convinto che essi sapessero meglio di ogni altro ciò che è bene per noi. In queste parole è forse da vedere lo spunto di questo breve dialogo, certo non platonico, e che qualche antico autore, fondandosi probabilmente sul passo citato, attribuiva a Senofonte.

Socrate, incontrando il giovane Alcibiade, e accortosi dal contegno di lui che è diretto a pregare gli dei, lo ammonisce che in quel che egli si accinge a fare occorre una cautela grande per non esporsi al pericolo che la richiesta, come avvenne ad Edipo, si risolva in un danno. Alcibiade nella sua leggerezza si meraviglia della raccomandazione di Socrate, e osserva che l'esempio non fa al caso suo, perché Edipo era un pazzo. E poiché Alcibiade stesso ammette che ci siano uomini assennati ed altri dissennati, Socrate si propone di distinguere meglio queste due classi di persone. La follia — egli domanda — ti pare forse contraria all'assennatezza? — Senza dubbio — gli risponde Alcibiade. — Ma all'assennatezza — replica Socrate — è anche contraria la mancanza di senno, la dissennatezza. Orbene, se ogni contrario non ha a rigore che un solo contrario, dissennatezza e follia sarebbero una cosa sola. D'altro lato Alcibiade afferma che tra assennatezza e dissennatezza non c'è posto per un terzo stato intermedio, e ciò equivale a dire che, se dissennatezza e follia fossero termini identici, nel mondo non ci sarebbero che uomini o folli o assennati. Ora dal momento che questi sono indiscutibilmente il minor numero, noi saremmo circondati da pazzi ed esposti ad ogni pericolo, il che per fortuna non è. Alcibiade riconosce di aver ammesso troppo, sicché Socrate gli spiega che dissennatezza o mancanza di senno è, come malattia, un termine generico, il quale comprende molti gradi, molte forme, di cui la più grave si chiama follia. E però giustamente tutti i folli si dicono privi di senno, ma non tutti quelli che mancano di senno meritano d'essere annoverati tra' folli (I-III).

Se dunque mancanti di senno sono non solo i pazzi o gli accecati dalla collera, come Edipo, ma tutti coloro che non si rendono ben conto di ciò che si debba dire o fare in ogni momento della vita, è chiaro quanto sia malsicuro chiedere o anche accettare leggermente ciò che gli dei ci offrono, giacché assai spesso quello che pare una fortuna finisce per diventare una sventura. Lo stesso Alcibiade nella sua sfrenata ambizione rifiuterebbe il dominio di Atene e del mondo, se questo dovesse costargli la vita o riuscirgli funesto. Sicché ben a ragione un poeta proponeva che si pregasse Dio di concedere i beni, anche non chiesti, e stornare i mali, anche se chiesti (IV-V).

Alcibiade riconosce nell'ignoranza la radice dei mali. Senonché Socrate osserva che anche in fatto d'ignoranza bisogna distinguere. C'è dei casi in cui l'ignoranza può essere piuttosto giovevole che dannosa. Soltanto l'ignoranza del bene è sempre

funesta, come al contrario la scienza del bene, che è poi la scienza dell'utile, è sempre giovevole; e ove questa manchi, tutte le altre cognizioni sono raramente utili, spesso anche perniciose a quegli stessi che le posseggono. Se Oreste avesse saputo che cosa era il meglio per lui, se almeno non avesse riconosciuto la madre, non avrebbe commesso un delitto; se gli oratori che si levano a consiglieri nella vita politica, possedessero questa scienza, eviterebbero tanti mali a se medesimi ed allo Stato. Cosicché per la maggior parte degli uomini, che si lasciano guidare unicamente dalla opinione, può essere un vantaggio il non sapere, perché in tal caso costoro saranno meno corrivi a fare quel che non sanno, o credono di non sapere. E qui Socrate, interpretando sofisticamente un notissimo verso del *Margite*, cerca di ribadire anche con questo esempio il concetto, in cui è il nocciolo del dialogo: che la scienza del bene soltanto ha valore, e ove questa manchi, perfino la preghiera può riuscire pericolosa o dannosa. E però fanno benissimo i Lacedemoni che nelle loro preghiere si restringono a chiedere il bello accoppiato col bene; e l'oracolo di Ammone, dichiarando di preferire ad ogni altra questa forma di preghiera, volle far intendere che gli dei non tengono conto della magnificenza e dello splendore dei sacrifizi, ma dell'animo di chi prega. Alcibiade perciò farà bene a non affrettarsi ed attendere che qualcuno gl'insegni, come debba contenersi con gli dei e con gli uomini (VI-XIV).

Come risulta dall'aneddoto relativo ad Archelao (cap. VI), questo dialogo non può essere anteriore all'a. 399 a. C. Qualcuno lo crede addirittura una falsificazione del periodo alessandrino; qualche altro, e forse con più ragione, pensa che possa essere stato scritto da qualche filosofo cinico, scolare di Antistene.

SOCRATE, ALCIBIADE.

I. *So.* Alcibiade, t'avvii tu forse a pregare il dio?

Al. Appunto, Socrate.

So. E perciò avrai codest'aria compunta e gli occhi bassi, come uno che mediti profondamente.

Al. E che bisogno c'è di meditare, Socrate?

So. Moltissimo, Alcibiade, se non erro. Poiché, dimmi, in nome di Zeus: non credi tu che gli dei di quelle cose, che noi senza riflettere chiediamo loro nelle nostre preghiere, pubbliche e private, alcune talvolta ce ne concedano e altre no, e ad alcuni sì, ad altri no?

Al. Certamente.

So. E non credi quindi che occorra una grande preveggenza, per evitare che si chiedano involontariamente dei grandi mali, illudendosi di chieder dei beni, e che gli dei si trovino disposti a concedere ciò che per caso si chieda loro? Come, per esempio, dicono che Edipo imprudentemente avesse chiesto, che i suoi figliuoli si dividessero l'eredità paterna con le armi [1]; e mentre avrebbe potuto implorare la liberazione dei mali da cui era afflitto, egli oltre ai presenti se n'attirò addosso degli altri. Così i suoi voti furono esauditi; e di là quella lunga serie di guai, che non mette conto di ricordare uno per uno.

Al. Ma, Socrate, tu hai nominato un folle. Poiché chi mai a mente sana avrebbe osato formulare dei voti di quel genere?

II. *So.* E pare a te che l'esser folle sia contrario all'essere assennato?

Al. Senza dubbio.

So. E d'altra parte non trovi che ci sieno dei dissennati e degli assennati?

Al. Oh! sì.

So. Orsù, vediamo un po' chi sono. È indiscutibile che ci sono degli assennati e dei dissennati, e degli altri poi folli.

Al. Sì, è indiscutibile.

So. E altri sani?

Al. Sì.

So. E altri, anche, malati?

Al. Sicuro.

So. E che non sono gli stessi?

Al. Certamente.

So. Ma ce n'è forse alcuni che non sono né sani né malati?

Al. No, davvero.

So. Perché un uomo necessariamente non può essere che o malato o non malato?

Al. A me così pare.

So. Orbene, dell'assennatezza e della mancanza di senno, della dissennatezza, pensi tu allo stesso modo?

Al. Che vuoi dire?

So. Se ti pare che uno debba essere o assennato o dissennato; o se di mezzo c'è un terzo stato, in cui l'uomo non è né assennato né dissennato?

Al. Secondo me, no.

So. È dunque necessario che si sia o l'uno o l'altro?

Al. Così mi pare.

So. Ma tu hai ammesso, te ne ricordi?, che la follia è contraria all'assennatezza?

Al. Sì.

So. E poi ancora che non c'è di mezzo un terzo stato in cui l'uomo non sia né assennato né dissennato?

Al. Difatti l'ho ammesso.

So. Ma come potrebbero esserci due contrari d'una sola cosa?

Al. Non è possibile.

So. La dissennatezza dunque e la follia sarebbero la medesima cosa?

Al. Pare.

III. *So.* Dunque, Alcibiade, dicendo che tutti i dissennati son folli diremmo una cosa esatta. E avremmo ben ragione di dirlo tanto dei tuoi coetanei, se ci sono tra loro, come ci sono, dei dissennati, quanto di quelli d'età più provetta. Giacché, in nome di Dio, non credi tu che in questa città sieno pochi gli uomini assennati e molti i dissennati che tu chiami folli?

Al. Lo credo.

So. E credi tu che ce la passeremmo lietamente, vivendo tra tanti folli, e che battuti, percossi ed esposti a quei maltrattamenti che si soglion soffrire per opera dei matti, non avremmo da un bel po' pagata la nostra pena? Rifletti, caro mio, se la cosa non sia altrimenti.

Al. O com'è dunque, Socrate? Perché mi pare che non sia così, come supponevo.

So. Pare anche a me. E bisogna esaminar la cosa a questo modo.

Al. Come?

So. Te lo dirò. Ammettiamo che ci sono dei malati, non è vero?

Al. Certo.

So. E ti par necessario che un ammalato lo sia proprio o di podagra o di febbre o d'oftalmia, o non ti pare che senz'avere nessuna di queste malattie egli possa essere ammalato di qualche altro male? Perché, evidentemente, ci sono molte malattie, non queste soltanto.

Al. Lo so bene.

So. Ed ogni mal d'occhi è una malattia?

Al. Sì.

So. Ma ogni malattia è forse un mal d'occhi?

Al. Ah! no. Pure non so come dire.

So. Se però mi presterai attenzione, forse in due ce la caveremo[2].

Al. Farò il possibile, Socrate.

So. Siamo d'accordo, non è vero?, che ogni mal d'occhi è malattia, ma non ogni malattia, mal d'occhi?

Al. D'accordo.

So. E con ragione, mi pare. Infatti tutti quelli che hanno la febbre sono malati; ma non tutti i malati hanno o la febbre o la podagra o il mal d'occhi, credo. E tutte queste sono delle malattie, ma il modo di curarle è differente, dicono quelli che noi chiamiamo medici, perché né sono in tutto simili né operano similmente, ma ciascuna secondo la propria natura, quantunque tutte sieno malattie. Così pure abbiamo diverse categorie d'artigiani. O no?

Al. Sicuro.

So. Vale a dire calzolai, muratori, scultori e tanti altri che non val la pena d'indicare partitamente. Questi si son diviso il campo dell'arte; e se tutti sono artigiani, non sono però tutti né muratori né calzolai né scultori, ma tutti insieme artigiani.

Al. È vero.

So. Così gli uomini si son divisa anche la dissennatezza; e quelli che ne hanno la massima parte, li chiamiamo folli, quelli che ne hanno un po' meno stupidi e sciocchi. Ma chi poi li vuol designare con nomi più benevoli li chiama o troppo generosi o semplici, o anche incapaci di nuocere e inesperti e infantili. E ripensandoci, troverai pure molti altri nomi. I quali, in fondo, mentre accennano tutti a dissennatezza, pure differiscono tra loro, come c'è parso che un'arte differisse da un'arte e una malattia da una malattia. Che te ne sembra?

Al. Questo appunto.

IV. *So.* Orbene, rifacciamoci da capo. Ci proponevamo, a principio del nostro discorso, di precisare chi fossero gli assennati e chi i dissennati, giacché s'è convenuto che ci sono. O no?

Al. Sì.

So. E non ammetti che assennati sieno quelli che sappiano ciò che si deve fare e dire?

Al. Sì.

So. E dissennati poi chi?... Quelli, certo, che ignorano l'una cosa e l'altra?

Al. Codesti appunto.

So. E per conseguenza quelli, che non sanno né l'una né l'altra cosa, fanno e dicono senza avvedersene ciò che non si dovrebbe?

Al. Mi pare.

So. Ora tra costoro, Alcibiade, dicevo che fosse anche Edipo. E troverai per giunta che anche intorno a noi ci sono molti che, pur non sopraffatti, come quello lì, dalla collera, tuttavia non credono di chiedere per sé dai numi dei mali, ma dei beni. Quello invece, come non chiedeva dei beni, non credeva neppure di chiederne; ma ce n'è altri ai quali accade proprio il rovescio. Io ritengo infatti che se a te per il primo il dio, verso il quale t'incammini, ti si presentasse in forma visibile [3] e prima che lo pregassi di qualsiasi cosa, ti chiedesse se saresti contento di divenire tiranno degli Ateniesi, e ove questo ti paresse ben poco e non abbastanza per te, aggiungesse anche di tutti gli Elleni, e quando non ti vedesse ancora sodisfatto, ove non avessi la tirannia di tutta l'Europa, ti promettesse anche questo, e non soltanto questo, ma che secondo il tuo desiderio tutti sapessero il giorno stesso che Alcibiade di Clinia è divenuto re; credo, ripeto, che andresti via arcicontento, come chi abbia conseguito il maggiore dei beni.

Al. Ma, Socrate, chiunque altro, secondo me, penserebbe lo stesso, se gli capitasse questa fortuna.

So. Intanto però non vorresti barattare la tua vita neppur col possesso e col dominio assoluto di tutti gli Elleni e di tutti i barbari.

Al. Questo poi no; a che mi servirebbe se non potessi goderne?

So. E se dovessi goderne male e con tuo danno? Neppure in questo caso?

Al. No, davvero.

V. *So.* Vedi dunque che non è punto sicuro né d'accettare a cuor leggero ciò che ci offre, né far noi stessi dei voti, se per via di questi dobbiamo attirarci delle sciagure o addirittura rimetterci la vita. E potremmo citare molti esempi di persone, che hanno aspirato alla tirannide e fatto il possibile per conseguirla nella lusinga di procurarsi un bene, e insidiati appunto per essa, ci han perduto la vita. Né credo che non sia giunto al tuo orecchio ciò che è accaduto, <si può dire>, i e r i o i e r l'a l t r o [4] ad Archelao, tiranno di Macedonia. Costui era innamorato di un giovane, che amando la tirannide, non men di quanto Archelao amasse lui, lo uccise per assicurarsi il trono e la felicità [5]. Ma dopo aver goduto appena tre o quattro giorni del potere, cadde egli stesso vittima delle insidie di altri. E tu vedi anche quanti tra' nostri concittadini — e son fatti che non abbiamo uditi da altri, ma visti coi nostri propri occhi — dopo d'aver desiderato un comando militare e averlo ottenuto, alcuni sono tuttora in esilio fuori di questa città, altri ci han lasciato la vita. E quei che paiono i più fortunati, dopo d'aver sfidato pericoli e paure, non solo durante il loro comando, ma anche poiché tornarono in patria, han vissuto continuamente assediati dai sicofanti di un assedio non men terribile di quello che avevano sofferto dai nemici, sicché alcuni di loro avrebbero preferito di non aver mai ottenuto quel comando, anziché averlo ottenuto. E se, dopo tutto, i pericoli e le fatiche menassero a qualcosa di utile, ci sarebbe almeno una ragione per esporcisi; ma è proprio il contrario. Ed anche per rispetto ai figliuoli troverai che il caso è identico: molti pregano per averli, e avutili si trovan poi in un mare di guai e di dolori. Ché gli uni, per essere i loro figliuoli delle birbe, vivono una vita di dolori; altri che li avevano buoni, ma ebbero la sventura di perderli, non son meno infelici di quelli; e piuttosto che averli avuti, vorrebbero non averne avuti mai. Ebbene, nonostante questi e molti altri esempi simili così evidenti, è raro trovare chi o rifiuti codesti doni, se gli vengono dati, o, sperando di ottenerli per via di preghiere, si astenga dal chiederli. I più non rinunzierebbero né alla tirannide offerta loro, né al comando d'un esercito, né a tante altre cose, che conseguite nocciono più che non giovino; ma implorerebbero perché fossero loro concesse, ove non le avessero, sal-

vo a ricantare ben presto la palinodia e far voti in senso contrario a quelli di prima. E però temo che davvero gli uomini non accusino a torto gli dei, affermando che da questi provengono loro i mali, laddove son essi appunto che per le proprie colpe o meglio ancora per la propria insipienza

contro il destino s'attirano addosso de' guai [6].

Ed era, Alcibiade, probabilmente un uomo di gran senno quel poeta che, trovandosi, credo, a contatto d'amici stolti e vedendoli operare e pregare come non avrebbero dovuto, ma come ad essi pareva che dovessero, compose per tutti loro in comune una preghiera, che suppergiù dice così:

O Zeus re, i beni — dice — o che s'implorino [o no,
Dacceli, ma i mali da chi pur li chieda, distogli [7].

Questo egli raccomanda. E a me sembra che il poeta dia un consiglio buono e sicuro. Ma tu, se hai qualcosa da obiettare, di' pure.

VI. *Al.* È difficile, Socrate, obiettare qualcosa a ciò che è ben detto. E però ripenso a tutti i guai, che l'ignoranza cagiona agli uomini, quando per essa, come pare, senza avvedercene, facciamo del danno e, quel ch'è più grave ancora, imploriamo per noi stessi i peggiori tra' mali. E questo non può sospettarlo nessuno, mentre ognuno si lusinga d'essere al caso di chiedere per sé il meglio, non il peggio. Giacché questo somiglia in realtà piuttosto ad una imprecazione che ad una preghiera.

So. Ma forse, mio ottimo amico, qualcuno, che sia più sapiente di me e di te, dirà che noi nel biasimare così alla cieca l'ignoranza abbiamo torto non aggiungendo che di certe cose e per certe persone e in certi casi l'ignoranza è un bene, come per gli altri un male.

Al. Che dici? C'è qualcosa che sia per qualcuno in qualche caso meglio ignorare che conoscere?

So. A me par di sì. E a te no?

Al. No, per Zeus.

So. Eppure io non t'accuserò di voler commettere contro tua madre ciò che contro la propria commisero, a quanto si racconta, Oreste, Alcmeone [8] e se c'è altri, che abbiano osato ciò che quelli osarono.

Al. Per amor degli Dei, Socrate, misura le parole!

So. Ma, Alcibiade, non è già a chi dice che tu non vorresti commettere un simile misfatto, che devi raccomandare di misurar le parole, ma piuttosto a chi dicesse il contrario, dacché il misfatto ti par tanto grave da non voler nemmeno che si nomini così leggermente. E credi tu che Oreste, se fosse stato in sé e avesse saputo quel che era il meglio per lui, avrebbe osato commettere qualcosa di simile?

Al. No, certo.

So. Come nessun altro, ritengo.

Al. Senza dubbio.

So. È dunque un male, pare, l'ignoranza del meglio e l'ignorare ciò che è il meglio?

Al. Mi pare.

So. Così per Oreste come per ogni altro?

Al. Certo.

VII. *So.* Ebbene, esaminiamo ora anche questo. Se così di botto, credendo di far bene, ti saltasse in mente di prendere un pugnale e d'andartene da Pericle, tuo tutore ed amico, a chiedere se è in casa, con l'intenzione di uccidere proprio lui e nessun altro, e quei di casa ti dicessero che c'è... Io non dico che tu voglia far nulla di simile... Ma se, credo, paresse a te ciò che nulla impedisce che salti in mente a chi ignori che cosa sia il meglio, così da credere che il peggio sia talvolta il meglio... O non ti pare possibile?

Al. Certo.

So. Se dunque, entrato e visto lui in persona, non lo riconoscessi e lo scambiassi per un altro, avresti forse il coraggio d'ucciderlo?

Al. No, per Zeus, non credo.

So. Perché tu non ti proponevi d'uccidere il primo venuto, ma proprio colui che volevi uccidere. Non è così?

Al. Certo.

So. E però se anche lo tentassi molte volte senza mai riconoscer Pericle, quando fossi sul punto di tradurre in atto il tuo proposito; non leveresti mai la mano su lui?

Al. No, di sicuro.

So. E che? Credi tu che Oreste avrebbe levato la mano sulla madre, se parimenti non l'avesse riconosciuta?

Al. Non credo.

So. Giacché neppur lui voleva uccidere la prima donna che gli capitasse davanti, né la madre d'uno qualunque, ma la propria madre.

Al. Così è.

So. L'ignorare, dunque, qualcosa di simile, è meglio per chi si trovi nelle condizioni d'Oreste ed abbia di codesti pensieri.

Al. Pare.

So. Non vedi dunque che l'ignoranza di certe cose per certe persone in certi casi è un bene, non un male, come ti pareva dianzi?

Al. Hai ragione.

VIII. *So.* E se vuoi continuare quest'esame, dovrai forse convenire con me d'una cosa anche più sorprendente.

Al. Ed è, Socrate?

So. Che probabilmente, per così dire, il possesso di tutte le altre cognizioni, ove non s'abbia la scienza del bene, riesce poche volte giovevole, ma il più delle volte dannoso a chi lo ha. E riflettici: non ti par necessario che, quando ci accingiamo o a fare o a dire qualche cosa, dobbiamo prima credere di sapere, o sapere realmente, quello che con tanta premura ci accingiamo o a dire o a fare?

Al. Mi pare.

So. Così, per esempio, gli oratori, subito, o perché sanno consigliare o perché credono di saperlo fare, ad ogni piè sospinto ci danno dei consigli, gli uni sulla guerra e sulla pace, gli altri sulle fortificazioni da inalzare o sui porti da costruire; e in una parola, la nostra politica, estera o interna, non dipende che dal consiglio degli oratori.

Al. È vero.

So. E bada ora anche a quel che segue.

Al. Se posso.

So. Tu dici che c'è degli assennati e dei dissennati?

Al. Sicuro.

So. E che i più son dissennati, pochi assennati?

Al. Così è.

So. Qualche cosa dunque hai certo di mira quando dici così degli uni e degli altri?

Al. Sì.

So. Ma chiami forse sennato chi sia al caso di dare un consiglio, prescindendo da ciò che è meglio e dal momento in cui è meglio?

Al. Oh! no.

So. Né, credo, chi sappia, sì, far la guerra, ma ignori quando e per quanto tempo sia meglio farla. Non è vero?

Al. Sì.

So. Né, quindi, se qualcuno sappia o uccidere o confiscare i beni o mandare in esilio, pure ignorando in quali casi e contro chi sia meglio?

Al. Ah! no.

So. Ma colui che sappia codeste cose, purché possieda anche la scienza del bene, che è poi indiscutibilmente anche la scienza dell'utile. O no?

Al. Sì.

So. E costui lo diremo sennato e capace di dar consigli e allo Stato e a se stesso; ma di chi non è tale, diremo il contrario. O come ti pare?

Al. Per me così è.

IX. *So.* E se uno sa cavalcare o tirar d'arco o è abile nel pugilato, nella lotta, in qualche altro esercizio ginnastico o anche in qualche altra delle discipline che s'imparan con l'arte, come chiami chi sappia ciò che è il meglio secondo quest'arte? Chi, per esempio, è abile nel cavalcare non lo chiami cavallerizzo?

Al. Sicuro.

So. E chi è abile nel pugilato, pugilatore, chi nel suonare il flauto, flautista, e così via dicendo in casi analoghi. O altrimenti?

Al. Ma no, proprio così.

So. E pare a te necessario che chi è esperto in codeste cose sia perciò anche sennato, o che ci voglia ben altro?

Al. Ben altro, per Zeus.

So. E che diresti d'uno Stato composto d'arcieri e flautisti valenti e inoltre d'atleti e d'altri cultori di codeste arti, mescolati con quelli di cui si parlava poc'anzi, con quelli, cioè, che sappiano soltanto far la guerra e uccidere, e poi ancora con oratori gonfi di boria politica, ove tutti costoro sieno digiuni della scienza del bene, né ci sia tra loro uno che sappia quando sia meglio valersi di ciascuna di codeste persone e contro chi?

Al. Direi che va male.

So. E lo diresti con più ragione, credo, quando vedessi ciascuno di costoro pieno d'ambizione e nel governo dello Stato sollecito soprattutto di quello

per cui sugli altri in suo valor primeggia [9];

e voglio dire sollecito soprattutto di ciò che è il meglio secondo la propria arte; ma che commette poi infiniti errori in ciò che sarebbe il meglio per la città e per se stesso, perché, credo, senza intelligenza s'affida all'opinione. E ove le cose procedano a questo modo, non avremo il diritto d'affermare che uno Stato siffatto sarà esposto ad ogni specie di disordini e d'ingiustizie?

Al. Senz'alcun dubbio, per Zeus.

So. E non ci pareva che fosse necessario per prima cosa creder di sapere o sapere realmente ciò che con ogni premura ci accingiamo a fare o a dire?

Al. Difatti.

So. Se dunque uno fa quel che sa o crede di sapere e a ciò segue il saper operare giovevolmente, farà, pare, anche cosa utile alla città e a se stesso?

Al. E come no?

So. Ma in caso contrario, se non erro, non gioverà né alla città né a sé?

Al. No davvero.

So. Ebbene, sei anche ora della stessa opinione, o pensi altrimenti?

Al. No, no, non ho mutato idea.

So. Ma non affermavi che i più meritano il nome di dissennati e i pochi di sennati?

Al. Io sì.

So. E così affermiamo daccapo che i più s'ingannano nel giudicare del meglio, come quelli che, secondo me, assai spesso, senza intelligenza s'affidano all'opinione.

Al. Lo affermiamo difatti.

So. E però è utile ai molti non sapere né creder di sapere, se è vero che saranno più corrivi a fare quel che sanno o credono di sapere, e ciò facendo a nuocere nella maggior parte dei casi piuttosto che a giovare.

Al. È verissimo.

X. *So.* Non vedi dunque che quando asserivo che probabilmente il possesso delle altre cognizioni senza quella del bene, di rado riesce giovevole, ma il più delle volte dannoso al possessore, asserivo in sostanza una cosa giusta?

Al. Se non lo vedevo allora, lo vedo ora.

So. E perciò conviene che una città ed un'anima, che voglia viver rettamente, s'attacchi a codesta scienza né più né meno come ad un medico un ammalato, o ad un pilota chi voglia navigare con sicurezza, giacché senza di essa quanto più il vento della fortuna spiri propizio o nell'acquisto delle ricchezze o nel vigore del corpo o in qualsiasi altro vantaggio dello stesso genere, tanto maggiori, si può presumere, saranno di necessità i falli provenienti da questi vantaggi. Chi difatti possiede la così detta ricchezza di cultura e d'arte, ma è orbo di questa scienza, indotto da ciascuna di quelle altre, non sarà in realtà giustamente sbattuto da una furiosa tempesta, perché, credo, e' naviga in alto mare sempre senza pilota, incapace di correre a lungo il corso della vita? Cosicché a me sembra che anche in questo caso s'attagli bene il detto del poeta che biasimando un tale dice che:

molte cose sapeva, ma tutte sapevale male [10].

Al. E come mai, Socrate, vi s'attaglia questo detto del poeta? A me invece pare che non c'entri per nulla.

So. Ma sì, che c'entra benissimo. Senonché, caro mio, i poeti, questo come gli altri quasi tutti, parlano per via di enigmi. La poesia è tutta di sua natura enigmatica, e non è dato al primo venu-

to di coglierne il senso. E oltre ad esser tale di sua natura, quando s'impadronisca d'un uomo invidioso e disposto non a rivelarsi, ma a nascondere quanto più è possibile la propria sapienza, allora è estremamente difficile penetrare ciò che ciascun di loro ha in mente. Né penserai certo che Omero, il più divino e sapiente tra' poeti, abbia ignorato che non è possibile saper male [11], giacché è lui che di Margite dice che sapeva molte cose, ma le sapeva tutte male. Ma egli parla, credo, per via d'enigmi, mettendo male in luogo di un male, e sapeva in luogo di sapere, sicché, se prescindiamo dal metro, ciò che egli vuol dire è questo: ch'egli sapeva molte cose, ma il saperne tante era per lui un male. Ed è certo evidente che, se per lui era un male saper molte cose, egli doveva essere un uomo da nulla, se almeno si deve credere a ciò che s'è detto.

Al. Ma ritengo di sì, Socrate. Io non saprei a che credere, se non credessi neppure a questo.

So. Ed è giusto che tu ci creda.

Al. Sì, sì, te lo ripeto.

XI. *So.* Ma coraggio, per amor di Zeus! Tu vedi quanti e quali dubbi si presentino, e anche tu ne hai, mi pare, la tua parte. Spinto in qua e in là, non t'adagi in nessuna opinione, e ciò che più ti piaceva lo rinneghi e trovi che non ti piace più. Se dunque, anche ora, il dio che t'incammini a pregare apparisse ai tuoi occhi e, prima ancora che tu aprissi bocca, ti chiedesse se ti contenteresti di qualcuno di quei doni, dei quali si parlava a principio, o anche ti permettesse a te stesso di chiedere; che cosa pensi che sarebbe più vantaggioso per te: accettare ciò ch'egli ti offrisse o domandargli tu stesso qualche cosa?

Al. Ma per gli dei, ti giuro, Socrate, che non so cosa dirti. Certo il chiedere mi pare una pazzia e da evitare con ogni cura, per non chiedere incautamente dei mali nella lusinga di chieder dei beni, per ricantare subito dopo, come tu dicevi, la palinodia, facendo dei voti contrari a quelli di prima.

So. Non la sapeva dunque più lunga di noi il poeta, a cui s'è accennato in principio di questo discorso, pregando il dio d'allontanare i mali anche da quelli che li implorassero?

Al. Mi pare.

So. E perciò, Alcibiade, anche i Lacedemoni, o che abbiano imitato il poeta o che ci abbiano pensato da sé, in privato ed in pubblico fanno sempre una preghiera suppergiù simile a questa, domandando agli dei che concedano loro delle cose belle in aggiunta alle buone; e nessuno udrà mai che qualcuno di loro chieda di più nelle sue preghiere. E così fino ad oggi sono stati tra' popoli più fortunati; e se mai talvolta anche ad essi è capitato quelche rovescio, <non> è capitato davvero per colpa della loro preghiera, dacché è in facoltà degli dei, ritengo, esaudire i voti di chi prega o far tutto il contrario.

XII. E voglio raccontarti anche un altro aneddoto che udii una volta da alcuni [dei nostri vecchi]. Essendo in guerra Ateniesi e Lacedemoni, avvenne che la nostra città avesse costantemente la peggio in ogni battaglia per terra e per mare, e non riuscisse mai a strappar la vittoria. Desolati di ciò e non sapendo come stornare da sé i mali presenti, gli Ateniesi dopo matura deliberazione stimarono che il meglio fosse di mandare ad interrogare l'oracolo d'Ammone e chiedere oltre a ciò, perché mai gli dei dessero la vittoria piuttosto ai Lacedemoni che a sé. « Noi », dicevano, « tra tutti gli Elleni, offriamo i più numerosi e splendidi sacrifizi, abbiamo adornato i loro templi di doni votivi come nessun altro popolo, celebriamo annualmente in onor degli dei le processioni più suntuose e più venerabili, e spendiamo nel culto noi soli più di tutti gli Elleni riuniti insieme. I Lacedemoni invece », dicevano, « non si son mai dati alcun pensiero di ciò; ma si curano così poco degli dei da offrir loro, quando capita, delle vittime mutilate, e per ogni altro verso nell'onorarli restano non poco al di sotto di noi, quantunque non sieno punto inferiori a noi per ricchezze ». Com'ebbero detto così

e chiesto al dio che dovessero fare per sottrarsi ai mali presenti, il profeta non rispose altro — perché evidentemente il nume non lo permise — ma chiamando il loro inviato: « Agli Ateniesi », disse, « questo risponde Ammone: dice che a lui riesce più gradita la discreta devozione dei Lacedemoni che tutti insieme i sacrifizi degli Elleni ». Questo disse e non altro. E la devozione a cui accenna il dio non è altro, secondo me, che quella preghiera, che in realtà è assai diversa dalle altre. Perché gli altri Elleni, alcuni offrendo dei buoi con le corna dorate, altri dedicando ai numi dei doni votivi, implorano ciò che vien loro in mente, beni o mali che sieno. E gli dei che li odono bestemmiare non accolgono codeste loro dispendiose processioni e sacrifizi. Ma a me pare che occorra molta cautela e ponderazione in ciò che si deve o no dire.

XIII. E troverai anche in Omero altri esempi simili a questi. Egli dice che i Troiani nel piantare il campo:

Agl'immortali offrivano delle ecatombi perfette,
onde dal piano i venti portavano al cielo un [profumo
soave, ma gl'iddii beati non lo gustaron
né il vollero, ché ad essi invisi eran Ilio la sacra
e Priamo e la gente di Priamo, esperto di lancia [12];

sicché nulla giovò loro di far dei sacrifizi e offrire dei doni, dal momento che essi erano in odio agli dei. Perché, a parer mio, la divinità non è tale da lasciarsi corromper dai doni, come un malvagio usuraio; ed anche noi parliamo da sciocchi, se per questa via c'illudiamo di prevalere sui Lacedemoni. Sarebbe cosa assai triste, ove gli dei guardassero ai doni e ai sacrifizi nostri e non all'animo, se uno è pio e giusto. E per me credo <che essi guardino all'animo> ben più che a queste processioni e a questi sacrifizi suntuosi, giacché nulla vieta che <di siffatti omaggi> e privati e città, pur peccando in tanti modi contro gli dei e contro gli uomini, possano offrirne tutti gli anni agli dei. Ma questi, che non sono accessibili alla corruzione, disprezzano tutto ciò, come dice il dio e il profeta. Ed è credibile che presso gli dei e gli uomini di senno la giustizia e la saggezza sieno onorate a preferenza d'ogni cosa. Ora assennati e giusti non sono altri, se non coloro che sanno quel che si deve fare e dire così con gli dei come con gli uomini. E mi piacerebbe sentir da te che cosa ne pensi.

Al. Ma io, Socrate, non la penso diversamente da te e dal dio. Né potrei dare un voto contrario alla divinità.

So. E non ti rammenti d'aver detto che eri in gran dubbio, temendo di chiedere al dio senza avvedertene dei mali nella fiducia di chieder dei beni?

Al. Altro che!

So. Vedi dunque che non è punto sicuro per te d'andare a pregare il dio, affinché non ti capiti che egli, udendo da te delle bestemmie, respinga codesto tuo sacrifizio e tu riceva forse da lui qualche cosa di ben diverso. Credo perciò che il meglio per te sia di startene cheto, giacché l'esaltazione del tuo animo — è questo il migliore tra' nomi che si possa dare alla dissennatezza — non ti permetterebbe, secondo me, di contentarti della preghiera dei Lacedemoni. Ed è necessario per te d'attendere, finché qualcuno t'insegni come regolarti con gli dei e con gli uomini.

XIV. *Al.* Ma quando giungerà codesto momento, Socrate, e chi potrà insegnarmelo? Con piacere penso che vedrò quest'uomo!

So. Quest'uomo è colui che prende cura di te. Ma mi pare che, come in Omero, Atena dissipa la nube dagli occhi di Diomede,

ond'egli ben potesse un nume discerner da un [uomo [13];

così è necessario che innanzi tutto egli dissipi anche dal tuo animo la nube che ora lo ricopre e ti metta in condizione di discernere il male ed il bene. Ché ora non sei in grado di farlo.

Al. Ch'egli dissipi pure la nube e se altro vuole, giacché io son disposto a non sottrarmi a nulla di ciò che m'imporrà quest'uomo, chiunque egli sia, se potrò divenire migliore.

So. Ma certo, perché egli ha per te una premura meravigliosa.

Al. Il meglio dunque sarà che fino a quel momento io rimandi anche il mio sacrifizio.

So. Ed hai perfettamente ragione, perché è più sicuro ciò, che correre un pericolo così grave.

Al. Ma come, Socrate? Ed ora questa corona, poiché mi hai dato, mi pare, un consiglio eccellente, la porrò sul tuo capo; agli dei poi daremo delle corone e renderemo tutti quegli omaggi, a cui hanno diritto, quando vedrò giunto quel tal giorno. Ed esso non tarderà, se così piacerà loro.

So. Accetto questo, come accetterei volentieri qualunque altro dono mi venisse da te. E come in Euripide Creonte, visto Tiresia [14] recante delle corone e udito che egli le aveva ottenute per la propria arte, come primizia dalle spoglie nemiche, esclama:

Buon presagio per me vedo in codeste
vincitrici corone, ché ora noi
(e t'è ben noto) in gran tempesta siamo [15];

così anch'io considero codesto tuo proposito come un augurio. Io credo d'esser, non meno di Creonte, in gran tempesta, e vorrei riportare la palma della vittoria sui tuoi amanti.

IPPARCO

ARGOMENTO

L'autore, ispirandosi al principio socratico, che gli uomini non preferiscono il male, se non per una erronea valutazione della realtà, con un'argomentazione e in una forma ben lontane dalla finezza platonica si studia di dimostrare che tutti indistintamente amano e bramano il guadagno, perché in questo vedono, e con ragione, un bene; ma soltanto chi conosce il pregio delle cose è in grado di distinguere il guadagno vero, ossia il bene, da quello che ne ha unicamente l'apparenza.

Sotto il riguardo storico questo scritto, più che mediocre del resto, non è privo d'un certo interesse per il ricordo dell'opera letteraria ed educativa del Pisistratida, da cui s'intitola, e per l'accenno, in tono polemico, alla causa che determinò la famosa congiura d'Armodio e d'Aristogitone.

In questo dialogo, che il Boeckh credette di potere attribuire, con qualche altro che va sotto il nome di Platone, ad un Simone socratico, un calzolaio a cui la consuetudine con Socrate aveva, si dice, ispirato il gusto e la curiosità per i problemi filosofici; è piuttosto da riconoscere l'esercitazione d'un ignoto grammatico, che forse scriveva sul finire del sec. IV a. C.

SOCRATE, UN AMICO.

So. Difatti, che cosa è l'avidità di guadagno? che è mai? E chi sono gli avidi di guadagno?

Am. Secondo me, quelli che confidano di poter trarre un guadagno da cose senza valore.

So. Sapendo, secondo te, che non hanno alcun valore, o ignorandolo? Giacché, se lo ignorano, gli avidi di guadagno sono, a parer tuo, degli stolti.

Am. Oh! stolti no, ma furbi, malvagi e gente che non sa resistere al guadagno; e, pur sapendo che non hanno alcun valore le cose da cui osano di trar guadagno, tuttavia osano d'attaccarsi al guadagno per la propria impudenza.

So. Sicché tu dici che l'avido di guadagno è come, per esempio, un agricoltore il quale pianti un albero, e, pur sapendo che non serve a nulla, confidi, quando sia cresciuto, di poterne cavare un guadagno? Non dici tu che tale sia l'avido di guadagno?

Am. Insomma, Socrate, l'avido di guadagno pensa di trar guadagno da tutto.

So. Non rispondermi così senza riflettere, con codesto tono da persona offesa; ma prestami attenzione, come se daccapo io ti rivolgessi la domanda. Non ammetti forse che l'avido di guadagno conosca bene il valore di ciò da cui confida di trar guadagno?

Am. Io sì.

So. E chi è colui che conosce bene il valore delle piante, in che stagione e regione meritino d'esser piantate, per dirla con una di quelle frasi eleganti, di cui gli avvocati si compiacciono d'ornare i loro discorsi? [1].

Am. L'agricoltore, mi pare.

So. E il confidare di trar guadagno dici tu che sia una cosa diversa dal credere che convenga guadagnare?

Am. Proprio questo dico.

So. Non cercar d'ingannarmi, me già così vecchio tu che sei così giovane, rispondendomi, come ora fai, quello a cui tu stesso non credi; ma dimmi lealmente: può esserci un agricoltore che, sapendo di piantare una pianta che non val nulla, creda di poterne trarre un guadagno?

Am. Per Zeus, secondo me, no.

So. E che? Pensi tu che un uomo esperto di cavalli, pur sapendo di dare a un cavallo un foraggio che non val nulla, ignori di rovinarlo?

Am. Oh! no.

So. Sicché egli non crederà di trar guadagno da un foraggio che non val nulla.

Am. Certo.

So. E ancora, credi tu che un pilota il quale abbia fornito la sua nave di vele e d'un timone che non valgono nulla, ignori che ne sconterà la pena, e correrà il rischio di perir lui e mandare a picco la nave con tutto il carico?

Am. Per me, non lo credo.

So. Egli dunque non crederà di trar guadagno da arnesi che non valgono nulla.

Am. Certamente no.

So. Ma un generale, il quale sappia che il suo esercito ha delle armi che non valgono nulla, crederà forse di trar guadagno da queste, e confiderà di poterne trarre un guadagno?

Am. In nessun modo.

So. Ma un flautista, il quale abbia dei flauti che non valgono nulla, un citarista o un arciere, che abbiano una lira o un arco inservibili, e, in una parola, qualsiasi altro artefice o persona intelligente, che disponga di strumenti o d'arnesi che non valgono nulla, crederà forse di poter trarre da questi un guadagno?

Am. Evidentemente no.

So. Chi sono dunque coloro che tu chiami gli avidi di guadagno? Non quelli almeno che abbiamo enumerati, <ma> quelli i quali, sebbene conoscano le cose di nessun valore, credono tuttavia di poterne trarre un guadagno. Senonché, buon uomo, così non c'è nessuno al mondo avido di guadagno.

Am. Ma io, Socrate, intendo di chiamare avidi di guadagno quelli che, spinti sempre da una insaziabile cupidigia, s'attaccano anche a certe piccole cose, di poco o di niun valore, e desiderano di trarne guadagno.

So. Senza però conoscere, mio ottimo amico, che son cose di nessun valore, perché ci siamo già convinti noi stessi che questo è impossibile.

Am. Così mi pare.

So. Se dunque senza conoscere, evidentemente ignorando, ma stimando che delle cose senza valore abbiano invece un gran valore.

Am. Pare.

So. Orbene, gli avidi di guadagno non amano appunto il guadagno?

Am. Sicuro.

So. E, a parer tuo, il guadagno non è forse contrario alla perdita?

Am. Certo.

So. E c'è qualcuno al mondo per cui sia un bene soffrire una perdita?

Am. Nessuno.

So. Ma un male?

Am. Sì.

So. E dalla perdita s'è danneggiati.

Am. Appunto.

So. La perdita dunque è un male.

Am. Sì.

So. E il guadagno contrario alla perdita.

Am. Contrario.

So. E quindi il guadagno è un bene.

Am. Sì.

So. E così tu chiami avidi di guadagno coloro che amano il bene.

Am. Sembra.

So. Quelli, dunque, che tu chiami avidi di guadagno non sono per lo meno dei matti. Ma tu stesso ami, o no, ciò che è bene?

Am. Io sì.

So. E c'è qualcosa di bene che tu non ami, e di male che ami?

Am. Per Zeus, no.

So. Ma ami egualmente i beni tutti.

Am. Sì.

So. E se rivolgi a me la stessa domanda, ti confesserò anch'io d'amare i beni; e con me e te non credi tu che tutti gli altri amino i beni e odiino i mali?

Am. Lo credo.

So. E non s'è ammesso che il guadagno è un bene?

Am. Sì.

So. Ma a codesto modo tutti ci appaiono avidi di guadagno, mentre, come si diceva prima, nessuno era tale. Orbene, a quale dei due ragionamenti ci atterremo per non essere in errore?

Am. Se, credo, Socrate, concepiremo l'avido di guadagno come va realmente concepito. E per avido di guadagno va inteso colui che si studia e confida di trar guadagno da cose, donde i buoni non osano di trarne.

So. Ma tu lo vedi, carissimo; trar guadagno, come poco fa abbiamo convenuto, equivale a conseguire un giovamento.

Am. E che vuoi dire?

So. Che, oltre a ciò, s'è pur convenuto che tutti gli uomini, e sempre, desiderano i beni.

Am. Sì.

So. E così anche i buoni desiderano d'avere tutti i guadagni, se è vero che i guadagni sono un bene.

Am. Non però quei guadagni, da cui finiranno per aver danno.

So. Ma aver danno equivale per te a soffrire una perdita, o intendi altro?

Am. No, intendo appunto soffrire una perdita.

So. Orbene, gli uomini son danneggiati dal guadagno, o dalla perdita?

Am. Dall'uno e dall'altro. Infatti essi e dalla perdita soffrono danno e dal guadagno cattivo.

So. E pare a te che una cosa utile e buona sia cattiva?

Am. Questo no.

So. E non s'è ammesso or ora che alla perdita, che è un male, è contrario il guadagno?

Am. E lo confermo.

So. E che, essendo contrario al male, è un bene?

Am. S'è ammesso.

So. Vedi dunque che tenti d'ingannarmi, dicendo pensatamente l'opposto di ciò che testé s'è ammesso.

Am. No, per Zeus, Socrate; sei tu invece che m'inganni, e coi tuoi ragionamenti, non so come, mi fai rigirare di qua e di là.

So. Non dir così, te ne prego. Farei molto male a non dar retta ad un uomo dabbene e savio.

Am. A chi poi e in che cosa?

So. Al mio e tuo concittadino, al figlio di Pisistrato, del demo di Filaide, ad Ipparco, il maggiore e il più savio dei figliuoli di Pisistrato, il quale, tra tante altre bellissime prove di sapienza, fu il primo ad introdurre in questa nostra terra i poemi d'Omero e ad obbligare i rapsodi a recitarli per ordine, e riattaccandosi l'uno all'altro, nelle feste panatenaiche, come usa anche al dì d'oggi; e fece condurre qui da noi, su una nave a cinquanta remi, Anacreonte da Teo, e aveva sempre accanto a sé Simonide da Ceo, trattenendolo con grandi ricompense e doni. E così faceva, desiderando d'educare i cittadini per avere in loro dei sudditi eccellenti, convinto che a nessuno si dovesse invidiar la sapienza, da quell'uomo eccellente ch'era egli stesso. E quando i cittadini, abitanti in città, furono da lui educati e ne ammiravano la sapienza, egli, col proposito d'educare anche quelli che dimoravano in campagna, inalzò per essi delle erme lungo le vie tra la città e i singoli demi; e poi, eletti di tra' dettami della sapienza, o appresi o trovati da sé, quelli che gli parevano più profondi di tutti, e formulatili in distici elegiaci, questi suoi carmi e questi saggi della propria sapienza fece inscrivere sulle erme, affinché anzitutto i suoi concittadini non si sorprendessero di quelle sapienti iscrizioni delfiche: « Conosci te stesso », « Nulla troppo » e altrettali; ma più stimassero savi i motti d'Ipparco; e poi, andando su e giù e leggendo e prendendo gusto alla sapienza di lui, venissero spesso dai campi in città per esservi educati anche nel resto. Su ogni colonnina ci son due epigrammi: a sinistra il nome di Ermes che avverte d'essere stato posto tra la città e il demo; e a destra si legge:

È monito d'Ipparco: Batti le vie del giusto.

E così, su codeste erme tra molte altre belle iscrizioni ce n'è una sulla via Stiriaca che suona:

È monito d'Ipparco: Non s'inganni l'amico.

Perciò io non oserei mai ingannare un amico come te e negar retta ad un uomo come lui, dopo la morte del quale anche gli Ateniesi per tre anni soffersero la tirannia di suo fratello Ippia. E tu devi avere udito da tutti i nostri vecchi che questo fu il solo periodo di tirannide in Atene, laddove prima gli Ateniesi vivevano quasi come sotto il regno di Crono. E dai meglio informati si racconta che anche la morte d'Ipparco non avvenne, com'è opinione comune, per l'onta recata alla sorella di Armodio, alla quale si vietò di partecipare alla festa in qualità di canefora — che sarebbe stato uno sciocco motivo — ma perché Armodio, l'amasio d'Aristogitone, era stato educato da costui, e quindi anche Aristogitone presumeva di sé molto per averlo educato, e vedeva in Ipparco un emulo. Ora a quel tempo Armodio era a sua volta l'amante d'uno dei giovanetti d'allora belli e nobili — se ne fa persino il nome ch'io però non ricordo — e questo giovanetto, che fino a quel momento aveva ammirato la sapienza d'Armodio e d'Aristogitone, più tardi, accostatosi ad Ipparco, ebbe in dispregio quei due, che, indignati d'un

simile oltraggio, per ciò uccisero Ipparco.

Am. Intanto, Socrate, mi pare che tu non mi tenga per amico, o, se mi tieni per tale, non dai retta ad Ipparco, giacché non riesco a persuadermi in nessun modo che tu non m'inganni, non so come, nei tuoi ragionamenti.

So. Eppure, come se si giocasse al tavoliere[3], io son pronto a ritrattare qualunque delle cose dette, affinché tu non creda ch'io t'inganni. Vuoi ch'io ritratti questa: che tutti i buoni desiderino i beni?

Am. Questa no.

So. Che il soffrire una perdita e la perdita sieno un male?

Am. Oh! no.

So. Che alla perdita e al soffrire una perdita sieno contrari il guadagno e il guadagnare?

Am. Nemmeno.

So. Che il guadagno, come contrario al male, sia un bene?

Am. Questo non voglio davvero che lo ritratti.

So. Tu sei dunque d'avviso, pare, che il guadagno a volte sia un bene, a volte no.

Am. Io sì.

So. Ebbene, io te lo concedo. Ammettiamo pure che qualche guadagno sia buono, qualche altro cattivo; non per questo però il buon guadagno è più guadagno del cattivo. Non credi?

Am. Che vuoi dire?

So. Ecco: il cibo non è forse ora buono, ora cattivo?

Am. Sì.

So. Ma per questo forse l'uno e più cibo dell'altro, o l'uno e l'altro sono egualmente questo, cioè cibi; e l'uno non differisce punto dall'altro quanto all'esser cibo, senonché l'uno è buono, l'altro cattivo?

Am. Sì.

So. E una bevanda e tutte le altre cose che, pur essendo le stesse in sé, sieno di tal fatta, che, talune si trovino d'esser buone ed altre cattive, anch'esse non differiscono certo l'una dall'altra in quello per cui sono essenzialmente identiche? Così tra gli uomini qualcuno è buono, qualche altro cattivo.

Am. Sì.

So. Ma uomo nessun di loro è più o meno dell'altro, non il buono rispetto al cattivo, né il cattivo rispetto al buono.

Am. È vero.

So. E non dovremo pensar lo stesso del guadagno: che in quanto guadagno il cattivo non è men guadagno del buono?

Am. Per forza.

So. Chi dunque ha il buon guadagno non guadagna più di chi ha il cattivo guadagno. E però, ne conveniamo, nessun dei due ci sembra più guadagno dell'altro.

Am. Sì.

So. Perché di nessun dei due guadagni è qualità inerente il più e il meno.

Am. Indubbiamente.

So. Ora, come mai qualcuno potrebbe fare o patire più o meno con cosa siffatta, di cui non è qualità inerente né il più né il meno?

Am. Impossibile.

So. Or dunque, poiché entrambi sono del pari guadagni e cose che importano guadagno, noi dobbiamo indagar questo: dal momento che chiami tutti e due guadagno, che cosa d'identico vedi tu nell'uno e nell'altro? Così, mettiamo, se tu, sull'esempio or ora addotto, m'interrogassi, perché mai io chiami cibi egualmente il buono e il cattivo, io ti risponderei: Perché entrambi sono alimento solido del corpo, perciò io li chiamo così. E tu dovresti convenire che tale è difatti il cibo. Non è vero?

Am. Sì.

So. E quanto a ciò che si beve, la risposta non sarebbe diversa: che si dà questo nome di bevanda all'alimento liquido del corpo, sia buono o sia cattivo. E così in altri casi. Provati dunque tu pure ad imitarmi, rispondendomi allo stesso modo. Poiché chiami guadagno così il buono come il cattivo, che cosa vedi tu d'identico in essi, per cui anche il cattivo è guadagno? Se non sai rispondermi, bada a quello che dico io. Non chiami tu guadagno quello per

cui acquisti di più, sia che non ci spenda nulla, sia che ci spenda meno?

Am. Sì; è questo che chiamo guadagno.

So. E ciò anche se uno, supponiamo, avendo preso parte ad un banchetto, dove non abbia speso nulla, ma v'abbia scialato, s'acquisti un malanno?

Am. Per Zeus, non voglio intender questo.

So. Ma se, al contrario, da un banchetto s'acquistasse sanità, avrebbe un guadagno o una perdita?

Am. Un guadagno.

So. Guadagno, dunque, non è il fare un qualsiasi acquisto.

Am. No davvero.

So. Cosicché, se il guadagno è cattivo, non farà un acquisto? O non farà un acquisto neppure ove acquisti qualcosa di buono?

Am. Ove sia buono, mi par di sì.

So. Ma se è cattivo, non si procurerà una perdita?

Am. A me così sembra.

So. Vedi dunque che dopo un giro sei tornato allo stesso punto: il guadagno ti pare un bene, la perdita un male.

Am. Per me non so cosa dire.

So. E non hai torto. Ma rispondi ancora a questa domanda: se qualcuno, spendendo meno acquisti di più, dici tu che abbia fatto un guadagno?

Am. Dico che per lo meno non è un male, purché spendendo una minor somma d'argento o d'oro, s'acquisti di più.

So. Ed è proprio quello che stavo per chiederti. Su, dimmi: ove qualcuno, spendendo mezza libbra d'oro, s'abbia il doppio d'argento, avrà fatto un guadagno o sofferto una perdita?

Am. Una perdita certo, Socrate, perché invece di avere dodici volte tanto non avrà avuto che il doppio.

So. E nondimeno egli ha avuto di più. O che il doppio non è più della metà?

Am. Non però se si tien conto del valore dell'argento rispetto all'oro.

So. Al guadagno dunque, pare, s'ha da aggiungere questo: il valore. Per ora intanto tu affermi che l'argento, sebbene sia più dell'oro, non ha valore, mentre l'oro, pure essendo meno, ha valore.

Am. Proprio così.

So. E ciò che ha valore, grande o piccolo che sia, importa guadagno; ciò che non ha valore, non importa guadagno.

Am. Sì.

So. E ciò che ha valore non dici tu che merita d'essere acquistato?

Am. Sì.

So. E ciò che, a parer tuo, merita d'essere acquistato, lo chiami tu inutile o utile?

Am. Utile, certo.

So. E l'utile non è forse buono?

Am. Sì.

So. Cosicché, o il più prode degli uomini, ciò che importa guadagno ci risulta ora, per la terza o quarta volta, identico al buono?

Am. Parrebbe.

So. E ti rammenti donde il nostro discorso abbia preso le mosse?

Am. Credo di sì.

So. Se no, te lo rammenterò io. Tu sostenevi che la gente dabbene non volesse guadagnare tutti i guadagni, ma i buoni sì e i cattivi no.

Am. Sicuro.

So. E ora il nostro ragionamento non ci ha forse costretti a convenire, che tutti i guadagni piccoli e grandi sono dei beni?

Am. Difatti, Socrate, me almeno mi ha piuttosto costretto che persuaso.

So. Ma forse in seguito ti persuaderà anche. Per ora, a buon conto, che tu ne sia persuaso o sia qualunque la disposizione del tuo animo, convieni con noi che i guadagni, e piccoli e grandi, sono dei beni.

Am. Ne convengo.

So. E che gli uomini dabbene tutti vogliano tutti i beni, ne convieni, o no?

Am. Devo convenirne.

So. Ma pure tu stesso dicevi che i malvagi desiderano e piccoli e grandi guadagni.

Am. L'ho detto.

So. Stando dunque al tuo discorso

tutti sarebbero avidi di guadagno, così i buoni come i malvagi.

Am. Pare.

So. Chi per conseguenza accusa qualcuno d'essere avido di guadagno, non ha ragione di farlo, perché chi accusa si trova d'essere egli medesimo nell'identica condizione.

GLI AMANTI

ARGOMENTO

In questo breve dialogo, che la critica si rifiuta di riconoscere come platonico, l'autore, seguendo le tracce degl'insegnamenti socratici, si propone di determinare il concetto e lo scopo della filosofia. Questa — egli dice — non consiste nell'apprendere quante più cognizioni è possibile e nel dedicarsi allo studio delle arti e delle scienze. Su questa via il filosofo non potrebbe mai gareggiare coi cultori speciali di ciascuna disciplina, dovrebbe contentarsi d'occupare in ognuna di esse un posto inferiore, e sarebbe un essere inutile sino a quando ci fossero quei tali cultori speciali — che d'altronde non mancheranno mai — e, perché inutile, sarebbe anche dannoso. Il filosofo invece deve conoscer se medesimo, discernere il bene dal male, acquistare saggezza e giustizia, e soltanto in questo modo potrà rendersi davvero utile a se stesso, alla famiglia, allo Stato.

SOCRATE.

I. Entrai nella scuola del grammatista Dionisio [1], e lì vidi parecchi giovani che mi parvero tra' più distinti d'aspetto e di nobili famiglie, coi loro amanti. Dei giovanetti due disputavano tra loro, ma di che, non intendevo bene. Pareva tuttavia che disputassero d'Anassagora o di Enopide [2] e ad ogni modo tracciavano, si vedeva, dei circoli, ingegnandosi d'imitare con le mani talune inclinazioni dei corpi celesti, e ci mettevano un grande studio. Ed io, che m'ero posto a sedere accanto all'amante di uno dei due, toccandolo col gomito, gli chiesi di che mai quei due s'occupassero con tanto calore, e dissi: Dev'essere qualcosa di grande e di bello quello di cui s'interessano così vivamente.

E quegli di rimando: Ma che grande e bello! Chiacchierano di cose astronomiche e cianciano di filosofia.

Ed io, sorpreso di tale risposta: E ti pare, chiesi, giovanotto, una brutta cosa occuparsi di filosofia? O perché ne parli con codesto disdegno?

E un altro, che a caso gli sedeva allato ed era suo rivale, udita la mia domanda e la risposta di colui: Non è da te, Socrate, disse, chiedere a costui se gli paia brutto occuparsi di filosofia. O non sai che in tutta la vita non ha fatto che esporre il collo ai pugni, empirsi la pancia e dormire? E però che altro credevi t'avesse a rispondere, se non che fosse una cosa brutta la filosofia?

Difatti dei due amanti questi aveva sempre coltivato musica, l'altro, al quale aveva lanciato quella frecciata, ginnastica [3]. E così mi parve di dover lasciare in pace l'uno, quello che avevo interrogato, dacché neppur egli presumeva d'esser esperto nel ragionare, ma nell'adoperar le mani, e interrogar l'altro che si presumeva più sapiente, per poter cavare anche, se mai, qualche profitto dalla conversazione di lui. E gli dissi: Ho rivolto la mia domanda ad entrambi; ma se tu senti di poter rispondere meglio di lui, chiedo a te quello stesso che ho chiesto a lui: se ti paia che il filosofare sia cosa bella, o no?

II. Non appena quei due giovanetti c'ebbero sentiti, tacquero; e, smesso di discutere, vennero a prender posto tra' nostri uditori. E che cosa abbiano provato i loro amanti, non so; io, certo, mi sentii profondamente commosso, perché io mi sento sempre, sto per dire, profondamente commosso alla vista dei giovani e della loro bellezza. Mi parve, in verità, che l'altro si commovesse non meno di me; tuttavia continuò a rispondermi, e con molto sussiego. S'io credessi, disse, Socrate, che il filosofare fosse una brutta cosa, non reputerei un uomo né me stesso, né chiunque altro la pensasse così — accennando al rivale e parlando a voce alta, perché lo sentisse il giovanetto amato.

Ed io: Sicché, ripresi, ti pare una bella cosa l'occuparsi di filosofia?

Bellissima, rispose.

E che?, diss'io; ti par possibile sapere se è bella o brutta una cosa, di cui non si sapesse addirittura che cosa sia?

Oh! no, disse.

Sicché tu sai, diss'io, che cosa sia filosofare?

Certo, rispose.
E cos'è dunque?, chiesi.
E cos'altro, se non ciò che disse Solone? Solone infatti in uno dei suoi carmi ha detto:

Sempre imparando molte cose invecchio.

E a me sembra che chi voglia filosofare, giovane o vecchio che sia, debba sempre imparare qualcosa per acquistare in vita quante più cognizioni è possibile. Dapprima a me parve che qualche cosa egli la dicesse; ma dopo, riflettendoci un po', gli domandai se egli stimava che la filosofia consistesse nel possesso di molte cognizioni.
Senza dubbio, rispose.
E stimi, gli chiesi, che la filosofia sia soltanto una cosa bella o anche una cosa buona?
Anche buona, rispose, e come!
E così vedi tu in ciò alcunché di particolarmente proprio alla filosofia, o ti pare che lo stesso si verifichi anche nelle altre discipline? Per esempio, lo studio della ginnastica pensi tu che sia cosa non soltanto bella, ma anche buona? O no?
Al che egli, in tono di canzonatura mi diè questa doppia risposta: Di fronte a costui fa' conto ch'io dica che non è né l'una cosa né l'altra; ma di fronte a te, Socrate, riconosco che è una bella e buona cosa. E ritengo d'esser nel vero.
Ed io: Sicché, gli chiesi, tu ritieni che anche negli esercizi fisici l'esercitarsi molto sia amar la ginnastica?
Certamente, rispose, come nel filosofare l'imparar molto ritengo che sia amar la sapienza.
Ed io: Ma credi tu che gli studiosi di ginnastica aspirino ad altro fuori di ciò che può contribuire alla sanità e al benessere del corpo?
A questo appunto, disse.
E così dunque, diss'io, i molti esercizi procurano sanità e benessere al corpo?
Certo, rispose; o come mai con pochi esercizi potrebbe uno procurarsi la sanità e il benessere del corpo?
E qui mi parve il momento di sollecitare l'appassionato della ginnastica a venirmi in aiuto per la sua pratica in siffatto studio. E gli domandai: E tu, valentuomo, com'è che non ci fai sentire la tua voce, mentre costui dice di queste cose? O pensi anche tu che gli uomini provvedano alla sanità e al benessere del corpo coi molti esercizi, o con gli esercizi moderati?
Ma, Socrate, rispose, come potevo credere che quello che, stando al proverbio, lo sa perfino un maiale: che gli esercizi moderati producono la sanità e il benessere del corpo, non lo sapesse un uomo che non dorme, che non mangia ed ha un collo intatto e magro per effetto delle sue gravi meditazioni?
queste sue parole i giovanetti sorrisero di compiacimento, ma l'altro arrossì.
Ed io gli dissi: E che? Sei tu disposto ad ammettere che non i molti né i pochi esercizi son quelli che giovano alla sanità e al benessere del corpo, ma gli esercizi moderati? O vuoi combattere contro noi due in difesa della tua asserzione?
E l'altro: Contro di lui, disse, combatterei molto volentieri, e son sicuro che sarei buono a difendere il mio asserto, fosse questo anche più debole di quello che è, perché egli non val nulla; ma contro te non voglio sostenere un partito che non risponde alla mia opinione, e concedo che non i molti, ma gli esercizi moderati assicurano la buona e valida salute agli uomini.
E dei cibi?, dissi; i moderati, o i molti?
Ed egli ne convenne anche pei cibi.
E, seguitando, lo costrinsi a convenire, che anche per tutte le altre cose concernenti il corpo le più giovevoli sono le moderate, non le molte o le poche.
Ed egli ne conveniva.
E ora, quanto agli alimenti dell'anima?, gli chiesi; tra quelli che le si somministrano, le giovano più i moderati o quelli che non rispettano la misura?
I moderati, rispose.
Orbene, tra codesti alimenti dell'anima non sono forse anche le cognizioni?
Ne convenne.
E così, tra queste, quelle che le gio-

vano son le moderate, non le molte?
Assentì.

III. E se mai dovessimo chiedere quali esercizi o quali cibi sieno commisurati ai bisogni del corpo, a chi giustamente ne chiederemmo?
Fummo tutti e tre concordi nel riconoscere che fosse un medico o un maestro di ginnastica.
E quanto alla seminagione delle sementi, chi potrebbe indicarcene la misura giusta?
E convenimmo fosse l'agricoltore.
E se volessimo informarci delle cognizioni da piantare e seminare nelle anime, quali e quante sieno in misura conveniente, a chi dovremmo giustamente richiederlo?
Qui fummo vinti dall'incertezza. Ed io, per gioco, chiesi loro: Volete, dissi, poiché non sappiamo cavarcela da noi, che interroghiamo questi giovanetti? O forse ci vergogniamo, come Omero dice che si vergognassero i Proci, non disposti ad ammettere che ci fosse qualche altro capace di tendere l'arco?
Quando m'avvidi che s'erano persi d'animo, tentai di mettere la ricerca su un'altra via, e chiesi: Quali sospettiamo che sieno a preferenza le discipline che deve apprendere chi si dedica alla filosofia, dacché non sono né tutte né molte?
E il più saputo, interloquendo, rispose: Le più belle e le più adatte tra le discipline son quelle, da cui uno può procacciarsi la maggior riputazione nella filosofia; e questa maggior riputazione uno se la procaccerebbe, ove si mostrasse esperto di tutte le arti, o, magari, del maggior numero, e massime delle più insigni, per avere appreso tra esse quelle che si convengono ad uomini educati liberalmente, tutte quelle, cioè, che importano un lavoro dell'intelligenza, e non della mano.
Tu dunque accenni, diss'io, a ciò che si verifica, per esempio, nella tettonica? Qui infatti per cinque o sei mine puoi comperare un operaio, ma un architetto di valore non lo avresti nemmeno per diecimila dracme, perché ce n'è pochi, anche a cercarlo in tutta l'Ellade. Non è suppergiù questo che tu vuoi dire?
E quegli, udito ciò, convenne di aver voluto dir questo anche lui.

IV. Al che io domandai, se non fosse impossibile che lo stesso uomo imparasse così, non dirò molte e grandi arti, ma due soltanto.
Ed egli: Non supporre, Socrate, rispose, ch'io voglia dire che chi si dedica alla filosofia debba conoscere a fondo ciascun'arte proprio come chi professa l'arte; ma che, come s'addice ad un uomo libero e bene educato, sia in grado di tener dietro, meglio d'ogni altro fra' presenti, a quello che dica un uomo dell'arte, ed esporre la propria opinione, così da riuscire il più gradito e il più saggio di quanti sieno volta per volta presenti in tutto ciò che si dica o si faccia nelle varie arti.
Ed io, che non vedevo ancora chiaro quel ch'egli intendesse di dire: Ho io, gli domandai, compreso bene quale vuoi dire che sia il filosofo? Tu vuoi dire, mi pare, ch'egli è quale nei certami sono i pentatli[4] rispetto ai corridori e ai lottatori. Inferiori a questi e secondi nelle prove speciali, essi invece primeggiano tra gli altri atleti e li vincono. Così, se non erro, tu diresti che a qualcosa di simile riesca l'occuparsi di filosofia per quelli che attendono a questa disciplina. Inferiori ai primi nell'intelligenza delle varie arti, tenendo in tutte il secondo posto supererebbero gli altri; e così chi ha speso il suo tempo a filosofare sarebbe come chi in tutte le arti restasse un po' al disotto della vetta. È questo, mi pare, suppergiù il tuo pensiero.
Tu, disse, mostri, Socrate, d'aver colto perfettamente il mio pensiero, paragonando il filosofo al pentatlo. Il filosofo è difatti, in tutto e per tutto, uno che non si fa schiavo di nulla, né s'affatica per giungere al sommo in qualsiasi cosa, tanto da rimaner poi addietro in tutte le altre per dedicarsi unicamente a quella, come i cultori delle singole arti, ma le attinge tutte nella misura conveniente.

V. A questa risposta, desideroso di intender meglio il suo pensiero, gli domandai s'egli credeva che i buoni fossero o no utili.
Utili certo, Socrate, rispose.
Ma se i buoni son utili, i cattivi saranno inutili?
Ne convenne.
E che? Credi tu che i filosofi sieno utili, o no?
Non solo utili, rispose, ma anche oltremodo utili.
Orbene vediamo, se dici la verità, in che mai sieno utili codesti uomini che rimangono un po' al disotto della vetta. Giacché è chiaro che il filosofo è da meno di ciascuno di quelli che posseggono le singole arti.
Lo ammise.
Orsù, diss'io, se per caso fossi malato o tu stesso o qualcuno dei tuoi cari, di cui prendi gran cura, volendo recuperare la buona salute, condurresti a casa quel tale un po' al disotto della vetta, [il filosofo,] o chiameresti il medico?
Per mio conto, rispose, li chiamerei entrambi.
Non rispondermi così, diss'io, ma quale dei due a preferenza e prima.
Nessuno, disse, può mettere in dubbio, che sia da chiamare a preferenza e prima il medico.
E ancora, in una nave sbattuta dalla tempesta a chi affideresti piuttosto te stesso e le tue sostanze, al pilota o al filosofo?
Io, per me, al pilota.
Sicché, anche in tutti gli altri casi, finché ci sia un uomo dell'arte, il filosofo non è utile?
Pare, disse.
Sicché ora il fiolosofo ci riesce un essere inutile, perché uomini dell'arte non ci mancano mai? E noi fummo d'accordo che i buoni sono utili, i cattivi inutili.
Fu costretto a convenirne.

VI. E dopo ciò, dunque, posso ancora rivolgerti qualche domanda, o è alquanto scortese chiederti...
Chiedi pure quel che ti piace.
Non chiedo altro, dissi, se non che si riassumano le cose dette. Ed eccole: abbiamo ammesso che la filosofia è cosa bella, che noi siamo filosofi, che i filosofi son buoni e che i buoni sono utili e i cattivi inutili. D'altro lato abbiam pure ammesso, che sino a quando ci sieno uomini dell'arte, i filosofi sono inutili, e che d'uomini siffatti ce n'è sempre. Non sono state queste le nostre conclusioni?
Appunto, rispose.
Abbiamo dunque ammesso, come pare, stando almeno al tuo discorso, che, se il filosofare è esser sapiente in tutte le arti al modo che tu dici, i filosofi sono cattivi e inutili, finché nel mondo vi sieno delle arti. Ma guarda, amico, se poi le cose non stieno così, e se il filosofare non consista già nell'occuparsi premurosamente di tutte le arti e vivere a testa bassa, dandosi un gran da fare e studiandosi d'apprendere quanto più è possibile, ma in tutt'altro, poiché io credevo che ciò fosse qualcosa d'indecoroso, e che quelli, i quali attendono alle arti, meritassero il nome di operai.

VII. E sapremo più chiaramente se dico la verità, ove tu risponda a queste domande: chi sono quelli che sanno castigar rettamente i cavalli? Quelli che li rendono ottimi, o altri?
Quelli che li rendono ottimi.
E i cani? Quelli che li rendono ottimi non son quelli che li sanno anche castigar rettamente?
Sì.
Dunque l'arte di rendere ottimi e quella di castigar rettamente è la stessa?
Mi pare, disse.
E l'arte che rende ottimi e castiga rettamente non è poi quella stessa, che distingue i buoni dai cattivi, o un'altra?
Quella stessa, rispose.
Converrai dunque che anche per gli uomini l'arte che li rende ottimi, è quella stessa che sa castigar rettamente e distinguere i buoni dai cattivi?
Sicuro.
E l'arte che s'applica ad un solo, s'applicherà anche a molti, e quella che a molti, anche ad un solo?
Sì.
Ed è così pei cavalli, come per tutti gli altri esseri?

Certo.
Or qual è mai la scienza che nelle città castiga rettamente chi provoca disordini e viola le leggi? Non è forse la scienza del diritto?
Sì.
E quella che chiami giustizia, è un'altra o questa appunto?
Questa, non altra.
Sicché con quella con cui si corregge rettamente, con essa si conoscono anche i buoni e i cattivi?
Con essa, certo.
E chi conosce uno, conoscerà anche molti?
Sì.
E chi non conosce uno, non conoscerà nemmeno molti?
Sicuro.
Se dunque un cavallo non conosce i buoni e i cattivi cavalli, non conoscerà nemmeno se stesso, qual egli sia?
Sì.
E se un bue non conosce i <buoi> cattivi e i buoni, non conoscerà nemmeno se stesso, qual egli sia?
Sì, disse.
E così anche un cane?
Ne convenne.
Ebbene, quando un uomo non conosca gli uomini buoni e i malvagi, non ignorerà forse s'egli stesso è buono o malvagio, poiché anch'egli è uomo?
Lo ammise.
E il non conoscer se stesso è saggezza o dissennatezza?
Dissennatezza.
E il conoscer se stesso, saggezza?
Certo, disse.
Ed è questo dunque, sembra, quello a cui esorta l'iscrizione delfica: praticar saggezza e giustizia?
Sembra.
E con questa appunto sappiamo anche castigar rettamente?
Sì.
E così, quella con cui si sa castigar rettamente, è giustizia, e quella con cui si sa conoscer bene e se stesso e gli altri, saggezza?
Naturalmente, disse.
Sicché giustizia e saggezza sono tutt'uno?
Pare.

VIII. E certo così anche le città si governano bene, quando chi commette ingiustizie ne sconti la pena.
Hai ragione, disse.
E questa è arte politica.
Ne convenne.
Ma quando un sol uomo governi rettamente uno Stato, non lo chiamiamo noi tiranno e re?
Certo.
E governa con arte regia e tirannica?
Così.
E queste arti quindi sono identiche a quelle?
Pare.
E quando un sol uomo governa rettamente la casa, che nome gli diamo? Non lo chiamiamo amministratore e signore?
Sì.
E anche costui governerà bene la casa con la giustizia, o con un'altra arte?
Con la giustizia.
Dunque, probabilmente, re, tiranno, uomo di Stato, amministratore, signore, saggio, giusto sono tutt'uno. Ed una sola arte è regia, tirannica, politica, signorile, amministrativa, saggezza, giustizia.
Così pare, rispose.

IX. Orbene, se, quando un medico manifesta la propria opinione intorno ai malati, ovvero un qualsiasi altro uomo dell'arte fa altrettanto, è vergognoso per un filosofo non tener dietro a ciò che si dica né esporre il proprio parere su quanto si dica o si faccia; allorché poi <parli dinanzi a lui> o un giudice o un re o qualcun altro di quelli or ora nominati, non sarà per lui vergognoso non tener dietro alle parole di costoro e non portare il contributo della propria opinione intorno ad esse?
Ma come, Socrate, non sarebbe vergognoso non poter nulla esporre su argomenti così gravi?
E diremo dunque, aggiunsi, che anche in questi casi egli debba essere un pentatlo ed uno che resti al disotto della vetta e rimanere tra tutti al secondo posto ed essere inutile, sino a quando ci sia qualcuno di quelli? o che per prima cosa egli non debba abbandonare

ad altri il governo della propria casa, né contentarsi in ciò del secondo posto, ma castigar da sé, egli che sa giudicar rettamente, se la sua casa dev'esser governata come si conviene?
Ed egli assentì.
E poi, ove gli amici s'affidino a lui nelle loro divergenze, ovvero la città gl'imponga l'ufficio d'arbitro o di giudice, non sarebbe vergogna, caro mio, per lui d'essere in ciò al secondo o al terzo posto in cambio d'essere al primo?
Mi pare.
Dunque per noi, eccellente amico, il filosofare è ben altro che l'imparar molto e l'occuparsi delle arti!
A questa conclusione il saputo, vergognandosi di ciò che aveva detto, tacque, ma l'ignorante riconobbe che avevo ragione. E gli altri approvarono le mie parole.

TEAGETE

ARGOMENTO

Teagete, un giovanetto ateniese di cospicua famiglia, insiste presso il padre Demodoco, affinché lo affidi a qualcuno che lo renda sapiente; e il padre, impensierito che il figliuolo non capiti nelle mani d'uno che invece glielo corrompa, desidera di consigliarsi sul da fare con Socrate. Questi vuol sentire prima di tutto con precisione da Teagete stesso che specie di sapienza desideri d'apprendere, poiché ce n'è molte; e alle interrogazioni di Socrate, il giovanetto dichiara d'aspirare alla sapienza con cui si governan gli Stati, non tirannicamente, s'intende, ma come li governarono i grandi uomini politici della Grecia, Temistocle, Pericle, Cimone. Ma allora — gli dice Socrate — è bene che tu ti rivolga ai nostri statisti più insigni. Senonché Teagete obietta d'aver sentito ripetere taluni discorsi dello stesso Socrate, i quali riuscivano alla conclusione che, se i grandi uomini politici fossero stati in grado d'insegnare la propria sapienza, i primi a cui l'avrebbero comunicata sarebbero stati i figliuoli, che invece assai spesso non valgono nulla. Ma in questo caso — gli oppone Socrate — se non si può aver fiducia in quelli che soprattutto parrebbero meritarla, da chi vuoi andare? E il giovanetto risponde che avendo saputo di molti che per essere stati compagni di Socrate eran divenuti di gran lunga migliori di quel che erano un tempo, con l'approvazione del padre prega il filosofo di voler accogliere anche sé nel numero dei suoi amici. Ma Socrate a sua volta replica ch'egli ha un segno demonico, che gli si fa sentire non già per indurlo a fare alcunché, ma per dissuaderlo dal fare ciò che non dovrebbe; e lo stesso, dice, si verifica anche quando un amico lo mette a parte di un suo disegno. Se alcuni tra coloro, che hanno vissuto con lui, ne ha tratto qualche profitto, ciò vuol dire che la divinità era loro favorevole; se un tal favore mancasse, anche la conversazione di lui rimarrebbe infruttuosa. Ad ogni modo — Socrate conclude — possiamo tentare, se così vi piace.

Come si vede, il concetto fondamentale del dialogo è questo: che l'efficacia dell'insegnamento socratico dipendeva da quella voce demonica o divina, che Socrate asseriva d'aver sentito sin dalla fanciullezza e che la virtù di questo segno s'estendeva anche agli amici di lui. Ora questo concetto a rigore non è platonico, e probabilmente, come fu osservato, non è che l'arbitraria e falsa interpretazione d'un luogo del *Teeteto* (150 d), in cui Socrate afferma come dovuto ad un favore divino il profitto che nella conoscenza del vero facevano taluni di quelli che vivevano nella familiarità di lui, quantunque egli non insegnasse loro nulla. Ma la divinità a cui si accenna in quel luogo, non è il segno demonico e il « demone », come si suol chiamarlo, di Socrate, il quale, se anche talvolta interveniva in un secondo momento per impedirgli di riammettere nella propria intimità quelli che s'erano allontanati da lui (ib., 151 a), di solito non agiva se non quasi esclusivamente sulla condotta di Socrate, e soltanto, sembra, per dissuaderlo, quando questi fosse sul punto di fare qualche cosa che non doveva. Qui invece, nel

Teagete, quella voce non solo avrebbe efficacia sui risultati dell'insegnamento e sulla scelta dei discepoli, ma permetterebbe a Socrate di porre sull'avviso i propri conoscenti e perfino di predire il futuro anche in certi grandi avvenimenti politici.

Per queste considerazioni, come per taluni non lievi difetti artistici, per certe imitazioni o addirittura plagi d'altri luoghi platonici, per certe dizioni o vocaboli che paiono estranei alla lingua di Platone e alla prosa attica del periodo classico, gl'interpreti più autorevoli sono concordi nel ritenere che questo dialogo non sia autentico, e debba essere stato composto in un tempo ben più recente, e forse non anteriore al I sec. a. C., quando intorno al nome di Socrate s'era formata una leggenda che al filosofo, suscitatore di nuove energie intellettuali, si compiaceva di aggiungere quasi l'aureola di profeta.

DEMODOCO, SOCRATE, TEAGETE.

I. *De.* Socrate, avrei bisogno di ragionare un po' con te a quattr'occhi, se hai tempo libero; e seppure avessi qualche affare, non addirittura urgente, rimandalo per amor mio.

So. Ma sono a tua disposizione, ed anche a lungo per amor tuo. Cosicché, se vuoi dirmi qualche cosa, puoi farlo.

De. Vogliamo, se credi, appartarci qui nel portico di Zeus liberatore? [1].

So. Come ti piace.

De. Andiamo dunque. — Socrate, a me pare che tutte le cose che han vita sieno governate dalla medesima legge: le piante, gli animali e, oltre il resto, l'uomo. Quanto alle piante, per chiunque tra noi s'occupi d'agricoltura, è facilissimo preparare tutto quel che è necessario prima della piantagione e la piantagione stessa. Ma quando ciò che s'è piantato comincia a vivere, questa pianticella richiede una cura assidua, grave e difficile. E lo stesso par che sia anche degli uomini, poiché da me congetturo quel che debba verificarsi anche in altri. Per me infatti la piantagione o la procreazione, come ti piaccia di chiamarla, di questo figliolo che è qui, mi riuscì oltremodo facile; ma l'educazione mi riesce difficile e mi tien sempre in gran pensiero per lui. Andrei troppo per le lunghe, se dovessi dirti ogni cosa; ma mi sgomenta assai il desiderio dal quale ora è preso — desiderio non certo ignobile, ma pericoloso — giacché egli, Socrate, aspira, come dice, a divenir sapiente. Ed io sospetto che taluni de' suoi coetanei e compagni di demo, che scendono in città, ai quali egli guarda con gelosia, gli turbino la mente riferendogli certi discorsi; e però da qualche tempo non mi dà tregua, insistendo ch'io prenda cura di lui e paghi qualcuno dei sofisti che sia in grado di farlo sapiente. Per me certo la spesa è il meno; ma temo che egli per questa sua smania non vada incontro a un grave pericolo. Ad ogni modo finora son riuscito a trattenerlo con delle buone parole; ma poiché non mi è più possibile, penso che il meglio sia contentarlo, per evitare che mi si corrompa frequentando qualcuno a mia insaputa. Ora dunque son qui appunto per questo: per affidare questo figliolo a qualcuno di quelli che sono in fama di sofisti. Ed è per me proprio una fortuna d'averti incontrato, giacché soprattutto con te volevo consigliarmi su questa faccenda. E però, se in seguito a ciò che t'ho detto, hai da darmi qualche consiglio, lo puoi e lo devi fare.

II. *So.* Veramente, Demodoco, si suol dire che il c o n s i g l i o è c o s a s a c r a. E se c'è consiglio che sia sacro, è questo appunto che tu ora mi chiedi. Non c'è difatti per un uomo nessun oggetto di deliberazione più divino dell'educazione propria e di quelli che gli appartengono. Cosicché innanzi tutto mettiamoci d'accordo, io e tu, su ciò di cui dobbiamo deliberare, per non correre spesso il rischio ch'io abbia in mente una cosa e tu un'altra, e che poi, procedendo nel discorso, ci s'avveda di esser ridicoli, io che ti do il consiglio e tu che me lo chiedi, per non esserci intesi né punto né poco.

De. Trovo che dici bene, Socrate, e così s'ha da procedere.

So. Sì, dico bene, ma non in tutto; e devo fare una piccola correzione. Io temo che questo giovanetto non desideri ciò che noi supponiamo che egli desideri, ma un'altra cosa, e che daccapo noi cadremmo in un assurdo anche più grave, se ci mettiamo a deliberare su una cosa affatto diversa. Il meglio è, mi pare, cominciare appunto di qui, dimandandogli che è quello che egli desidera.

De. Forse il meglio è proprio come tu proponi.

III. *So.* Dimmi: che bel nome ha questo giovanetto? Come dobbiamo chiamarlo?

De. Teagete, Socrate.

So. Demodoco, hai dato a tuo figlio un nome bello e sacro [2]. Rispondici dunque, Teagete: tu dici che desideri di divenir sapiente, e insisti perché tuo padre ti procuri la compagnia d'un uomo tale che possa renderti sapiente?

Te. Sì.

So. E chiami sapienti quelli che sanno qualche cosa, qualunque essa sia, o quelli che non sanno?

Te. Quelli che sanno, certo.

So. O che? Tuo padre non t'ha istruito ed educato come da noi sono educati gli altri, figliuoli dei migliori cittadini, nelle lettere, per esempio, nell'arte di suonar la cetra, nella lotta e negli altri esercizi della palestra?

Te. Oh! sì.

So. Ma tu credi di mancare tuttavia di qualche scienza, che tuo padre dovrebbe farti apprendere?

Te. Appunto.

So. E qual è? Dillo a noi pure perché ti si possa contentare.

Te. Lo sa anche questi, Socrate — poiché gliel'ho detto tante volte — ma fa così apposta con te, come se ignorasse ciò che desidero. Con queste scuse infatti e con altre simili egli mi combatte e non vuole affidarmi a nessuno.

So. Ma i tuoi colloqui precedenti con lui erano, dirò, senza testimoni. Ora invece prendi me per testimone e dinanzi a me esponi qual è codesta sapienza a cui aspiri. Suvvia, se desiderassi quell'arte con cui si governano le navi e io ti chiedessi: « Teagete, qual è codesta sapienza, che tu desideri e per cui rimproveri tuo padre di non volerti affidare a qualcuno di coloro, mercé cui potresti diventar sapiente? », che cosa mi risponderesti? Quale diresti che sia? Non forse l'arte del pilota?

Te. Sicuro.

So. E ove mai desiderassi di divenir sapiente di quella sapienza con cui si guidano i cocchi, e ne movessi rimprovero a tuo padre, alla mia nuova domanda: « Qual è codesta sapienza? », quale risponderesti che sia? Non forse quella dell'auriga?

Te. Sì.

So. E quella che desideri ora ha o non ha un nome?

Te. Credo bene che l'abbia.

IV. *So.* O forse tu sai la cosa, ma non il nome, o ne sai anche il nome?

Te. Io sì, anche il nome.

So. Ed è? Dimmelo.

Te. E qual altro, Socrate, le si potrebbe dare, se non quello di sapienza?

So. E l'arte dell'auriga non è anche sapienza? O ti pare ignoranza?

Te. A me, no.

So. Ma sapienza?

Te. Sì.

So. E a che ce ne serviamo? Non è quella per cui sappiamo guidare una pariglia di cavalli?

Te. Sì.

So. E l'arte del pilota non è anch'essa sapienza?

Te. Per me, sì.

So. E non è quella per cui sappiamo governare le navi?

Te. Proprio quella.

So. Ma la sapienza, che tu desideri, qual è? Che cosa mai sappiamo governare con essa?

Te. Gli uomini, mi pare.

So. Gli ammalati forse?

Te. Niente affatto.

So. Questa, già, è la medicina, non è vero?

Te. Sì.

So. Ma quella forse con cui sappiamo governare i cantanti nei cori?

Te. No.

So. Perché questa è la musica?

Te. Appunto.

So. È quella forse con cui sappiamo governare coloro che si dedicano agli esercizi della palestra?

Te. No.

So. Perché questa è la ginnastica?

Te. Sicuro.

So. Ma allora chi sono quelli che essa c'insegna a governare? Provati a dirmelo, come t'ho mostrato.

Te. È, pare a me, l'arte con cui governiamo quelli che vivono nello Stato.

So. Ma tra costoro c'è anche dei malati?

Te. Sì, ma io non parlo soltanto di questi; parlo anche degli altri che sono nello Stato.

So. Ah! credo di capire di qual arte vuoi parlare. Tu accenni, secondo me, non a quella per cui sappiamo governare quei che mietono o vendemmiano o piantano o seminano o trebbiano, giacché questa è l'agricoltura: non è vero?

Te. Certo.

So. Né quella con cui sappiamo governare tutti coloro che segano o forano o piallano o torniscono, neppure a questa accenni, credo. Giacché questa non è forse la tettonica?

Te. Sì.

So. Ma quella probabilmente con cui governiamo tutti costoro: agricoltori, legnaioli, operai in genere e persone ignare di qualunque arte, sieno donne o uomini; è questa probabilmente la sapienza a cui alludi.

Te. Questa appunto, Socrate, a cui accennavo da un pezzo.

V. *So.* E sai dirmi, se quell'Egisto che uccise Agamennone, abbia governato in Argo questi di cui tu parli: artefici e persone ignare d'arte, tutti e uomini e donne, o erano altri?

Te. No, ma proprio questi.

So. E che? Peleo d'Eaco a Ftia non governava appunto costoro?

Te. Sì.

So. E d'un Periandro di Cipselo, che resse Corinto, non hai tu sentito parlare?

Te. Certamente.

So. E non governava anch'egli della gente simile nella propria città?

Te. Sì.

So. E Archelao di Perdicca [3], che di recente è salito al trono di Macedonia? Non credi tu che governi proprio costoro?

Te. Senza dubbio.

So. E Ippia di Pisistrato, in questa nostra città, chi credi che abbia governato? Non forse gli stessi?

Te. E come no?

So. E puoi dirmi con qual nome sieno designati e Bacide e la Sibilla e il nostro compaesano Anfilito? [4].

Te. E con quale altro, Socrate, se non di profeti?

So. Precisamente. Ebbene, anche di questi altri provati a rispondermi con qual nome sono designati Ippia e Periandro per questa loro signoria?

Te. Credo, col nome di tiranni. O con quale altro?

So. E così, chiunque desidera di governare tutti gli uomini, viventi in uno Stato, desidera la stessa signoria di quelli, desidera la tirannide, desidera d'esser tiranno?

Te. Pare.

So. Ed è questo dunque che tu dici di desiderare?

Te. Dopo quello che ho detto, parrebbe.

So. Ah, scellerato! Aspiri a divenire il nostro tiranno, e rimproveri da un pezzo in qua tuo padre, perché non ti manda a scuola da un maestro di tirannide? E tu, Demodoco, non ti vergogni, tu che sai da un pezzo a che aspira costui, e pur sapendo dove mandare costui, affinché riesca abile nella sapienza a cui aspira, gl'invidii questa sodisfazione, e non vuoi mandarvelo? Ma ora, lo vedi?, poiché dinanzi a me t'ha accusato, deliberiamo d'accordo, io e tu, da chi si debba mandare e sotto la guida di chi egli possa divenire un tiranno sapiente.

De. Sì, sì, per Zeus, Socrate, deliberiamo d'accordo, perché a me sembra che ci si debba pensare assai seriamente.

VI. *So.* Lascia fare a me, mio buon

amico. Ma prima di tutto interroghiamolo a fondo.

De. Interrogalo pure.

So. Che te ne pare, Teagete, se mettessimo un po' a profitto Euripide? Perché Euripide ha detto non so dove:

de' sapienti a contatto
son sapienti i tiranni[5].

Se perciò qualcuno chiedesse ad Euripide: « Euripide, a contatto dei sapienti, in che cosa tu dici che sieno sapienti i tiranni? ». Per esempio, se ad uno che dicesse: « Degli agricoltori a contatto son sapienti gli agricoltori », noi chiedessimo « Sapienti in che cosa? », che potrebbe rispondere? Non ci direbbe forse: « In agricoltura? ».

Te. Nient'altro che questo.

So. E se dicesse: « Dei cuochi a contatto son sapienti i cuochi », e gli chiedessimo: « Sapienti in che cosa? », che potrebbe risponderci, se non: « Nell'arte della cucina? ».

Te. Sì.

So. E se dicesse: « Dei sapienti a contatto son sapienti gli atleti », e gli chiedessimo: « Sapienti in che cosa? », non risponderebbe forse: « Nell'atletica? ».

Te. Certo.

So. Ora, poiché ha detto:

de' sapienti a contatto
son sapienti i tiranni;

ove noi gli domandassimo: « Sapienti in che cosa, Euripide? », che direbbe? Che è quello in cui sono sapienti?

Te. Per Zeus, non lo so davvero.

So. Ma vuoi che te lo suggerisca io?

Te. Se ti piace.

So. È ciò che, al dire d'Anacreonte, sapeva Callicrite[6]. O non conosci quel carme?

Te. Io sì.

So. E che dunque? Tu desideri d'essere affidato a un uomo che sia compagno d'arte di Callicrite, figliuola di Ciane, e sappia l'arte della tirannide, come, secondo il poeta, la sapeva colei, con lo scopo di divenir tiranno nostro e di questa città?

Te. È bel po', Socrate, che mi canzoni e mi prendi in giro.

So. Ma come? Non dici tu che desideri quella sapienza con cui governare tutti i cittadini? E se ci riesci, che altro sarai se non un tiranno?

Te. Oh! così potessi divenire davvero tiranno di tutti gli uomini o magari della maggior parte! E anche tu, credo, e tutti gli altri uomini lo vorrebbero, e per di più anche divenire un dio! Ma non è questo che dicevo di desiderare.

So. Ma insomma che cosa è mai ciò che desideri? Non di governare i tuoi concittadini?

Te. Sì, ma non per forza né come i tiranni, ma col loro consenso, come gli altri uomini famosi in questa città.

So. Ah! sì, tu vuoi dire come Temistocle, Pericle, Cimone e gli altri grandi uomini di Stato?

Te. Per Zeus, proprio così.

VII. *So.* Di' dunque: se desiderassi di diventar sapiente nell'arte di cavalcare, a chi ti rivolgeresti nella fiducia di divenire un abile cavaliere? Forse ad altri che non sieno dei cavallerizzi?

Te. No di certo, per Zeus.

So. Ma invece proprio a costoro, a quelli, cioè, che sono valenti nell'arte e posseggono cavalli e sanno valersi all'occorrenza dei propri e anche degli altrui?

Te. Evidentemente.

So. E poi, se volessi divenir sapiente nel lancio del giavellotto, non penseresti che perciò ti converrebbe far capo a quelli che posseggono dei giavellotti e sanno valersi all'occorrenza così di quelli adoperati qui, come di tutti quelli adoperati altrove?

Te. Mi pare.

So. E però dimmi: poiché vuoi divenir sapiente nel governo della città, credi tu di poter divenire sapiente rivolgendoti ad altri che non sieno gli uomini di Stato, e precisamente a quelli insigni per il loro sapere e capaci all'occorrenza di reggere e la propria città e molte altre, e trattare con gli altri Stati così ellenici come barbari? O credi tu che profittando degl'insegnamenti d'al-

tri, e non di questi appunto, ti sia possibile di divenir sapiente in quelle cose in cui son sapienti costoro?

Te. Sì, Socrate, perché ho udito accennare a certi tuoi discorsi nei quali sostieni che i figli di codesti uomini politici non valgono punto meglio che quelli dei calzolai; e mi pare che tu dica una verità sacrosanta, per quello che posso giudicarne da me. Sarei quindi uno stolto se credessi che uno di costoro possa comunicare a me la propria sapienza, e non ne abbia avvantaggiato il figlio, quando in ciò avesse potuto giovare a qualche altro.

VIII. *So.* Ma dunque tu, mio ottimo Teagete, come ti regoleresti se, posto che avessi un figliuolo, questi ti tormentasse in egual modo, e mentre da un lato ti dicesse che egli desidera di divenire un buon pittore e rimproverasse te, suo padre, di non volere spender per lui a questo scopo; dall'altro poi disprezzasse appunto i cultori di quell'arte, i pittori, e si rifiutasse d'andare a scuola da loro? o i sonatori di flauto, pur volendo divenire un flautista, o i sonatori di cetra? Sapresti come regolarti con lui e dov'altro mandarlo, dal momento che non vuole imparare da questi?

Te. No davvero, per Zeus.

So. E intanto tu, che ti conduci verso tuo padre proprio allo stesso modo, tu ti meravigli e gli rimproveri di non sapere come s'abbia a regolare con te e dove mandarti? Poiché noi siam pronti ad affidarti a chiunque vuoi tra i migliori uomini d'Atene, esperti nelle cose civili, della cui scuola potrai profittare gratuitamente. E senza spendere nulla, guadagnerai ben più di stima nell'opinione comune, che frequentando un altro qualunque.

Te. E che, Socrate? Non sei anche tu tra' migliori uomini? Se vuoi prendermi teco, mi basta e non cerco altro.

So. Che dici mai, Teagete?

IX. *De.* Socrate, egli non dice male, e faresti anche a me cosa assai gradita. Ché, quanto a me, mi parrebbe il maggiore dei guadagni, se questi si compiacesse della tua compagnia e tu volessi ammetterlo nella tua intimità. Arrossisco perfino a dire quanto vivamente io lo desideri. Ma io vi prego tutti e due, te di voler ammettere costui tra' tuoi intimi, e te di non entrare in relazione con altro che non sia Socrate. Voi mi libererete così di molte e gravissime cure. Poiché temo assai che questo figliolo non s'imbatta in qualcuno capace di corromperlo.

Te. Per me, babbo, non devi più temere, se riesci a persuadere costui di accogliermi tra' suoi amici.

De. Dici benissimo. E ora, Socrate, tutte le mie preghiere son rivolte a te. Giacché io son pronto, per dirla in breve, a mettere a tua disposizione me stesso e le mie sostanze per qualunque evenienza, se vorrai accogliere amicamente il mio Teagete e fargli del bene, per quanto dipende da te.

X. *So.* Demodoco, che tu abbia tanta premura non mi meraviglio, se credi che questi possa avvantaggiarsi soprattutto per opera mia, giacché non so di che mai un uomo di senno dovrebbe darsi maggior pensiero che del proprio figliuolo, perché riesca quanto migliore è possibile. Donde però tu tragga la convinzione ch'io, anche meglio di te, sia in grado di giovare a tuo figlio per farne un buon cittadino, e perché questo giovanetto creda ch'io possa essergli utile più di te, ecco quello di cui mi meraviglio assai. Innanzi tutto tu sei più anziano di me, hai già coperto molte tra le più alte cariche in Atene e sei a preferenza d'ogni altro onorato nel tuo demo d'Anagirunte[7] e non meno di chicchessia da tutta la nostra città, laddove in me nessuno di voi due può veder nulla di simile. In fin dei conti, se il nostro Teagete disdegna la compagnia degli uomini politici e cerca altri che professano d'esser capaci d'educare i giovani, c'è qui Prodico da Ceo, Gorgia da Leontini, Polo da Agrigento e tanti altri, che son così sapienti da persuadere nei loro viaggi per le varie città i più nobili e ricchi giovani — che potrebbero gratuitamente frequentare chi volessero tra' propri concittadini — da

persuaderli, dico, a rinunciare alla consuetudine di costoro per seguire i loro insegnamenti, sborsando in compenso delle grandi somme, ed esser loro per di più anche grati. Ecco quelli tra cui avreste dovuto sceglier qualcuno e tuo figlio e tu stesso, non me, giacché io non conosco nessuna di quelle scienze divine e belle — e ben lo vorrei! Ma, quanto a me, io ripeto sempre di non conoscere, per dir così, se non una piccola scienza, quella delle cose amorose. E in questa scienza, sì, presumo d'esser più valente di quanti ci sieno stati e ci sieno ora.

Te. Lo vedi, papà? Socrate mi pare ancora tutt'altro che disposto ad accogliermi tra' suoi amici, ché da parte mia son pronto, se vuole. Ma questi parla così per farsi gioco di noi, poiché io conosco alcuni miei coetanei o di poco maggiori, che prima d'aver profittato della consuetudine di lui non valevano nulla, e poiché divennero suoi amici, in pochissimo tempo riuscirono assai migliori di quelli di cui per l'innanzi eran da meno.

So. E sai perché, figliuol di Demodoco?

Te. Sì, per Zeus, io so che, se tu vuoi, anch'io potrò diventare come quelli.

XI. *So.* No, mio buon figliuolo, c'è qualcosa che tu ignori, ma te la dirò io. Per un favore degli dei ho un segno demonico, che m'accompagna fin da bambino; ed è una voce, che quando mi si fa sentire, mi trattien sempre da ciò che sono sul punto di fare, ma non mi spinge mai. E se uno dei miei amici mi mette a parte di qualche suo disegno, e quella voce mi si fa sentire, il caso è lo stesso: essa sconsiglia e non permette che si faccia. E v'addurrò delle testimonianze. Voi conoscete il bel Carmide di Glaucone [8]. Egli una volta mi confidò di volersi allenare per correre lo stadio in Nemea; e com'egli prese ad espormi questa intenzione, ecco che mi si fa sentire quella voce ed io gli dico: « Mentre tu parlavi, ho udito la voce demonica. Rinunzia al tuo proposito ». « Forse », riprese, « t'avverte che non vincerò. Ma anche se non vincerò, l'allenarmi in questo mentre mi sarà certo giovevole ». E detto così scese in gara. Ebbene mette il conto di udire da lui medesimo che cosa gli capitasse in seguito a ciò. Se poi vi piace, fatevi ripetere da Clitomaco, il fratello di Timarco, che cosa gli dicesse Timarco, allorché andava a morte nonostante il segno demonico [9], lui ed Euatlo, il campione di corsa, che ospitò Timarco fuggiasco. Ed egli vi dirà che gli disse queste parole...

Te. Quali?

So. « Clitomaco », gli disse, « vado a morte, perché non volli dar retta a Socrate ». E perché Timarco disse così? Ve lo dirò. Quando si levò dal banchetto Timarco con Filemone di Filemonide per andare ad uccidere Nicia d'Eroscamandro, loro due soltanto sapevano del complotto; ma Timarco, levandosi, disse: « Che dici, Socrate? Voi statevene a bere, ma io devo andare in un certo posto. Tornerò fra poco, se mi va bene ». Ed io sentii la voce, e gli dissi: « Ma no, non andar via: ho udito la solita voce ». Ed egli si fermò. Ma subito dopo si mosse di nuovo per uscire e soggiunse: « Ad ogni costo andrò, Socrate ». E la voce si fece udir nuovamente, ed io di nuovo lo costrinsi a fermarsi. Infine, la terza volta, per non farsi scorgere, si levò senza dirmi nulla, di soppiatto, profittando d'un momento che non gli badavo, e così scappò via e fece quello che lo condusse a morte. E perciò appunto egli disse al fratello quelle parole, che v'ho riferite: che andava a morte per non avermi dato retta [10]. Ancora voi potrete udire da molti a proposito della spedizione di Sicilia, che cosa predissi sui rovesci del nostro esercito [11]. E delle cose passate potrete informarvi da quelli a cui son note. Ma ora si può aver la prova se quella voce ha ragione. Quando il bel Sannione partì per il campo, essa mi si fece sentire; ed ora egli con Trasillo è in marcia contro Efeso e l'Ionia. Ebbene, io prevedo ch'egli vi lascerà la vita, o andrà incontro a qualche disgrazia, e temo anche fortemente per il successo dell'impresa [12].

XII. Ho voluto dirti tutto ciò, perché il potere di questo segno demonico può tutto anche nelle relazioni di quelli, che passano con me il loro tempo. A molti si manifesta contrario, e a questi non riesce di cavare alcun profitto dalla mia compagnia, sicché non m'è possibile di viver con loro. A molti altri non vieta d'accompagnarsi con me, e tuttavia questi non s'avvantaggiano punto della mia consuetudine. Coloro invece che questa potenza divina contribuisce a spingere verso di me, questi son quelli dei quali hai udito anche tu, e i loro progressi in effetto son rapidi. E tra questi che progrediscono ce n'è di quelli che s'avvantaggiano sicuramente e stabilmente, mentre molti altri, finché restano con me profittano in modo meraviglioso; ma per poco che s'allontanino, non differiscono punto da un altro qualunque. Ed è ciò che avvenne ad Aristide figlio di Lisimaco e nipote d'Aristide. Mentre stette al mio fianco, fece di gran progressi in poco tempo; più tardi dové partire per una spedizione militare e s'imbarcò. Di ritorno trovò che mio compagno assiduo era divenuto Tucidide, figlio di Melesia e nipote di Tucidide [13]. Costui, il giorno precedente nella discussione s'era lasciato vincere dalla collera contro di me. Orbene, quando Aristide mi vide e m'ebbe salutato e scambiata qualche parola con me: « Ho sentito, Socrate », aggiunse, « che Tucidide si dà delle grandi arie con te e ti tratta duramente, come s'egli fosse qualche gran cosa ». « È vero », gli dissi, « così è ». « E che? », riprese, « non sa che sorta di schiavo egli fosse, prima di godere della tua amicizia? ». « Non pare », risposi, « per gli dei ». « Ma intanto a me stesso, Socrate, capita una cosa da far ridere ». « E che è mai? », gli chiesi. « Che prima d'imbarcarmi ero in grado di discutere con chicchessia e non mi sentivo inferiore a nessuno nel ragionare, cosicché anche ricercavo la compagnia delle persone più distinte, mentre ora al contrario mi studio d'evitare chiunque per poco mi sembri colto, tanto mi vergogno della mia dappocaggine ». « E », gli chiesi, « codesta facoltà t'è venuta meno di botto o un po' per volta? ». « Un po' per volta », mi rispose. « E quando la possedevi », gli domandai, « l'avevi acquistata per avere appreso qualche cosa da me o per altra via? ». « Per gli dei, Socrate, ti dirò una cosa incredibile, ma vera. Io non ho mai imparato nulla da te, come sai tu stesso; eppure profittavo sempre quando ero con te, anche se ero soltanto nella medesima casa e non nella medesima stanza, ma più quando ero nella medesima stanza, e molto più, mi pareva, quando nella medesima stanza guardavo a te che parlavi, che quando guardavo altrove, soprattutto poi, e moltissimo, quando ti sedevo proprio accosto e ti toccavo. Ma ora », aggiunse, « quella facoltà m'è venuta a mancare completamente ».

XIII. Ecco, Teagete, qual è la mia compagnia. Se al dio piace, profitterai molto e presto; se no, no. Vedi dunque se per te non sia più sicuro andare a scuola da qualcuno di quelli, che hanno in sé il potere di giovare agli altri, anziché affidarti alla sorte, venendo da me.

Te. Per me son risoluto a fare così: mettere a prova codesto tuo segno divino, accompagnandomi a te. Se si mostra favorevole, tanto meglio; se no, allora senza perder tempo risolveremo sul da fare: se rivolgerci ad un altro maestro o provarci a placare codesta divinità, che t'assiste, con le preghiere, coi sacrifizi e con tutti quegli altri mezzi che gl'indovini c'insegnano.

De. Via, Socrate, non opporti più lungamente al desiderio di questo figliuolo, perché Teagete ha ragione.

So. Ma se ti pare che s'ha a fare così, facciamolo pure.

CARMIDE

ARGOMENTO

Questo dialogo è gemello del *Liside*. Anche qui il racconto è fatto da Socrate stesso, anche qui la scena si svolge in una palestra, e anche qui il personaggio, dal quale s'intitola, è un giovanetto, la cui figura c'è dipinta coi più leggiadri colori. Come nel primo dialogo, durante la conversazione, a Liside subentra Menesseno, che godeva fama d'essere un più abile ragionatore; così qui a Carmide si sostituisce Critia, che ci è presentato quale ancora giovane[1], ma già ricco di cultura filosofica, e come più innanzi negli anni di Menesseno, così anche ben più acuto d'ingegno e più esperto nell'arte del disputare.

Tutta la parte introduttiva del dialogo è d'una vivacità e d'una grazia, su cui è superfluo richiamare l'attenzione di chi legge. Socrate, profittando d'un suggerimento di Critia, s'apre abilmente la via al colloquio, e s'accaparra d'un tratto la benevola curiosità del giovanetto, di cui arde di conoscere le qualità della mente e dell'animo. Critia assicura che Carmide è σώφρων, è « saggio »; se così è, il giovanetto non può non avere un qualche concetto della virtù che possiede. Sapresti dunque — gli domanda Socrate — definirmi in che consista questa σωφροσύνη, questa « s a g g e z z a »[2] che tutti d'accordo ti attribuiscono? Dopo qualche istante d'esitazione Carmide risponde che, a parer suo, la s a g g e z z a c o n s i s t e n e l f a r e o g n i c o s a c o n u n a c e r t a c a l m a e l e n t e z z a. Socrate riconosce che in questa definizione c'è del vero; però, se la saggezza, come Carmide ha ammesso, è sempre una cosa bella, poiché ci sono tante azioni, nelle quali la rapidità e la prontezza sono di gran lunga preferibili alla lentezza ed alla calma, bisogna pur concludere che la definizione proposta è inadeguata (I-VII).

Carmide tenta una seconda prova; la s a g g e z z a — egli dice — è p u d o r e. Ma Socrate, riaffermando il principio che la saggezza è bella e buona, e, perché tale, non può non rendere anche buoni quelli che la posseggono, laddove il pudore, se è lodevole in taluni casi, non è opportuno e raccomandabile in altri; lo induce a convenire che il pudore non è l'equivalente della saggezza (VIII).

Richiamato da queste obiezioni, Carmide mette innanzi una terza definizione, udita — egli dice — poco prima da un tale, di cui non fa il nome. Secondo questa definizione la s a g g e z z a consiste in ciò: c h e o g n u n o f a c c i a i l f a t t o p r o p r i o. Socrate indovina subito che la definizione risale a Critia; ma, comunque, non esita a dichiarare che essa gli ha l'aria d'un indovinello; e, fingendo di intenderla in un senso affatto materiale, dimostra, con esempi, come si possa esser saggio non facendo soltanto il fatto proprio, e come per giunta una città, nella quale ognuno facesse soltanto il fatto proprio, non sarebbe una città governata bene e saggiamente. Donde conclude, che colui che aveva proposto quella definizione, chiunque fosse, non doveva sapere neppur lui che cosa avesse inteso di dire (IX).

Critia, punto dalle parole di Socrate, dichiara d'esser pronto a spiegarne il

significato e ad assumerne la difesa. Socrate aveva indifferentemente adoperato le espressioni: fare il fatto proprio o ciò che è proprio a ciascuno, e lavorare a ciò che è proprio a ciascuno; Critia, con una di quelle distinzioni care ai sofisti, specie a Prodico, risponde che altro è fare, altro lavorare. Si può esser saggi lavorando per altri, ma non già facendo il fatto altrui; e, invocando a suo modo l'autorità di Esiodo, crede di poter affermare che il lavoro può essere a volte vergognoso, ma tale non è mai l'opera o il fatto, che è sempre cosa bella e utile; donde trae la conclusione che fare il fatto proprio equivale a fare ciò che è utile e bello, considerando egli come proprio solamente ciò che possiede queste qualità, e come altrui o alieno quello che è invece nocivo (X).

Cosicché — ripiglia Socrate — se, come avevo indovinato sin dalle tue prime parole, tu identifichi proprio con utile e bello, poiché l'utile e il bello si convertono nel bene, si potrà dire che la saggezza consiste nell'operare il bene. E Critia consente. Ma Socrate, senza fermarsi a discutere questa nuova definizione, manifesta la propria meraviglia perché Critia mostri di credere possibile che un saggio ignori d'esser saggio. Difatti Critia ha ammesso che uno possa esser saggio anche facendo qualche cosa di buono per altri. Ora un medico, per esempio, che guarisca un ammalato, fa certo qualche cosa di buono; ma poiché non può fin dal principio prevedere quale sarà per essere l'esito della cura, si troverebbe d'essere stato saggio senza saperlo. Critia, disorientato, piuttosto che ammettere nel saggio la possibilità di questo difetto di scienza, s'affretta a modificare la definizione proposta; e afferma risolutamente che la saggezza consiste nella conoscenza di se stesso. Orbene — osserva Socrate — se la saggezza è cognizione di qualche cosa, essa è dunque scienza; ma poiché ogni scienza ha un obietto speciale, dimmi qual è mai l'obietto della saggezza. Se stessa — risponde Critia. Al che Socrate gli fa notare come tutte le altre scienze ed arti — i due vocaboli sono indifferentemente adoperati l'uno per l'altro — la medicina, l'architettura, il calcolo, sebbene diverse tra loro, abbiano tuttavia questo carattere comune: di non riferirsi a se stesse, di avere un proprio oggetto, distinto da sé. Ma — replica Critia — l'importanza e la singolarità di questa scienza è qui appunto: che non si riferisce se non a sé; che essa, in altri termini, è la scienza delle scienze. Ora, poiché chi sa quello che sa, sa pure quali sono i limiti delle proprie cognizioni, la scienza della scienza — argomenta Socrate — sarà in pari tempo la scienza della inscienza; e ciò permetterà al saggio non solo di conoscere che cosa egli sappia e che cosa non sappia, ma di esercitare il medesimo controllo su tutti quelli che vengono in contatto con lui. E Critia — che non intuisce subito la differenza che intercede tra sapere che si sa e non si sa, e sapere che cosa si sappia e che cosa non si sappia — ammette che Socrate ha interpretato benissimo il suo pensiero (XI-XV).

Senonché anche di questa definizione, così modificata, Socrate naturalmente non è sodisfatto. Egli si propone di esaminare dapprima se sia da ammettere una scienza della scienza e dell'ignoranza; e poi se, dato che esista, abbia qualche utilità per noi. E, quanto al primo punto, egli, riportandosi al concetto di relazione, osserva come, sia nel dominio dei sensi sia in quello dell'anima, non si trova, pare, mai nulla che si riferisca a sé, e non ad altro. Così la vista non vede già se stessa e le altre viste, ma gli oggetti visibili; l'udito non ode se stesso e gli altri uditi, ma i suoni; il desiderio non desidera se stesso e gli altri desidèri, ma le cose desiderabili, ecc. E però ammettere una scienza che sia insieme soggetto ed oggetto, che si riferisca unicamente a sé e, pur sapendo quello che sa e quello che non sa, non abbia alcuna delle cognizioni particolari, che rientrano nel campo

delle altre scienze; equivale ad ammettere una vista che sia vista di se stessa e delle altre viste, e anche di ciò che non è vista, e ad ammettere nello stesso tempo che essa, come tale, non veda poi nulla di ciò che vedono le altre viste, nemmeno quello che essa dovrebbe vedere come semplice vista. « Ce serait supposer un corps plus grand que lui-même et d'autres plus grands, et qui pourtant ne fût pas plus grand que d'autres corps qui surpassent en grandeur et lui-même et les autres corps plus grands qu'il surpasse (car c'est bien là l'hypothèse d'une science de la science qui, comme science de la science n'apercevrait pas les objets qu'elle aperçoit comme science aperçue par elle-même). Enfin, en fait de nombres, supposer un double de soi-même et des autres doubles, n'est-ce pas supposer un nombre qui est à la fois double et moitié de lui-même? car il ne peut y avoir de double que de la moitié, en sorte que ce double de lui-même se trouverait ainsi que les autres doubles dont il est le double, n'être plus qu'une simple moitié relativement à lui-même considéré comme double. Un tel corps, un tel nombre sont donc supposés à la fois comme plus petits et plus grands qu'eux-mêmes, comme plus et comme moins qu'eux-mêmes » (Cousin). Salvo, dunque — conclude Socrate — che non si trovi qualcuno così abile da dimostrare come in natura ci sieno cose che si riferiscano solo a se stesse e che tra queste si debba annoverare la saggezza, io non oso ammettere né l'esistenza d'una scienza delle scienze, né l'identità di essa con la saggezza, prima d'avere indagato se, essendo tale, ci giovi, o no (XV-XVI).

Ma concediamo pure che una tale scienza esista, quale utile potrà avere per noi? Se la saggezza consiste nel sapere ciò che uno sa e ciò che non sa, com'è possibile conseguire questa cognizione mediante una scienza della scienza? Critia risponde che questa è una conseguenza naturale della sua premessa. Chi ha la velocità, sarà veloce; chi possiede la scienza che conosce se stessa, conoscerà se stesso. Ma Socrate obietta che non è questo il punto di cui dubita, ma piuttosto quest'altro: se, cioè, mediante una tale conoscenza, come la intende Critia, si possa sapere — quel che sarebbe certo utilissimo — che cosa si sa e che cosa non si sa. Difatti, poiché codesta scienza esclude tutte le cognizioni particolari per chiudersi nell'idea pura di scienza, chi la possiede saprà di sé o d'un altro questo soltanto: che sa o non sa, ma non già che cosa sappia e che cosa non sappia. Per conoscere anche questo, oltre la saggezza, intesa come scienza della scienza, dovrebbe possedere le cognizioni che costituiscono l'oggetto speciale di quella disciplina, in cui il saggio si propone di esercitare il proprio controllo (XVII-XIX).

Ma — ripiglia Socrate — facciamo ancora un'altra concessione, e ammettiamo che la saggezza, oltreché a conoscere che uno sappia o non sappia, serva pure a conoscere ciò che uno sappia e ciò che non sappia o anche a renderci più agevole l'apprendere; non per questo essa avrebbe quella grande utilità che le si attribuiva, non per questo essa sarebbe quel gran bene che si supponeva. Senza dubbio la nostra vita materiale se ne gioverebbe. Liberandoci dagl'impostori, noi potremmo sicuramente affidarci alle persone dell'arte. Ma avremmo forse così un criterio per operar bene ed essere felici, che è poi ciò che soprattutto importa nella vita? Non sembra. Eppure — osserva Critia — ove s'escluda la scienza, difficilmente si troverà qualche altra cosa che possa fornirci codesto criterio. — È vero — replica Socrate — ma di quale scienza intendi parlare? — Della scienza del bene e del male — risponde Critia. — Ah, birba! — esclama Socrate — e perché non dirmelo prima? Sarà questa dunque, che potrà render felici gli uomini, e non la saggezza, intesa come una sterile scienza della scienza, e perciò incapace di guidarci al bene. Giunti a questo punto, Socrate si rammarica della propria incapacità nel condurre la ricerca, e soprattutto si duole, se Carmide, così bello d'aspetto e così, come dicono, saggio, non dovesse cavare alcun profitto dalla virtù che possiede, ed egli stesso avesse perduto il suo tempo nell'apprendere con tanta cura l'incan-

tesimo del Trace. Tuttavia egli continua a credere che la saggezza sia un gran bene, che Carmide probabilmente la possegga e non abbia bisogno dell'incantagione, e che, possedendola, avrà quello che gli occorre per essere felice nella vita. E così il dialogo si chiude dopo una breve e cortese schermaglia tra Socrate e i suoi giovani interlocutori (XX-XXIV).

Anche del *Carmide* la conclusione è negativa. Ma questa, a considerarlo meglio, non è che l'apparenza. Da Senofonte sappiamo che Socrate identificava la σωφροσύνη, la « saggezza », con la σοφία, la « sapienza »; e tale è suppergiù il concetto informatore di questo dialogo. Già le prime definizioni proposte da Carmide e da Critia, sebbene combattute da Socrate, mettono in rilievo taluni caratteri essenziali della σωφροσύνη: la misura, la modestia, il dovere per ognuno di fare quello che gli è proprio, inteso come obbligo di fare il bene, e la necessità di conoscer se stesso. Con quest'ultimo tratto la σωφροσύνη acquista il valore d'una cognizione, qual era in realtà nel pensiero di Socrate, che nelle varie virtù non vedeva se non vari aspetti d'un'unica virtù, che egli identificava con la scienza. Ma anche questa definizione nel seguito del discorso si modifica e s'amplia; la conoscenza di se stesso diviene la conoscenza delle conoscenze o la scienza delle scienze. Sarebbe bastato, se non erro, che questa scienza fosse veduta da Critia come l'equivalente della σοφία, della « sapienza », concepita nel senso più alto e comprensivo della parola, come quella che sovrasta a tutte le altre cognizioni ed è la sola capace di ben guidarci nella vita, ossia come la scienza del bene e del male, perché s'avesse un concetto adeguato della σωφροσύνη, a cui Socrate assegnava un così gran valore. Senonché Critia non riesce a cogliere questo passaggio; non vede nella σωφροσύνη, che una sterile scienza e, negandole qualsiasi oggetto diverso da se stessa, fa il gioco di Socrate, il quale finisce per concludere che una tale scienza o non esiste o non ha alcuna utilità pratica nella condotta degli uomini.

Il *Carmide*, come osserva il Gomperz, si può definire: un colloquio di famiglia, perché accanto al maestro i due personaggi, che sostengono la discussione, sono due prossimi parenti di Platone. Difatti Carmide, il cui nome ricorre con lode anche negli scritti di Senofonte, era fratello di Perictione, madre di Platone, e Critia, figlio di Callescro, fratello di Glaucone, avo materno del filosofo. Entrambi appartenevano al circolo socratico; ma Critia, di cui si diceva che fosse il più filosofo tra' profani alla filosofia e il più profano tra' filosofi, aveva una cultura più larga e indipendente, ch'egli s'era formata alla scuola dei sofisti, in particolare di Prodico. Nel tempo in cui si finge avvenuto il dialogo Socrate doveva essere all'incirca sui quarant'anni; e i tratti, con cui ci vien figurato, sono quelli che maggiormente risaltano in quei dialoghi nei quali è messo a contatto con giovani: una commossa ammirazione per la bellezza, specie se questa non si fosse ristretta alle fattezze fisiche, ma fosse l'indice d'un alto ingegno e d'un animo nobile, e un'arte squisita d'attrarre a sé queste ingenue nature, non guaste ancora dall'educazione contemporanea. Il modo con cui Socrate inizia la conversazione, le lodi tributate alla famiglia di Carmide, la chiusa del dialogo, in cui mostra la sua propensione a ritenere che Carmide, sebbene non abbia saputo dirgli che cosa sia la σωφροσύνη, pure debba possederla; sono tratti d'una grande delicatezza e destinati ad acquistargli sicuramente l'affettuosa simpatia del nobile giovannetto. Di fronte a Critia, invece, il lato ironico del carattere socratico piglia il sopravvento. Critia era già viziato dall'insegnamento sofistico e aveva acquistato di sé un'alta opinione, che gli premeva di conservare dinanzi ai suoi amici. Socrate non ha alcuna ragione per risparmiarlo, servendosi all'occorrenza di quelle medesime armi, nel cui uso Critia presumeva d'essere esperto. E se, come non è del tutto improbabile, il

dialogo fu scritto in quel torbido periodo, nel quale alla caduta d'Atene per opera degli Spartani seguì la feroce reazione oligarchica, non è impossibile supporre che il giovane Platone si fosse lusingato di richiamare lo zio agl'insegnamenti socratici e a quella virtù, di cui nell'adolescenza pareva così largamente dotato, e sottrarlo alla perniciosa intimità di Critia, il quale con la sua condotta veniva preparando alla città dei giorni assai tristi, e finì per travolgere nella propria rovina anche il suo congiunto e pupillo d'un tempo[3]. Ad ogni modo mi sembra indiscutibile, che in quelle accorate parole, che sul finire della conversazione Socrate rivolge a Carmide: Ma per te, Carmide, mi dolgo assai, se tu di tale aspetto e per di più d'animo così saggio, non trarrai alcun profitto da codesta saggezza, né la sua presenza ti gioverà in nulla nella vita — si senta vivo il rammarico di Platone per la sorte che minacciava, se pur non aveva già colpito, uno dei suoi parenti più prossimi e più cari e uno dei più illustri rappresentanti della propria famiglia.

SOCRATE.

I. Eravamo giunti la sera innanzi dal campo di Potidea [1], e, come avviene dopo una lunga assenza, fui ben lieto di ritornare ai miei ritrovi abituali. E così entrai nella palestra di Taurea, di fronte al santuario di Basile [2], dove trovai moltissima gente, tra cui alcuni che non conoscevo, ma i più, miei amici. E questi, poiché mi videro entrare inaspettatamente, subito di lontano mi salutarono, chi da un lato e chi dall'altro. Ma Cherefonte, che ha sempre anche del matto [3], slanciatosi dal gruppo, corse verso di me, e presomi per mano: Oh, Socrate!, mi disse; come hai fatto a salvarti dalla battaglia? Difatti poco prima della nostra partenza c'era stata a Potidea una battaglia, di cui qui era giunto appena l'annunzio.
Ed io: Ma come vedi, gli risposi.
Eppure, egli riprese, ci venne riferito che la battaglia fu delle più sanguinose, e ci morirono molti dei nostri conoscenti.
Purtroppo, dissi, queste voci sono esatte.
E tu, chiese, c'eri?
Sì, c'ero.
Ebbene, disse, mettiti qui a sedere e raccontaci, ché finora non ne abbiamo avuto notizie precise. E così dicendo, mi condusse con sé e mi fece sedere accanto a Critia di Callescro.
Sedendomi, salutai Critia e gli altri, e detti loro le nuove del campo, rispondendo alle domande che l'uno o l'altro mi rivolgeva.

II. Quando ne avemmo abbastanza di questo discorso, io a mia volta chiesi le nuove della città: quali fossero nel momento le condizioni della filosofia, e chi tra' giovani si distinguesse o per sapere o per bellezza o per l'una e l'altra cosa ad un tempo. E Critia, che aveva rivolto gli occhi alla porta e visto entrare parecchi giovanetti che discutevano animatamente tra loro, seguiti da molti altri: Di chi si distingua per bellezza, disse, potrai, Socrate, giudicare subito da te stesso, perché quelli che stanno entrando sono i precursori e gli amanti di colui che passa, ora almeno, per essere il più bello di tutti; e credo ch'egli stesso non debba tardare a sopraggiungere.
E chi è, chiesi, e di chi figlio?
Devi, rispose, conoscerlo anche tu, ma era appena un ragazzo prima della tua partenza: Carmide, figlio di mio zio Glaucone e mio cugino.
Sì, per Zeus, lo conosco, dissi; e non c'era male davvero nemmeno allora da ragazzo; ma ora penso che debba essere già un giovanetto.
A momenti, rispose Critia, giudicherai da te quanto e quale egli sia divenuto. E non aveva finito di dire queste parole che Carmide entrò.

III. Sul mio giudizio, amico, non c'è da fare assegnamento; non ho la misura giusta per la bellezza [4], giacché, sto per dire, tutti i giovani mi paiono belli. Ad ogni modo, anche allora, quello lì mi parve d'una statura e d'una bellezza meravigliose e che tutti gli altri fossero innamorati di lui — tale fu lo stupore e il turbamento ch'egli produsse nell'entrare — e molti altri amanti anche lo

seguivano. E passi pure per noi altri uomini fatti; ma io notai come anche i fanciulli, persino i più piccini, non guardassero che lui, e lo contemplassero come una statua. E Cherefonte, chiamatomi: Che ti pare, Socrate, del giovanetto?, mi disse. Non è bello di volto?

Meravigliosamente, risposi.

Ebbene, riprese, se consentisse a svestirsi, il suo volto perderebbe ogni attrattiva per te, tanta è la bellezza di tutto il suo corpo.

A queste parole di Cherefonte fecero eco anche gli altri; ed io: Per Eracles, esclamai, ecco, stando alle vostre parole, un giovanetto a cui non si resiste, purché abbia un'altra piccola dote!

E quale?, domandò Critia.

La bellezza dell'anima, diss'io; e dovrebbe averla, Critia, dal momento che egli appartiene al vostro casato.

Ma, rispose, anche sotto questo riguardo è perfetto.

E perché dunque, dissi, non ne mettiamo a nudo l'anima e la contempliamo prima dell'aspetto? Alla sua età certo egli amerà già di conversare.

Senza dubbio, rispose Critia; egli è difatti appassionato del sapere e, come pare agli altri e a lui stesso, ha molta disposizione alla poesia.

Codesta, mio caro Critia, diss'io, è un'antica eredità, che vi proviene di lontano dalla vostra parentela con Solone. Ma perché non chiami qui il giovanetto e me lo presenti? Foss'anche più giovane di quel che è, non ci sarebbe niente di male per lui a discorrer con me in presenza tua, suo tutore e cugino.

Hai ragione, disse; lo chiameremo subito. E rivolto al servo: Ragazzo, disse, chiama Carmide, e digli che desidero di presentarlo ad un medico per quella indisposizione, di cui poc'anzi mi diceva di soffrire. E volgendosi a me: Difatti, soggiunse, poco fa mi diceva che la mattina, nel destarsi, gli doleva un po' il capo. Che difficoltà per te di fargli credere che conosci qualche rimedio per il mal di capo?

Nessuna, risposi, purché venga.

Ma verrà, disse.

IV. Egli dunque venne, e la sua venuta provocò una scena assai buffa. Giacché ognuno di noi, che stavamo seduti, cercava di scostarsi e spingeva con forza il vicino per fare accanto a sé un posto al nuovo arrivato, fino a che dei due, che sedevano agli estremi del banco, l'uno lo costringemmo ad alzarsi e l'altro lo gittammo per terra. Carmide, come giunse, si mise a sedere tra me e Critia. A questo punto, caro mio, io rimasi interdetto, e mi cadde d'un tratto tutta la baldanza, che avevo un momento prima, di potere assai facilmente intavolare una conversazione con lui. Ma quando Critia gli disse ch'io conoscevo il rimedio per il mal di capo, ed egli mi guardò con certi occhi che non ti so descrivere, volgendosi a me come per interrogarmi, mentre tutti addirittura nella palestra accorrevano a far cerchio intorno a noi; allora, mio nobile amico, io vidi ciò che la sua tunica nascondeva, il sangue mi montò alla testa, non fui più padrone di me stesso, e pensai che Cidia[5] fosse il più gran savio nelle cose d'amore, egli che a proposito d'un bel fanciullo, ammonendo un altro, disse: cerbiatto di fronte a un leone, guardati che tu non ne divenga preda. E a me pareva proprio d'essere tra gli artigli di siffatta belva. Con tutto ciò, quando mi chiese se conoscevo il rimedio contro il mal di capo, non senza qualche fatica risposi che lo conoscevo.

E qual è?, disse.

Ed io risposi che era una certa foglia, a cui si doveva aggiungere un'incantagione. Usata con questa, il rimedio guariva infallibilmente; senz'essa, la foglia non aveva alcuna efficacia.

Ed egli: Mi scriverò dunque, disse, l'incantagione che mi detterai.

Col mio consenso, gli chiesi, o anche mio malgrado?

Ed egli, ridendo: Col tuo consenso, Socrate, disse.

D'accordo, ripresi. Ma tu dunque sai bene il mio nome?

Avrei torto d'ignorarlo, rispose. Di te si fa un gran discorrere tra noi coe-

tanei; e, quanto a me, mentre ero ancora un ragazzo, ricordo d'averti visto in compagnia di Critia ch'è qui.
Tanto meglio, diss'io. Così potrò spiegarti pure con più franchezza di che natura sia l'incantagione, mentre poco fa dubitavo come avrei fatto ad esportene l'efficacia. Essa, Carmide, è tale da non poter guarire la testa soltanto. Forse anche tu avrai udito che i buoni medici, allorché si presenti loro un ammalato d'occhi, gli dicono di non potergli dare un rimedio unicamente per gli occhi, ma che per risanare gli occhi devono insieme curare anche la testa; e che d'altronde credere che si possa curare da sola la testa, indipendentemente da tutto il corpo, è una grande stoltezza. Sicché, movendo da questo principio, sottopongono tutto il corpo a un certo regime, e con la cura dell'intero cercano di curare e di guarire la parte. O non hai sentito che così dicono e cosi è?
Sicuro, rispose.
E ti persuade dunque e approvi questo ragionamento?
A meraviglia, disse.

V. Ed io, ottenuta la sua approvazione, ripresi coraggio, e un po' per volta mi tornò la baldanza; e, animato da un nuovo calore, continuai: Tale appunto, Carmide, è il caso della mia incantagione. Io l'imparai lì al campo da uno di quei medici traci, discepoli di Zalmoxis[6], che hanno fama di poter far dono anche dell'immortalità. Ora quel Trace diceva che i [medici] Greci hanno bensì ragione di dire ciò che dianzi dicevo io, ma Zalmoxis, soggiungeva, il nostro re, che è un dio, dice che, come non si deve metter mano a curar gli occhi indipendentemente dal capo, nè il capo indipendentemente dal corpo, così neppure il corpo indipendentemente dall'anima; ma che questa appunto è la causa, per la quale ai medici elleni sfuggono tante malattie, perché trascurano quel tutto che dovrebbero curare, e che, ove non sia sano, non è possibile che sia sana neanche la parte. Egli affermava che dall'anima derivano tutti i mali e i beni al corpo e a tutto l'uomo, e di là fluiscono, come dal capo negli occhi. Bisogna dunque, diceva, curare innanzi e sopratutto l'anima, se si vuole ottenere la sanità del capo e delle altre membra. E l'anima, caro mio, continuava, si cura con certe incantagioni; e queste incantagioni sono i bei discorsi da cui nelle anime si genera la saggezza; e quando questa in esse siasi generata e vi permanga, è facile procurare la sanità così al capo come al resto del corpo. — Nell'insegnarmi dunque il rimedio e le incantagioni, egli soggiungeva: « Bada che nessuno ti persuada a curare con questo rimedio la tua testa, se prima non abbia offerto l'anima all'incantagione perché sia da te curata. Giacché», diceva, « oggidì è questo l'errore degli uomini: che c'è di quelli che si mettono a far da medici separatamente per le due cose: la saggezza e la salute ». E mi raccomandava col maggior calore che né il danaro né la nobiltà né la bellezza m'inducesse a fare altrimenti. Io dunque — poiché glielo giurai e devo obbedirgli — gli obbedirò; e se tu, come raccomandava lo straniero, sei pronto ad offrire dapprima l'anima agli incantesimi del Trace, applicherò al tuo capo il rimedio; se no, non sapremmo cosa fare per te, mio caro Carmide.

VI. All'udire le mie parole Critia disse: Il mal di capo, Socrate, sarà stato una vera fortuna per questo giovanetto, se per via del capo sarà costretto a divenir migliore anche nell'animo. Però t'assicuro che Carmide par che si distingua tra' suoi coetanei non solo per l'aspetto, ma anche per quella dote appunto, per cui tu affermi d'avere un'incantagione. Tu alludi alla saggezza, non è vero?
Precisamente, risposi.
Ebbene sappi, riprese, che egli passa per essere il più saggio tra' suoi compagni; e che, in tutto il resto, data l'età, non la cede a nessuno.
Ed è, replicai, anche giusto, Carmide, che tu ti distingua tra tutti gli altri per codeste doti. Giacché non credo ci sia tra' nostri qui nessun altro il quale possa vantare due famiglie ateniesi, imparentate tra loro, da cui ci si possa a

buon diritto attendere una prole più bella e migliore, fuori di quelle da cui tu discendi. Poiché la vostra casa paterna, quella di Critia di Dropide, celebrata da Anacreonte, da Solone[7] e da molti altri poeti, c'è tradizionalmente nota come insigne per bellezza, per virtù e per quel complesso di pregi a cui diamo nome di felicità; e altrettanto può dirsi della tua casa materna. Pirilampe, tuo zio, a quanto si narra, parve il più bello e prestante uomo del continente <ellenico>, ogni qual volta andò come ambasciatore o presso il gran re o presso qualche altro stato continentale; e tutta intera questa famiglia non ha nulla da invidiare all'altra. Disceso da tali maggiori, è naturale che tu sia primo in ogni cosa. Ora, per ciò che si vede della tua persona, mi sembra, o caro figliuolo di Glaucone, che tu non la ceda a nessuno dei tuoi progenitori; e se, come vuole costui, sei stato da natura dotato in grado sufficiente anche di saggezza e delle altre virtù, tua madre, diss'io, partorì in te, mio caro Carmide, un figliuolo veramente beato. Ora il caso è questo: se, come Critia qui dice, tu possiedi già la saggezza e sei saggio abbastanza, non hai punto bisogno né delle incantagioni di Zalmoxis né di quelle d'Abaris l'Iperboreo[8]; e ti si può somministrare senz'altro il rimedio per il mal di capo. Ma se ti par d'essere ancora deficiente in questa parte, l'incantesimo deve precedere la somministrazione del rimedio. Dimmi dunque tu stesso se consenti con costui, e affermi d'avere abbastanza saggezza, o pensi d'esserne in difetto.

Carmide dapprima arrossì, e parve anche più bello — giacché quel pudore conveniva alla sua giovinezza — di poi rispose non senza nobiltà. Difatti egli disse che così, sul momento, non gli era facile di rispondere alla domanda né in senso affermativo né in senso negativo. Perché, disse, s'io nego d'esser saggio, affermo cosa che non è conveniente dire di se stesso, e do ad un tempo una smentita a Critia qui presente e a molti altri che mi tengono per saggio, come ha detto costui; e se invece rispondo di sì e m'attribuisco da me questa lode, la mia risposta non può non riuscire spiacevole. Sicché non so cosa rispondere.

Le tue parole, Carmide, gli dissi, mi paiono assai sensate; e però, aggiunsi, dobbiamo indagare insieme se possiedi o no quel ch'io desidero di sapere, affinché né tu sia costretto a dire quel che non vuoi, né io a suggerirti un rimedio ad occhi chiusi. Se dunque ti piace, io desidero d'intraprendere con te questa ricerca. Se no, lascio stare.

Ma se mi piace!, disse. Sicché, se non hai altri scrupoli, intraprendi pure questa ricerca come ti parrà meglio.

VII. Ecco dunque, diss'io, come mi pare che si debba procedere nella ricerca. Evidentemente, se possiedi la saggezza, devi essertene fatto un qualche concetto. Giacché è pur necessario che, essendo essa in te, la sua presenza, se davvero c'è, susciti un sentimento, da cui dovrebbe essersi formata nella tua mente un'opinione di ciò che sia e quale essa sia. O non credi?

Io, sì, lo credo, rispose.

Ebbene, dissi, poiché sai il greco, questo che pensi sapresti certo anche dirmi che cosa ti pare che sia?

Forse, disse.

Affinché dunque si possa arguire se la ci sia, o no, in te, dimmi, gli domandai, che cosa dici che sia, a parer tuo, la saggezza.

Dapprima egli ebbe un momento d'esitazione, e non si decideva a rispondere. Poi disse che, a parer suo, la saggezza consisteva nell'agir sempre con decoro e con calma, così nel camminare per via e nel conversare, come nell'attendere a qualsiasi faccenda. Mi pare, insomma, concluse, che quello, di cui mi chiedi, si possa definire: una certa calma, una certa lentezza.

Chi sa, dissi, che tu non abbia ragione? Si vuole infatti, Carmide, che gli uomini posati sieno saggi. Orbene, vediamo il valore di questa affermazione. Dimmi un po': la saggezza non è tra le cose belle?

Senza dubbio, rispose.

Ora, a scuola d'un grammatista è so-

prattutto bello trascrivere delle lettere rapidamente, o lentamente?
Rapidamente.
E leggere? rapidamente o lentamente?
Rapidamente.
E così anche nel sonar la cetra, come nel lottare, non è assai meglio esser rapidi e vivaci piuttosto che lenti e calmi?
Certo.
E nel pugilato e nel pancrazio? [9]. Non è forse lo stesso?
Senza dubbio.
E nella corsa, nel salto, in tutti quanti gli esercizi del corpo, i movimenti rapidi e vivi non rivelano l'uomo di valore, mentre quelli stentati e lenti chi non val nulla?
Pare.
Pare dunque a noi, diss'io, che almeno quanto al corpo, non la lentezza, ma la rapidità e la vivacità sia soprattutto bella. O no?
Certo.
Ma la saggezza non è, si diceva, una bella cosa?
Sì.
Quanto al corpo dunque, non la lentezza, ma la rapidità sarebbe più saggia, poiché la saggezza è cosa bella.
Parrebbe, disse.
E che?, chiesi. È più bella la facilità o la difficoltà d'apprendere?
La facilità.
E, dissi, la facilità d'apprendere non consiste nell'apprendere rapidamente, la difficoltà invece nell'apprendere adagio e lentamente?
Sì.
E non è forse più bello insegnare altrui rapidamente e vivacemente, che adagio e lentamente?
Sì.
E, ancora, ricordarsi e conservare i ricordi adagio e lentamente è forse preferibile ad una memoria rapida e viva?
Preferibile questa, rispose.
E la sagacia non è forse prontezza di mente, non lentezza?
È vero.
Cosicché anche nell'intendere ciò che si dice a scuola e del grammatista e del citarista e in ogni altro caso, non soprattutto la calma e la lentezza, ma la rapidità è la cosa più bella?
Sì.
E nelle investigazioni dell'anima e nel deliberare, non chi è più lento e a fatica riesce a risolversi e a trovare la propria via è, credo, colui che merita lode, ma chi agisce con la maggiore facilità e quanto più rapidamente è possibile.
Così è, disse.
E però, Carmide, in tutti gli atti dell'anima e del corpo la rapidità e la vivezza ci pare più bella della tardità e della lentezza?
Probabilmente, rispose.
E allora, stando a questo ragionamento, la saggezza non può essere una certa calma, una certa lentezza; né una vita lenta e posata una vita saggia, poiché, se è saggia, deve esser bella. Difatti delle due l'una: o giammai o in pochissimi casi le azioni tarde e lente nella vita ci sono parse più belle che le rapide e gagliarde. E se pure, caro mio, le più belle azioni calme e lente non fossero punto men numerose delle vive e rapide, neanche per questo la saggezza consisterebbe piuttosto nell'operare con calma e lentezza, che con vivacità e rapidamente, sia nel camminare, sia nel parlare, sia in qualunque altra cosa; e nemmeno la vita calma sarebbe più saggia della non calma, poiché fondamento del nostro discorso era che la saggezza fosse una delle cose belle; e le azioni rapide e vive non ci sono apparse men belle delle calme e lente.
Mi pare, Socrate, che tu abbia parlato bene.

VIII. Dunque, diss'io, daccapo, Carmide rifletti meglio e ficca lo sguardo in te stesso; e quando avrai colto l'effetto che la presenza della saggezza produce in te e quale sia, per renderti quello che sei, tenendo conto di tutti questi dati, di' bene e bravamente che cosa ti sembra che sia.
Ed egli, dopo qualche istante di silenzio e di riflessione veramente virile: Ebbene, dice, mi pare che la saggezza susciti il sentimento della verecondia e

renda l'uomo verecondo, e che la saggezza torni insomma al pudore.
E sia, dissi; ma poc'anzi non hai tu convenuto che la saggezza è cosa bella?
Certo, rispose.
E i saggi quindi sono anche buoni?
Sì.
E può mai esser buono ciò che non rende gli uomini buoni?
Oh! no.
E dunque la saggezza non è solo cosa bella, ma anche buona.
Per me, lo credo.
O che?, gli chiesi. Non pensi tu che Omero dica bene, quando dice:

Buono non è il pudore per l'uom dal bisogno [premuto [10]?

Io sì, disse.
E allora, pare, il pudore è cosa insieme non buona e buona.
Pare.
Eppure la saggezza è cosa buona, se è vero che renda buoni quelli nei quali si trova, e non cattivi.
Ma, a me almeno, pare che sia così come dici tu.
E però la saggezza non può esser pudore, se davvero è cosa buona, laddove il pudore non è punto cosa più buona che cattiva.

IX. Mi pare, Socrate, disse, che anche in questo tu abbia ragione. Ma guarda un po' che ti sembra di quest'altra definizione della saggezza. Mi torna ora in mente ciò che ho udito dire da qualcuno, che saggezza sia fare il fatto proprio. Guarda, dunque, se pare a te che dica bene chi lo dice.
Ed io: Ah, birichino!, dissi. Questo devi averlo udito da Critia qui o da qualche altro dotto.
Probabilmente, disse Critia, da qualche altro; da me, per lo meno, no.
Ma che importa, Socrate, osservò Carmide, da chi io l'abbia udito?
Nulla, risposi io, giacché ad ogni modo non si deve esaminare chi l'abbia detto, ma se sia vero o no.
Ora sì che hai ragione, diss'egli.
Appunto, per Zeus, ripresi. Ma mi meraviglierei, se riusciremo a cavarne un senso, giacché m'ha l'aria d'un indovinello.
E perché poi?, dice.
Perché certo, risposi, chi diceva che saggezza sia fare il fatto proprio, non l'intendeva così come suona la frase.
O credi tu che il maestro di scuola, quando scrive o legge, non faccia nulla?
Io, per me, credo di sì, disse.
E ti pare che egli scrivesse e leggesse o insegnasse a voi ragazzi a scrivere e leggere soltanto il suo proprio nome?
O voi scrivevate non meno quelli dei vostri nemici, che i nomi vostri e quelli dei vostri amici?
Non meno.
E v'occupavate dunque di fatti altrui, e non eravate saggi facendo così?
Niente affatto.
Eppure voi non facevate i fatti vostri, se lo scrivere e il leggere è fare qualcosa.
Ed è difatti.
E così, amico mio, il medicare, l'edificare, il tessere, il produrre, insomma, con qualsiasi arte uno qualsiasi degli effetti d'un'arte, è certo un fare qualcosa.
Certo.
E che?, diss'io, ti parrebbe una città ben governata quella, in cui, per una disposizione di legge, ciascuno dovesse tessere e lavare le proprie vesti, confezionare le proprie scarpe e la fialetta per l'olio e il raschiatoio e così parimenti tutti gli altri oggetti personali, senza metter mano agli altrui, ma lavorare e fare soltanto le cose proprie?
A me almeno non pare, disse.
Eppure, diss'io, una città saggiamente governata sarebbe ben governata.
E come no?, rispose.
Per conseguenza, ripresi, saggezza non può essere il fare codeste cose e a codesto modo il fatto proprio.
Non pare.
Cosicché, se non erro, proponeva un indovinello, come dicevo or ora, chi definiva saggezza il fare il fatto proprio, ché certo non era ingenuo a tal punto.
O l'hai tu, Carmide, udito da qualche semplicione, codesto?
Tutt'altro, rispose; era uno che godeva fama d'essere intelligentissimo.

Tanto più dunque, pare a me, era un indovinello che egli proponeva, ben sapendo come fosse difficile intendere il senso preciso di queste parole: fare il fatto proprio.
Forse, disse.
Che cosa quindi significa: fare il fatto proprio? Me lo sai dire?
Io certo non lo so, per Zeus, rispose. Ma forse nulla vieta che neppure chi lo diceva sapesse ciò che aveva in mente. E nel dir questo sorrise maliziosamente, e guardò Critia.

X. E Critia, che da un pezzo dava segni manifesti d'impazienza, e, smanioso di mettere in mostra il proprio valore di fronte a Carmide e agli altri presenti, s'era nel frattempo contenuto a stento; non poté allora dominarsi più a lungo, sicché non dubito punto che, come avevo sospettato, Carmide avesse udito da lui quella definizione della saggezza. Carmide dunque, non volendo egli stesso rendermi ragione della risposta, ma indurvi Critia, lo stuzzicava e mostrava di ritenerlo per redarguito. E Critia non resse, anzi mi sembrò che s'adirasse con lui, come un poeta con l'attore che gli sciupi il dramma. Sicché, guardatolo in viso, gli disse: E così, Carmide, se tu non sai che cosa avesse in mente chi disse che la saggezza è fare il fatto proprio, pensi che non lo sapesse nemmen quello?
Ma, mio ottimo Critia, diss'io, che costui all'età sua lo ignori, nessuna meraviglia; ed è invece naturale che lo sappia tu, data e la tua età e la tua cultura. Se dunque ammetti che la saggezza sia quello che dice questo qui, e t'assumi di continuare la discussione, io, per conto mio, sarei ben più lieto d'esaminare con te se questa definizione sia giusta o no.
L'ammetto senz'altro, e son pronto ad assumermi la discussione.
Benissimo dunque, ripresi. E dimmi: ammetti anche, ciò che chiedevo testé, che tutti gli artefici lavorino a qualche cosa?
Sicuro.
E ti pare che lavorino solo alle cose proprie, o anche a quelle degli altri?
Anche a quelle degli altri.
E sono saggi, pur non lavorando solo alle cose proprie?
E che cosa lo vieta?, rispose.
A me nulla; ma guarda se qualche cosa non lo vieti, diss'io, a chi, partendo dal supposto che sia saggezza il fare il fatto proprio, affermi poi che nulla vieti, che anche quelli che fanno l'altrui sieno saggi.
Ma, disse, sta' a vedere ch'io ho ammesso che sieno saggi quelli che fanno il fatto altrui, se ho ammesso che possano esser tali quelli che lavorano alle cose altrui!
O dimmi, gli chiesi: per te non torna allo stesso il lavorare ed il fare?
No davvero, rispose, come neppure il dare opera e il lavorare. E lo imparai da Esiodo, il quale dice che niuna opera è vergognosa[11].
O credi tu che se egli con le parole opera e dare opera e fare avesse voluto alludere ad occupazioni come quelle a cui tu accennavi, avrebbe detto che per nessuno era vergognoso di esercitare il mestiere di calzolaio o di salumiere o di cinedo? Non bisogna crederlo, Socrate; ma anch'egli, secondo me, riteneva il lavorare diverso dal fare e dal dare opera, e che il lavoro fosse talvolta vergognoso, quando non avesse carattere di bellezza, ma che nessun'opera fosse mai vergognosa. Giacché egli chiamava opere le cose belle e utili, e operazioni e fatture le produzioni siffatte. E convien dire che soltanto queste egli stimasse cose o fatti propri di ciascuno, estranei invece tutti quelli dannosi. Cosicché bisogna ritenere che anche Esiodo, come ogni altro uomo di senno, chiamasse saggio chi appunto faccia il fatto suo.

XI. Critia, diss'io, fin dalle tue prime parole ho creduto di capire il tuo pensiero: che per te il proprio e il suo equivaleva a buono, e chiamavi fatti il fare delle cose buone; giacché anche da Prodico[12] ho udito tante di codeste distinzioni tra' vocaboli. Ma io ti permetto di valerti delle parole come vuoi, purché

però tu mi spieghi chiaro il significato che dai al vocabolo di cui ti servi. Ora, dunque, daccapo tornami a definir meglio: il fare o l'operare — o comunque ti piaccia di dire — il bene, è questo che tu chiami saggezza?
Io sì.
Cosicché saggio non è chi fa il male, ma chi il bene?
E a te forse, mio ottimo Socrate, non pare che sia così?
Lascia andare, risposi; esaminiamo ora non quel che pare a me, ma quel che dici tu.
Ebbene io, per me, affermo che non è saggio chi non fa il bene, ma il male; ed è invece saggio chi fa il bene e non il male. Insomma, a parlarci chiaro, io definisco la saggezza: il fare il bene.
E forse nulla vieta che tu abbia ragione. Però di questo mi meraviglio, diss'io: se tu credi che i saggi ignorino d'esser saggi.
Ma io non lo credo affatto, rispose.
E non hai detto poc'anzi che nulla vieta che gli artefici sieno saggi anche lavorando alle cose altrui?
L'ho detto, rispose; ma che perciò?
Nulla. Ma dimmi se ti pare che un medico, quando guarisca qualcuno, non faccia alcunché di giovevole a se stesso e a quello che egli ha curato?
Certo.
E chi fa ciò, fa il suo dovere?
Sì.
E chi fa il suo dovere non è forse saggio?
Saggio, senza dubbio.
Orbene, il medico sa egli anche necessariamente quando la sua cura sia giovevole, e quando no? E sa ciascun artigiano quando caverà profitto dalla sua opera, e quando no?
Forse no.
Talvolta, dunque, diss'io, il medico, avendo operato in modo o giovevole o dannoso, non è consapevole a se stesso di come abbia operato, quantunque, se ha operato in modo giovevole, abbia operato, a parer tuo, da saggio. O non dicevi così?
Appunto.
Sicché pare che talvolta uno, avendo operato in modo giovevole, faccia opera da saggio e sia saggio, ma non sia poi verso se stesso consapevole d'esser saggio?

XII. Ma codesto, Socrate, disse, non dovrebbe potere avvenir mai. Però, se tu credi che questa sia una conseguenza necessaria di questa o quella delle mie concessioni precedenti, preferirei di ritrattarne qualcuna, e mi vergognerei meno di confessare il mio torto, che di convenire che un uomo, ignorando se medesimo, sia saggio. Giacché io sto quasi per affermare che saggezza è proprio questo: conoscer se stesso, d'accordo in ciò con l'autore dell'iscrizione votiva di Delfi. Questa infatti mi sembra posta lì appunto come un saluto del dio ai visitatori, invece del solito: « Sii lieto », quasi che questa forma di saluto non sia la buona, né convenga esortarci a vicenda d'esser lieti, ma d'essere saggi. Così dunque il dio rivolge a chi entra nel tempio un saluto diverso da quello abituale tra gli uomini, secondo il pensiero, a me pare, di colui che dedicò quel motto; e a chi entra non dice altro, se non: « Sii saggio ». E lo dice in forma alquanto enigmatica, da profeta, perché, mentre: « Conosci te stesso » e: « Sii saggio » significano la stessa cosa, come quelle iscrizioni suonano ed io affermo; qualcuno può credere che sieno cose diverse. Ed è questo, pare a me, il caso di quelli che più tardi dedicarono le altre iscrizioni, quali: « Nulla troppo » e: « A garentia segue danno ». Costoro difatti in: « Conosci te stesso » credettero di vedere un consiglio pratico, e non una esortazione da parte del dio ai visitatori; e quindi, per dedicare anch'essi dei consigli non meno utili, dedicarono codesti motti. A che miri, Socrate, un tale preambolo, te lo dirò subito. Le mie dichiarazioni precedenti io te le abbandono tutte — forse su qualche punto avevi più ragione tu, forse l'avevo io; ma chiaro in fondo non era nulla di ciò che dicevamo. Ora però di questo voglio renderti ragione, se non ammetti che saggezza sia conoscer se stesso.

XIII. Ma, diss'io, Critia, tu mi ti rivolgi con l'aria d'uno, il quale pensi che io affermi di sapere quello su cui interrogo e su cui, purché io lo voglia, possa convenire con te. Invece non è così. Io cerco anzi sempre con te la soluzione del problema, perché io stesso la ignoro. Sicché, solo dopo d'avere indagato, ti dirò se consento o no. Perciò abbi pazienza, finché io abbia indagato.
E tu indaga, disse.
E, difatti, indagherò, risposi. Ora, se la saggezza consiste nel conoscere alcunché, evidentemente sarebbe scienza, e scienza di qualche cosa; non è vero?
Appunto, dice; scienza di se medesimo.
Ed anche la medicina, chiesi, non è forse la scienza del salubre?
Senza dubbio.
Se perciò tu mi chiedessi: Poiché la medicina è la scienza del salubre, a che cosa è utile e che vantaggi ci procura?, io ti risponderei: Un giovamento non piccolo; ci procura la buona salute, una bella cosa, se lo ammetti.
Lo ammetto.
E se mi chiedessi dell'architettura, che è scienza del costruire, quale effetto, secondo me, consegue; io ti risponderei: Edificare delle case. E così per le altre arti. Ora anche tu, poiché dici che la saggezza è scienza di se medesimo, s'io ti domando: Critia, qual è mai l'opera bella e degna del nome, che la saggezza, codesta scienza di se medesimo, effettua per noi?, anche tu devi poter rispondere. Su, dunque, dillo.
Ma, Socrate, rispose, tu così non ti metti per la via diritta. Giacché questa non è simile alle altre scienze, e neanche le altre fra loro, mentre la tua domanda presuppone la loro somiglianza. Poiché, soggiunse, dimmi: qual è l'opera del calcolo e della geometria paragonabile a una casa costruita mediante l'architettura, a una veste preparata mediante la tessitura, o a tanti esempi che si possono citare delle altre arti? Puoi tu indicarmi per esse nulla di simile? Certo non puoi.
È vero, gli risposi. Posso però indicarti l'oggetto di ciascuna di codeste scienze, che si trova d'esser sempre diverso dalla scienza stessa. Per esempio, il calcolo è la scienza del pari e del dispari, in che rapporto numerico sieno tra se medesimi e l'uno con l'altro. O no?
Certo, disse.
Essendo, certo, il dispari ed il pari diverso dal calcolo?
E come no?
E, a sua volta, la statica è statica del più pesante e del più leggero. E il pesante e il leggero sono diversi dalla statica. Ne convieni?
Sì.
Or dunque, di questa scienza: la saggezza, dimmi qual è mai l'oggetto, diverso dalla saggezza stessa.

XIV. Ci siamo, Socrate. A forza d'indagare tu sei giunto al nodo, a quello per cui la saggezza differisce da tutte le scienze; e tu invece ricerchi qualche sua somiglianza con le altre. Ma non è così. Tutte le altre sono scienze d'un'altra cosa, non di se stesse, mentre soltanto essa è scienza delle altre scienze e di se stessa. Tu sei ben lontano dall'ignorarlo, ma fai, mi pare, proprio quello che testé dicevi di non voler fare: cerchi di confutar me, prescindendo dal nocciolo del discorso.
Come t'inganni, diss'io, se credi che, facendo il possibile per confutar te, io ti confuti con uno scopo diverso da quello per il quale io scruterei me stesso, per la paura, cioè, di credere in buona fede che io sappia, mentre non so. Ed ora, vedi, t'assicuro, non faccio altrimenti: esamino il concetto soprattutto nel mio interesse, e fors'anche in quello degli amici. O non credi tu che sia un bene comune, sto per dire, a tutti gli uomini, che diventi chiara la realtà delle cose?
Anch'io, del resto, Socrate, sono di questo parere.
Animo dunque, caro mio; e rispondi a ciò che ti domando comunque ti paia, senza curarti se il convinto d'errore sia Critia o Socrate; ma bada solo al ragionamento, e osserva come finirà per essere redarguito.
Ma farò così, rispose, perché mi pare che tu dica delle cose ragionevoli.

Dimmi dunque, ripresi, quello che pensi della saggezza.

XV. Dico, dunque, rispose, che, unica tra le scienze, essa è scienza di se stessa e delle altre scienze.
Sicché, dissi, sarà pure scienza della non scienza, se è veramente anche scienza di scienza?
Senza dubbio, rispose.
E però solo il saggio conoscerà se stesso, e potrà indagare che cosa per avventura egli sappia, e che cosa no, e sarà parimenti in grado di esaminare gli altri, che cosa uno sappia e creda di sapere, se pur sa; e, per contro, che cosa creda di sapere e non sappia; e questo non può farlo che lui. Cosicché l'esser saggio e la saggezza e il conoscer se stesso è appunto questo: sapere quel che uno sa e quel che non sa. È questo ciò che dici?
Precisamente, rispose.
Ed ora, diss'io, di nuovo alla terza prova, che è la decisiva [13]. Esaminiamo, come daccapo, innanzi tutto se è possibile o no questo: quello che uno sa e quello che non sa, sapere <che lo sa> e che non lo sa; e poi, supposto che ciò sia possibile, quale utilità ci verrebbe dal saperlo.
Conviene, disse, esaminarlo.
Suvvia, Critia, ripresi, vedi un po' se ci riesci meglio di me, perché io in certo modo mi ci confondo. E vuoi che te ne dica la ragione?
Certamente, rispose.
Ebbene, se è vero quello che dicevi or ora, tutto questo non equivarrebbe ad affermare che c'è una scienza, la quale non è scienza d'altro che di se stessa e delle altre scienze, e per giunta anche della non scienza?
Appunto.
Ora guarda, caro mio, quanto sia strano quello che stiamo dicendo. Giacché per poco che tu consideri un caso simile in altri campi, ti parrà, io ritengo, impossibile.
O come e in quali?
Ecco qui: rifletti se ti pare che ci sia una vista, la quale non sia vista di quelle cose di cui le altre son viste, ma vista di se stessa e delle altre viste, come delle non viste; e, pure essendo vista, non veda alcun colore, ma veda se stessa e le altre viste. Pare a te che ce ne sia una siffatta?
A me, per Zeus, no.
E un udito, il quale non oda alcun suono, ma oda se stesso e gli altri uditi, e anche i non uditi?
Neppur questo.
Insomma rifletti, se ti paia che tra tutti i sensi ce ne sia uno, il quale sia senso dei sensi e di se stesso, senza per altro sentir nulla di quello che sentono gli altri sensi.
A me non pare.
E pare a te che ci sia un desiderio, che non sia desiderio di alcun piacere, ma desiderio di se stesso e degli altri desidèri?
No davvero.
E neppure, credo, una volontà, che non voglia alcun bene, ma voglia se stessa e le altre volontà.
Oh! no.
E puoi citarmi un amore siffatto, che si trovi di non essere amore d'alcuna bellezza, ma di se stesso e degli altri amori?
Io no, disse.
E hai mai concepito un timore, che tema se stesso e gli altri timori, ma non tema nessuna delle cose temibili?
No, mai.
E un'opinione che sia opinione d'opinioni e di se stessa, ma non opini nulla di quello che opinano le altre opinioni?
Nemmen per idea.
E tuttavia affermiamo, pare, che c'è una scienza di tal fatta, che non è scienza d'alcuna dottrina, ma di se stessa e delle altre scienze?
Difatti lo affermiamo.
E non è strano, se c'è davvero? Giacché per ora non vogliamo punto sostenere che non ci sia, ma esaminare ancora se c'è.
Hai ragione.

XVI. Orsù, codesta scienza è scienza di qualche oggetto, ed ha questa proprietà: d'essere scienza d'un qualche oggetto?
Senza dubbio.
Così, anche di ciò che è maggiore, noi

affermiamo che ha questa proprietà: di esser maggiore di qualche altra cosa?
Sicuro.
Cioè di qualcosa di più piccolo, se davvero è maggiore.
Necessariamente.
Se, dunque, trovassimo una grandezza maggiore delle grandezze maggiori e di se stessa, ma non maggiore di nessuna di quelle di cui le altre sono maggiori; le avverrebbe necessariamente, se davvero è maggiore di se stessa, d'essere anche minore di sé; o no?
Per forza, Socrate, rispose.
Cosicché, anche, se è doppia degli altri doppi e di se stessa, sarebbe doppia della metà che la costituisce e delle altre metà, perché una grandezza non può esser doppia d'altro che della metà.
È vero.
E ciò che è più grande non sarà anche più piccolo, ciò che più pesante più leggero, ciò che più vecchio più giovane di se medesimo, e via dicendo? Insomma, qualunque cosa abbia la proprietà di riferirsi a se stessa, non avrà in sé anche quell'essenza a cui ha la proprietà di riferirsi? Voglio dir questo: per esempio, diciamo, l'udito non è udito d'altro che di suono; non è vero?
Sì.
Se, dunque, esso udrà se medesimo, udrà se medesimo in quanto ha un suono, ché altrimenti non potrebbe udirsi?
Per forza.
E parimenti la vista, mio ottimo amico, se vedrà se medesima, è necessario che abbia un colore, poiché non c'è vista che veda ciò che non ha colore.
No, davvero.
Non vedi dunque, Critia, che in tutti gli esempi passati a rassegna, per alcuni c'è parso affatto impossibile, per altri assai dubbio, che abbiano in sé la proprietà di riferirsi a se stessi? Per le grandezze, per i numeri e simili, questo è addirittura impossibile; o non ti pare?
Certo.
D'altronde, quanto all'udito, alla vista, al moto ancora che mova e al calore che riscaldi se stesso, tutte queste cose potrebbero sembrare inammissibili ad alcuni, ma non forse ad altri; e soltanto, caro mio, un uomo di genio sarà in grado di decidere rispetto a tutte le cose questo punto: se tutte [fuorché la scienza] sieno per natura destituite della facoltà di riferirsi a se stesse, ma debbano riferirsi ad altro; o alcune sì ed altre no; e se, dato che ce ne sia di quelle che si riferiscono a se stesse, tra queste vada la scienza, quella, intendo, che affermiamo essere saggezza. Io, per me, non mi sento capace di fare questa distinzione. E perciò, anche, io non oso affermare né la possibilità che ci sia una scienza della scienza, né, posto pure che ci sia, ammettere l'identità di essa con la saggezza, prima d'avere indagato se, tale essendo, ci gioverebbe o no. Poiché certo che la saggezza sia cosa utile e buona, io ne ho un presentimento profetico. Tu dunque, o figliuol di Callescro — poiché sei stato tu a porre questo asserto: che la saggezza è la scienza della scienza e della non scienza — dimostra dapprima che quello che or ora dicevo sia possibile; e poi che, oltre ad esser possibile, sia anche utile. E così forse convincerai me pure che la tua definizione della saggezza è giusta.

XVII. E Critia, udito ciò e notata la mia incertezza, come quelli che a vedere sbadigliare gli altri di fronte a sé, finiscono per fare altrettanto; mi parve che per effetto della mia incertezza fosse anch'egli vinto dal dubbio. Ma, abituato a brillar sempre, si vergognava degli astanti; e non volendo confessarsi incapace di spiegare quello a cui lo avevo invitato, non diceva nulla di chiaro, solo studiandosi di nascondere il proprio imbarazzo. Al che io, affinché la discussione procedesse, gli dissi: Ma, Critia, se ti pare, ammettiamo per ora come possibile l'esistenza d'una scienza della scienza; vedremo un'altra volta se è così o no. Suvvia, posto pure che ciò non presenti il menomo dubbio, è forse per ciò più possibile di sapere ciò che uno sa e ciò che no? Perché proprio in questo, dicevamo, consiste il conoscer se stesso e l'esser saggio; non è vero?
Senza dubbio, Socrate; e le due cose suppergiù coincidono. Perché, se uno

ha la scienza che conosce se stessa, sarà egli stesso tale, qual è ciò che egli ha. Così, per esempio, quando uno abbia la velocità, sarà veloce; quando la bellezza, bello; quando la cognizione, conoscitore; e quando infine la cognizione che conosca se stessa, costui sarà allora conoscitore di se stesso.
Non è di questo, risposi, che io dubito: che quando uno abbia il conoscere che conosca se stesso, egli stesso conoscerà se medesimo. Ma perché mai chi abbia questa conoscenza dovrà necessariamente sapere quello che sa e quello che non sa?
Perché, Socrate, questo è tutt'uno con quello.
Può darsi, dissi; ma io rischio d'esser sempre allo stesso punto. Giacché, daccapo, non intendo come sia la stessa cosa <possedere quella conoscenza e> sapere ciò che uno sa e ciò che non sa.
Che vuoi dire?, chiese.
Ecco, risposi. Una scienza che sia scienza di scienza può forse andare oltre questa distinzione: che di talune cose l'una è scienza, e l'altra non scienza?
Non oltre questa, certo.
Ed è forse identica alla scienza ed alla non scienza del salubre, e alla scienza e alla non scienza del giusto?
Niente affatto.
Ma l'una è, credo, medicina, l'altra politica, laddove quella è nient'altro che scienza.
Come no?
Sicché, se uno per di più non conosca il salubre ed il giusto, ma soltanto la scienza, costui, in quanto ha scienza soltanto di questo, probabilmente conoscerebbe di sé e degli altri che sa qualche cosa ed ha una certa scienza; non è vero?
Sì.
Ma quello che egli conosce, con questa scienza come lo saprà? Perché quello che è salubre, lo conosce per mezzo della medicina, e non della saggezza; quello che è armonico, per mezzo della musica, e non della saggezza; quello che serve alle costruzioni, per mezzo dell'architettura, e non della saggezza; e così via dicendo. O no?
Pare.
Ma per mezzo della saggezza, se davvero non è che la scienza delle scienze, come saprà che egli conosce ciò che è salubre o ciò che serve alla costruzione d'un edifizio?
In nessun modo.
Chi, dunque, manca di queste cognizioni, non saprà ciò che sa, ma soltanto che sa.
Parrebbe.

XVIII. E per conseguenza l'esser saggio e la saggezza non consisterebbe in questo: nel sapere ciò che sa e ciò che non sa, ma soltanto, se non erro, che sa e che non sa.
Temo che sia così.
E però un uomo tale, dinanzi ad uno che affermi di sapere alcunché, non sarà neppure in grado di scrutare se questi sa ciò che dice di sapere, o non sa; ma saprà, pare, solamente che questi possiede una certa scienza; ma di che, la saggezza non glielo farà conoscere.
Pare di no.
Né quindi potrà distinguere chi si atteggia a medico senza esserlo da chi realmente è tale, né alcun altro di quelli che sanno e non sanno. Vediamolo infatti da questi esempi: se il saggio o un altro qualunque vuol discernere il vero medico da chi non è, non farà forse così? non discorrerà con lui di scienza della medicina — il medico difatti, dicevamo, non s'intende d'altro, se non di ciò che è sano e di ciò che è morboso — o no?
Sì, appunto.
Di scienza invece non sa nulla; questo noi l'abbiamo attribuito alla sola saggezza.
Sì.
E nemmen, quindi, della scienza medica non sa nulla chi fa il medico, poiché la scienza medica è pur scienza.
È vero.
Che il medico certo abbia una qualche scienza, il saggio lo saprà; ma se deve mettere a prova quale sia, non dovrà esaminarne l'oggetto? O ciascuna scienza non è stata definita così, che sia non solo scienza, ma una determinata scienza, perché scienza di certe cose?

Così appunto.
E la medicina è stata definita e distinta dalle altre scienze per essere la scienza di ciò che è sano e di ciò che è malato.
Sì.
Chi dunque vuole esplorare la medicina, deve necessariamente esplorarla in ciò che ne costituisce l'oggetto, non certo in cose estranee, nelle quali essa non è?
No, davvero.
E però chi esamina rettamente un medico, lo esaminerà sulla sanità e sulle malattie, per accertarne le attitudini.
Naturalmente.
Esaminandolo dunque nelle sue parole e nei suoi atti di medico, se le parole sieno vere e gli atti quali debbano essere?
Necessariamente.
Ora, ignorando la medicina, potrebbe uno tener dietro all'una o all'altra di queste due cose?
Senza dubbio, no.
E neppure, parrebbe, alcun altro, fuori del medico; né certo il saggio, giacché questi in tal caso, oltreché saggio, sarebbe anche medico.
Così è.
Sicché, ad ogni modo, la saggezza, se è soltanto scienza di scienza e di non scienza, né potrà distinguere il medico che sappia l'arte da chi non la sappia, ma finga o creda di saperla; né alcun altro di quelli che conoscano qualche disciplina, salvo che non sia egli stesso dell'arte, come avviene degli altri artefici.
Pare, rispose.

XIX. E allora, diss'io, Critia, quale può esser mai per noi l'utilità della saggezza, se essa è tale? Perchè, se il saggio, come supponevamo da principio, sapesse ciò che sa e ciò che non sa, che quello lo sa e questo non lo sa, e fosse in grado di esaminare un altro che si trovasse nel medesimo caso; sarebbe senza dubbio oltremodo utile per noi l'esser saggi, giacché vivremmo la vita esenti da errori e noi, dotati di saggezza, e quanti altri fossero retti da noi. Poiché né noi stessi ci metteremmo a fare quello che non sapessimo, ma cercheremmo le persone competenti e ci affideremmo ad esse; né permetteremmo a quelli, che dipendessero da noi, di fare altro ad eccezione di quello che potrebbero far bene, cioè di quello di cui avessero scienza. Così certo, sotto l'impero della saggezza, ogni casa, ogni città sarebbe governata egregiamente; e altrettanto avverrebbe dovunque regnasse la saggezza. Eliminato l'errore, e la retta ragione divenuta guida comune, non potrebbero degli uomini in siffatta condizione non condursi onestamente e bene in qualsiasi caso, e chi si conduce bene non può non esser felice. E, aggiunsi, non è forse questo, Critia, che volevamo intendere, quando a proposito della saggezza dicevamo come fosse un gran bene il sapere quello che uno sa e quello che non sa?
Sì, proprio questo, rispose.
E ora tu vedi, diss'io, che una scienza siffatta c'è parsa non esistere in nessun luogo.
Lo vedo, disse.
Ma codesta saggezza, ripresi, quale ora la troviamo, codesta scienza della scienza e dell'ignoranza, ha forse di buono questo: che chi la possiede apprenderà più facilmente qualunque cosa apprenda, e tutto gli parrà più chiaro, come a colui che, oltre alle singole cose che impara, ha per di più l'intuito della scienza? E sarà così meglio in grado di esaminar gli altri su ciò che egli stesso abbia imparato, laddove quelli, che esaminano senza il sussidio di essa, lo faranno più debolmente e peggio? Son forse suppergiù questi, amico, i frutti che cogliamo dalla saggezza, mentre noi abbiamo dinanzi agli occhi alcunché di più grande e cerchiamo di attribuirgli un pregio maggiore che in realtà non abbia?
Chi sa, dice, che non sia così.

XX. Forse, diss'io. Ma forse abbiamo cercato qualcosa che non ha alcuna utilità. E lo congetturo da certi strani pensieri che mi si affacciano alla mente a proposito della saggezza, se essa è tale. Difatti ammettiamo, se vuoi, come possibile l'esistenza d'una scienza della scienza; e quello che da princi-

pio abbiamo posto: che saggezza sia il conoscere ciò che uno sa e ciò che non sa, non glielo togliamo, ma concediamoglielo pure; e dopo d'averle concesso tutto ciò, osserviamo ancora meglio se, tale essendo, possa avere qualche utilità per noi. Giacché quello che or ora dicevamo: che la saggezza, se tale, sarebbe un gran bene, come una guida sicura per il reggimento della casa e della città, questo a me, Critia, non pare che si sia avuto una buona ragione per ammetterlo.
E perché mai?, disse.
Perché, ripresi, abbiamo troppo leggermente consentito che sarebbe un gran bene per gli uomini, se ciascun di noi facesse quello che sa, e, per ciò che non sa, si affidasse alle persone competenti.
E non l'abbiamo forse, disse, consentito a ragione?
Non mi pare, risposi.
È proprio strano quello che dici, Socrate.
Giuralcane, dissi, anche a me pare lo stesso; e questo appunto avevo or ora di mira, quando ho detto che degli strani pensieri mi si affacciavano alla mente, e temevo che non indagassimo a dovere. Giacché, in verità, la saggezza, sia pur tale quanto si vuole, io non vedo punto chiaro il bene che ci procura.
Oh! come?, diss'egli; parla, affinché sappiamo anche noi che cosa intendi di dire.
Può darsi, replicai, ch'io vaneggi; pure, se un pensiero ci occorre alla mente, bisogna esaminarlo e non passarvi davanti sbadatamente, per poco che ci s'interessi di noi medesimi.
Hai pienamente ragione, disse.

XXI. Senti dunque, ripresi, il mio sogno, sia esso uscito dalla porta di corno o da quella d'avorio [14]. Se la saggezza, quale ora noi la definiamo, regnasse addirittura sovrana su noi, tutto, non è vero?, si farebbe a rigore di scienza; e non ci sarebbe né chi, dicendosi pilota senza esserlo, c'ingannasse, né un medico o un generale o chiunque altro, che, vantandosi di sapere quel che non sapesse, riuscisse ad illuderci. E così stando le cose, che potremmo sperar di meglio, se non d'essere fisicamente più sani d'ora, di salvarci nei pericoli del mare e delle guerre, di avere delle suppellettili, degli abiti, delle calzature, come ogni altro oggetto, lavorati con arte, e tante altrettali cose, perché ci serviremmo di veri artefici? E, se ti piace, ammettiamo pure che la divinazione sia la scienza del futuro, e che la saggezza, vegliando su di essa, allontanasse i ciarlatani e ci desse dei veri indovini, profeti dell'avvenire. Che in condizioni simili il genere umano agirebbe e vivrebbe conforme a scienza, lo concedo, giacché la saggezza, sorvegliando, non permetterebbe che l'ignoranza s'insinuasse di soppiatto e divenisse nostra collaboratrice; ma che, vivendo in conformità della scienza, vivremmo bene e saremmo felici, ecco, mio caro Critia, quello che non ancora riusciamo ad intendere.

XXII. Tuttavia, osservò Critia, non troverai facilmente altro che costituisca la condizione essenziale del viver bene, se non fai alcuna stima dell'operare conforme alla scienza.
O dunque, diss'io, dammi ancora un piccolo chiarimento. Di che scienza intendi parlare? di quella di tagliare il cuoio?
Niente affatto, per Zeus.
Di fondere il bronzo?
Nemmeno.
Di lavorare la lana o il legno o altra materia simile?
Ma no.
Dunque, diss'io, noi non ci atteniamo più al principio, che chi vive secondo la scienza è felice. Giacché costoro, che pur vivono secondo la scienza, tu non concedi che sieno felici; ma chiami, pare a me, felice chi vive secondo una certa scienza. E forse accenni a colui di cui or ora parlavo, a chi conosce tutto ciò che dovrà avvenire, al profeta. Vuoi tu accennare a costui o a qualche altro?
Sì, a costui, rispose, e a qualche altro.
E a chi?, ripresi. Forse a chi oltre al futuro sapesse anche tutto il passato ed il presente, e non ignorasse nulla? Mettiamo pure che ci sia. Riconoscerai, cre-

do, che non ci sarebbe alcuno al mondo che vivrebbe con più scienza di costui.
Certo.
Ebbene, quel che mi rimane ancora da sapere è quale tra le scienze possa renderlo felice; forse tutte egualmente?
Tutte egualmente, no.
Ma allora quale, soprattutto? Quella con cui conosce quale tra le cose presenti e passate e future? Forse il gioco del tavoliere?
Ma che tavoliere!
O il calcolo?
Nemmen per sogno.
O la medicina?
Piuttosto, rispose.
Ma la scienza, a cui alludi soprattutto, è quella con cui conosce che cosa?, gli chiesi.
Con cui conosce, rispose, il bene ed il male.
Ah, birba!, dissi; tu mi meni attorno da un bel po', cercando di nascondermi che quel che fa viver bene e rende felice non è vivere in conformità della scienza, e nemmeno di tutte insieme le altre scienze, ma di quella sola che ha per oggetto il bene ed il male. E infatti, Critia, dimmi: se eliminerai questa scienza dalle altre, la medicina sarà forse meno atta a risanare, l'arte del calzolaio a confezionare delle scarpe, quella del tessitore a preparare delle vesti, quella del pilota a preservarci dai pericoli del mare e quella del generale dai pericoli della guerra?
No davvero, rispose.
Però, mio caro Critia, ove quella manchi, ci mancherà la possibilità che tutte queste operazioni riescano a bene e utilmente.
È vero.
Ed essa non è, pare, la saggezza, ma quella scienza il cui compito è di giovarci. E non è certo la scienza delle scienze e delle inscienze, ma quella del bene e del male; cosicché, se utile è questa, la saggezza non sarebbe tale per noi.
E perché mai, disse, non ci sarebbe utile? Giacché, se la saggezza è la scienza delle scienze, presiederà anche alle altre scienze, e, governando anche questa del bene, ci potrà esser utile.
Ma è forse, replicai, la saggezza che ci risana, e non la medicina? Ed è essa che adempie l'ufficio delle varie arti, e non ciascuna di queste l'ufficio proprio? O non si asseriva da un pezzo che essa è soltanto scienza di scienza e di non scienza, e di null'altro? Non è così?
Pare.
Non sarà essa dunque operatrice di sanità?
No, certo.
Perché la sanità è opera d'un'altra arte; o no?
D'un'altra.
E non ci gioverà neanche, amico mio; giacché proprio or ora abbiamo attribuito questo effetto ad un'altra scienza; non è vero?
Appunto.
Come dunque ci sarà utile la saggezza, se non è produttrice di alcun vantaggio?
In nessun modo, Socrate, si direbbe.

XXIII. Vedi dunque, Critia, che a ragione da un pezzo temevo e giustamente incolpavo me stesso che le mie ricerche sulla saggezza non approdassero a nulla di utile. Perché, certo, quella che tutti riconoscono come la cosa più bella del mondo, non ci sarebbe parsa inutile, per poco ch'io avessi saputo indagare a dovere. Ed ora eccoci qui, sconfitti su tutta la linea, senza esser riusciti a trovare a quale mai tra le cose reali il legislatore del linguaggio imponesse questo nome di saggezza. Eppure quante concessioni non abbiamo fatte che non risultavano dal ragionamento! S'è conceduto che ci fosse una scienza della scienza, sebbene il ragionamento non lo permettesse, anzi lo vietasse addirittura. E a questa scienza, daccapo, s'è conceduto che conosca anche gli oggetti delle altre scienze, quantunque la ragione non ci consentisse neppur questo, affinché il saggio ci divenisse sapiente e delle cose di cui sa che le sa, e di quelle di cui non sa che non le sa. Ed abbiamo fatto questa concessione anche con una generosità davvero eccessiva, senza riflettere nemmeno all'impossibilità che uno sap-

pia, magari in qualche modo, quello che addirittura non sa, giacché la nostra concessione afferma che egli sa di sapere le cose che non sa. Eppure, a parer mio, non c'è nulla di più assurdo di questo. Ma, quantunque l'indagine si sia imbattuta in noi, persone semplici e non punto difficili, non per questo ha saputo meglio trovare il vero, anzi se n'è risa tanto, che ciò che noi da un pezzo, a furia di concessioni e di finzioni, avevamo dato per saggezza, essa con una insolente baldanza ce l'ha mostrato come cosa inutile. Per conto mio me ne dolgo meno; ma per te, dissi, Carmide, mi dolgo assai, se tu, di tale aspetto e per di più d'animo così saggio, non trarrai alcun profitto da codesta saggezza, né la sua presenza ti gioverà in nulla nella vita. E anche più me ne dolgo per l'incantesimo che imparai dal Trace, se imparai con grande studio una cosa che non serve affatto. Che però sia così, io non ci credo punto, ma piuttosto ch'io sia un pessimo indagatore, poiché la saggezza io la ritengo un gran bene e che, se la possiedi, tu sia felice. Ma vedi se la possiedi e non hai bisogno dell'incantesimo. Giacché, se la possiedi, io, per conto mio, ti consiglierei piuttosto di considerar me come un chiacchierone e incapace di ricercar nulla col ragionamento, e te come tanto più felice, quanto più saggio.

XXIV. E Carmide: Ma, per Zeus, disse, io non so davvero se la posseggo o no. Difatti come potrei sapere io quello che neppur voi siete in grado di sapere ciò che è, come tu dici? Per altro, Socrate, io non t'ho molta fede; e penso d'aver gran bisogno dell'incantagione; e quanto a me, nulla vieta ch'io mi lasci incantare da te tutti i giorni, finché tu dica ch'io ne abbia abbastanza.
Benissimo, Carmide, disse Critia; ma, se fai così, se ti lasci incantare da Socrate senza abbandonarlo né punto né poco, sarà questo per me l'indizio che possiedi la saggezza.
Sta' certo, rispose, che lo seguirò e non l'abbandonerò mai. Avrei gran torto a non obbedire a te, mio tutore, e non fare ciò che mi ordini.
Ebbene, disse Critia, per me te l'ordino.
E io lo farò, disse, a cominciare da oggi.
Ohé, chiesi, che cosa pensate di fare?
Nulla, rispose Carmide; ci abbiamo già pensato.
E ricorrerai alla forza, senza ch'io sia nemmeno sottoposto ad un processo?
Alla forza, appunto, disse, dacché me lo comanda costui. Vedi tu alla tua volta che partito ti rimanga da prendere.
Ma, dissi, a me non ne rimane alcuno.
Se tu ti proponi di fare una cosa e d'impiegarvi la forza, non c'è uomo che possa resisterti.
Ebbene, disse, non resistere nemmeno tu.
Ebbene, risposi, non resisterò.

LACHETE

ARGOMENTO

Due buoni padri di famiglia, Lisimaco e Melesia, ciascuno accompagnato dal proprio figliuolo, hanno invitato due tra' più illustri generali ateniesi, Nicia e Lachete, ad assistere alle prove di scherma date da un certo Stesileo, desiderando di sentire il loro parere sull'importanza di questa disciplina e sull'efficacia di essa nella formazione del carattere giovanile. La scena si suppone abbia luogo in un ginnasio o in una palestra, dove si trova per caso anche Socrate.

Lisimaco e Melesia sono entrambi di nascita illustre. Il primo è figlio del grande Aristide, il secondo di quel Tucidide di Melesia che, diverso dallo storico, Tucidide d'Oloro, fu per un certo tempo emulo di Pericle e capo del partito aristocratico d'Atene verso la metà del secolo V. Tutti e due si dolgono, perché i loro padri, assorbiti dalle faccende pubbliche, non si erano curati di dar loro un indirizzo conveniente, e desiderano perciò di far il possibile, affinché i propri figliuoli diventino degni del nome che portano. Nicia e Lachete riconoscono l'importanza della ricerca, dichiarano di associarsi volentieri a discuterne, e Lachete anzi soggiunge di meravigliarsi come Lisimaco non chieda anche la collaborazione di Socrate che si è sempre occupato con interesse di tutto quel che riguarda l'educazione dei giovani. Nicia dal canto suo conforta l'opinione di Lachete; e Lisimaco, ricordando con affettuose parole il padre di Socrate, si compiace che questi faccia onore alla memoria di lui ed è lieto di rinnovare in questa occasione i vecchi e cordiali legami d'amicizia, soprattutto dopo che Lachete, che aveva avuto con sé Socrate nella battaglia di Delio, ha autorevolmente messo in rilievo la coraggiosa condotta del filosofo in quella disastrosa ritirata (I-IV).

Socrate non ricusa di prender parte al discorso, ma, come il più giovane, preferisce di sentir prima il parere di Nicia e di Lachete. E Nicia parla per il primo e a lungo, esponendo tutte le ragioni per le quali egli crede che sia utile per i giovani lo studio di quella specie di scherma. A Nicia succede Lachete, che giunge a una conclusione diametralmente opposta. Di fronte a un simile dissenso Lisimaco desidera di sentire l'avviso di Socrate, pronto ad uniformarsi a quella qualsiasi opinione che ottenga il maggior numero di suffragi. Ma Socrate non è di questo parere. Per giudicare d'una disciplina — egli dice — non basta il numero; è necessaria la competenza. Ma prima ancora occorre intendersi bene sullo scopo che si vuol raggiungere con la disciplina da insegnare. Nel caso presente questo maneggio delle armi è diretto a rinvigorire l'anima dei giovani; è dunque un mezzo d'educazione. Ma chi di noi è il più competente in questo campo? Chi può dimostrare d'aver avuto dei buoni maestri e d'aver a sua volta educato e resi migliori altri uomini, liberi o servi, Greci o stranieri, col proprio insegnamento? Io no, perché non ho avuto dei maestri, né ho trovato quest'arte da me. Ma devo credere che la conoscano Nicia e Lachete; altrimenti non avrebbero sentenziato con tanta sicurezza su quel che può contribuire, o meno, all'educazione d'un

giovane. Per altro essi hanno l'obbligo d'illuminarci completamente su questo punto, giacché il problema è oltremodo grave, e dalla soluzione di esso dipende tutto ciò che abbiamo di più caro al mondo, l'avvenire, cioè, dei nostri figliuoli (V-XI).

Lisimaco approva la richiesta di Socrate e prega i due di rispondere chiaramente alle domande di lui. Ma Nicia gli fa notare che Socrate è tale uomo, che quando trova qualcuno che risponda alle sue interrogazioni, non se lo lascia più sfuggire, se prima non lo ha costretto a rendergli conto di tutta la sua vita. Ciò nonostante egli non si rifiuta di prestarsi al gioco, perché c'è abituato ed è poi sempre contento d'imparare. E Lachete d'altra parte non si dichiara contrario neppur lui; perché, disposto com'è a udir volentieri solo i discorsi di coloro, dei quali alle parole rispondono i fatti, se Socrate, di cui ha ammirato in guerra il coraggio, mostrerà di possedere anche quest'altra virtù, egli sarà ben contento d'imparare da lui (XII-XV).

Ebbene — risponde Socrate — poiché Lisimaco e Melesia desiderano di consigliarsi sul miglior modo di far nascere la virtù nell'animo dei loro figliuoli, sarebbe indispensabile di conoscere innanzi tutto che sia la virtù per studiare in seguito i mezzi adatti a promuoverla. Ma poiché questa indagine è forse troppo ampia e difficile, restringiamoci a definire che cosa sia il coraggio — inteso, si capisce, come fortezza d'animo — questa virtù particolare, che l'esercizio delle armi sarebbe diretto a promuovere. E si rivolge a Lachete, il quale trova che alla domanda di Socrate non è punto difficile rispondere: il coraggio consiste nel rimaner fermo in battaglia al proprio posto e non voltare le spalle al nemico. Ma questa — gli obietta Socrate — non è che la definizione del coraggio militare ed anche come tale è incompleta. E Lachete ne tenta una seconda, più comprensiva: il coraggio è pertinacia. Ma la pertinacia, anche se accompagnata dalla ragione e dalla prudenza, si può riferire a molte azioni che non meritano d'essere indicate come esempi di coraggio (XVI-XXI).

A questo punto Lachete, che non trova una via d'uscita, cede il posto a Nicia, il quale, ricordandosi d'un concetto socratico: che la virtù in fondo si può ricondurre alla scienza, propone per suo conto la definizione, che il coraggio è la scienza delle cose temibili. E in questa definizione c'è senza dubbio del vero: la conoscenza del pericolo è una condizione del coraggio. L'animale, il bambino, il pazzo che per qualsiasi ragione non vede o ignora il pericolo, non merita il nome di coraggioso. Ma essa, perché ancora troppo vaga, imprecisa e generica, è combattuta prima con argomenti di buon senso da Lachete, e poi, con una dialettica non destinata certo ad aiutar Nicia nel chiarir meglio la propria idea, da Socrate, che dopo d'aver messo in sodo come le cose temibili non possono essere se non gli eventi futuri, riportandosi all'unità della scienza, sempre identica tanto per il futuro quanto per il presente e il passato, costringe l'avversario a riconoscere che, se il coraggio è scienza, esso è la scienza di tutti i beni e di tutti i mali, la scienza del bene e del male; sicché la definizione proposta da Nicia è in ultima analisi, non la definizione d'una particella della virtù, qual è la fortezza, ma della virtù tutta intera. Infatti — dice Socrate — chi possedesse questa scienza sarebbe giusto, saggio, pio, perché saprebbe in ogni caso come regolarsi così rispetto agli uomini, come rispetto agli dei. E dopo uno scambio di frizzi da parte di Lachete all'indirizzo di Nicia e di modeste risposte da parte di costui, che, convinto di non aver detto una cosa assurda, si propone di studiare meglio il problema; la disputa si chiude su una conclusione, apparentemente almeno, negativa (XXII-XXXI).

L'attrattiva del dialogo nasce soprattutto dalla verità con cui ci sono rappresentati i personaggi messi in scena. A parte i giovanetti che rimangono in ombra, Lisimaco

e Melesia sono due uomini insignificanti, ma consci della propria mediocrità, non privi di buon senso e animati da una affettuosa premura per la sorte dei loro figliuoli.

Ben altro rilievo hanno le figure di Socrate, di Lachete e di Nicia. Socrate, il cui carattere ci è delineato con tratti efficaci da Lachete e da Nicia — tratti che, svolti, accresciuti e lumeggiati meglio, ricorrono poi nel mirabile elogio che del proprio maestro farà Alcibiade nel *Convito* — è sempre garbato e cortese coi suoi interlocutori, ai quali però non risparmia qualche punta d'ironia. Lachete è il soldato semplice e rude, talvolta aggressivo e sarcastico, ma diritto, onesto, nemico delle chiacchiere, desideroso, sì, di far prevalere la propria opinione, ma anche disposto ad imparare, quando il maestro gli sembri degno. Nicia infine — lo statista e il generale più importante dopo Pericle e quegli che cadde vittima della propria devozione alla patria in quella malaugurata impresa di Sicilia da lui così vivamente sconsigliata — ci apparisce quale in realtà era: un po' timido, un po' superstizioso, ma d'animo mite, di modi squisitamente aristocratici e colto, se pure di quella cultura superficiale e da dilettanti, che doveva essere comune tra gli uomini della più alta società ateniese, dominata a quel tempo dal fascino che esercitavano i più insigni sofisti.

Il dialogo, probabilmente opera giovanile di Platone, si finge avvenuto forse poco dopo la battaglia di Delio (424 a. C.), allorché Socrate aveva intorno ai quarantacinque anni, e certo non dopo il 418, data della battaglia di Mantinea, in cui rimase ucciso Lachete.

LISIMACO, MELESIA, NICIA, LACHETE,
FIGLIUOLI DI LISIMACO E DI MELESIA,
SOCRATE

I. *Li.* Voi, Nicia e Lachete, avete visto schermire quest'uomo, armato di tutto punto; ma perché io e Melesia qui presente vi avessimo pregati d'assistere a questo spettacolo, non ve l'abbiamo allora detto. Ebbene, lo diremo ora, giacché crediamo di dovervi parlare a cuore aperto. Ci sono alcuni che si burlano di simili prove; però se si ricorre ai loro consigli, non dicono quel che pensano, ma tirando a indovinare l'opinione di chi chiede il loro avviso, rispondono in modo affatto diverso da quello che sentono. Ma voi siete, secondo noi, e capaci di farvi un'idea e, quando ve la siete fatta, pronti a dire sinceramente quel che pensate; e però abbiamo preso voi due come consiglieri nella faccenda di cui vogliamo mettervi a parte. E la faccenda, a cui si riferisce tutto questo preambolo, è la seguente. Eccovi i nostri figliuoli, questo qui di costui, e ha il nome dell'avo, Tucidide, e quest'altro mio; e anche egli ha il nome di suo nonno e mio padre, e lo chiamiamo Aristide. Noi dunque siamo risoluti ad occuparci di loro col maggiore interesse e a non imitare la più parte dei padri che, non appena i loro figliuoli son divenuti dei giovanetti, li lascian fare quello che vogliono. Noi intendiamo fin da questo momento di curarne l'educazione, per quanto è nelle nostre forze. E poiché sappiamo che anche voi avete dei figliuoli, abbiamo pensato che a voi, se ad altri mai, sarà stato a cuore di studiare quali cure si debbano spendere per loro, affinché divengano degli uomini veramente per bene; e caso mai non abbiate spesso rivolto la vostra attenzione a quest'argomento, avvertirvi che non convien trascurarlo, ed esortarvi a spendere insieme con noi ogni cura a pro dei figliuoli [1].

II. Donde ci sia nato questo pensiero, Nicia e Lachete, sarà bene che l'udiate, nonostante che si vada un po' per le lunghe. Io e Melesia che è qui desiniamo insieme, e con noi desinano questi giovanetti; ché, come vi dicevo sin dal principio del mio discorso, vogliamo parlarvi a cuore aperto. Ciascuno di noi due ha molte e belle azioni del proprio padre da raccontare ai figliuoli, azioni compiute e in guerra e in pace, mentr'erano a capo degli alleati o di questa nostra città; ma nessuno di noi due ha nulla da ricordare per proprio conto. Di questo noi ci vergognamo dinanzi a costoro, e abbiamo parole di rimprovero per i nostri padri, che per occuparsi degli affari altrui, lasciarono noi altri liberi di darci bel tempo come divenimmo dei giovanetti. E coi figliuoli ci serviamo di questo esempio, dicendo loro che se non avranno cura di sé e non daranno retta a noi, passeranno senza gloria; ma se s'avranno cura, potranno forse divenir degni del nome che portano. Essi promettono di darci retta, e noi perciò cerchiamo d'indagare, a quali studi e a quali esercizi debbano attendere per divenire eccellenti. Orbene, c'è stato chi ci ha indicato anche questa disciplina, asserendo che è bello per un giovane d'imparare un cosiffatto genere di scherma, e ci lodava costui che or ora avete visto far mostra di sé, e ci esortava a vederne le prove. Sicché

ci parve bene e d'assistere di persona a questo spettacolo e di prendere anche voi a compagni e insieme a consiglieri e soci, se vorrete, nella cura dei figliuoli. Ecco quello di cui volevamo mettervi a parte. Tocca ora a voi di esporci il vostro parere così intorno a questa disciplina, se vi pare che sia bene apprenderla o no, come intorno a qualunque altra cosa, ove mai abbiate da raccomandarci per un giovane qualche disciplina e qualche esercizio, e dirci il vostro avviso sull'opportunità di associarvi a noi in questa ricerca.

III. *Ni.* Per me, Lisimaco e Melesia, lodo il vostro pensiero, e son pronto ad unirmi con voi, come farà, credo anche il nostro Lachete.

La. Così è, Nicia. Quel che diceva or ora Lisimaco del proprio padre e del padre di Melesia, mi pare che s'applichi benissimo ad essi, a noi e a tutti quelli che s'occupano degli affari dello Stato [2]: avvien loro suppergiù quel che costui diceva e circa i figli e circa le altre faccende: che le cose proprie sieno neglette e addirittura non curate. In questo hai ragione, Lisimaco. Ma che tu ci chiami noi altri a consiglieri per l'educazione dei giovanetti, e non Socrate qui presente, ciò mi sorprende, in primo luogo perché egli è del tuo stesso demo, e poi perché e' bazzica sempre là dove c'è da imparare qualcuna di quelle cose che tu cerchi nell'interesse dei giovani: una bella disciplina o un bell'esercizio.

Li. Come dici, Lachete? Questo Socrate s'occupa con premura di problemi simili?

La. Certamente, Lisimaco.

Ni. Posso garentirtelo anch'io non meno di Lachete. Socrate infatti, non è molto, mi procurò per il mio figliuolo un maestro di musica, Damone [3], discepolo di Agatocle, uomo valentissimo non solo nella musica, ma assai degno anche in ogni altro campo d'insegnare a giovanetti di questa età.

IV. *Li.* Purtroppo, Socrate, e voi, Nicia e Lachete, gli uomini della mia generazione non conosciamo i più giovani, perché viviamo quasi sempre tappati in casa, appunto per la nostra età. Ma se anche tu, figliuolo di Sofronisco, hai qualche buon consiglio da dare a questo tuo compagno di demo, devi darmelo. Ed è giusto che lo faccia, perché sei un vecchio amico di casa. Infatti io e tuo padre eravamo compagni ed amici, e finché visse, non ci fu nessuno screzio tra noi. Anzi, mentre costoro parlavano, m'è tornato in mente un ricordo: questi giovanetti in casa, ragionando tra loro, spesso rammentano Socrate, e lo lodano molto; eppure non ho mai chiesto loro, se accennassero al figlio di Sofronisco. Ma, ragazzi miei, ditemi: è questo Socrate, che voi rammentate ad ogni occasione?

Figli. Sì, papà, proprio costui.

Li. Bravo, Socrate, per Era, perché fai onore a tuo padre, che era il migliore degli uomini; e massime anche perché <d'ora in poi> tutto sarà comune tra noi.

La. Sì, Lisimaco, non lasciarti sfuggire quest'uomo. Giacché io anche in altre occasioni ho veduto che non solo faceva onore a suo padre, ma anche alla sua patria. Nella ritirata disastrosa di Delio egli era accanto a me, e ti so dire che, se gli altri avessero voluto esser come lui, l'onore della nostra città sarebbe stato salvo e non avrebbe allora sofferto quel colpo così grave.

Li. Socrate, è veramente bella questa lode che ti vien fatta da uomini, ai quali si può credere e proprio in quelle cose in cui essi ti lodano. Sappi dunque che a udir ciò, mi compiaccio assai di saperti così stimato, e mettimi pure tra' tuoi migliori amici. In verità avresti dovuto anche prima farti vivo con noi e considerarti dei nostri, com'era giusto. Ad ogni modo, da questo giorno, poiché s'è rifatta la nostra conoscenza, non devi regolarti altrimenti, ma vieni a vederci, ed entra in familiarità con noi e con questi giovani, affinché anche in voi si conservi la nostra amicizia. Tu dunque farai così, e noi te lo rammenteremo anche in seguito. Ma intanto dell'argomento, da cui si son prese le mosse, che ci dite? che vi pare? Questa disciplina, questo ge-

nere di scherma, è adatto o no per i giovanetti?

V. *So.* Per me, Lisimaco, cercherò di dirti alla meglio il mio parere sull'argomento e fare anche tutto quello che mi chiedi. Ma poiché sono più giovane di questi e ho meno esperienza di loro, mi par giusto d'udire prima che cosa essi dicano e imparare da loro; e se ho poi qualche cosa da aggiungere ai loro detti, allora esporla e cercare di persuadere te e costoro. Orbene, Nicia, perché non parla uno di voi due?

Ni. Nessuna difficoltà, Socrate. Senza dubbio anch'io ritengo che pe' giovani sia utile conoscere questa disciplina, e per molte ragioni. Infatti che essi non spendano il loro tempo in quei divertimenti, in cui i giovani sogliono spenderlo quando non han nulla da fare, ma in quest'esercizio; è già un bene, dal momento che anche il corpo necessariamente se ne avvantaggia — poiché questo non è da meno di nessun altro esercizio fisico, né importa una fatica minore — ed è ad un tempo insieme col cavalcare il più confacente a un uomo libero. Perché in quel genere di lotta, di cui noi siamo atleti e in cui noi dobbiamo lottare, non s'esercitano se non quelli che si esercitano appunto negli strumenti propri della guerra. E poi questa disciplina, se gioverà in battaglia ordinata, quando occorra combattere in linea insieme con molti altri, sarà d'utilità somma, allorché si rompano le file e si debba da solo a solo o, inseguendo, attaccare chi si difende, o anche, ritirandosi, difendersi da un altro che ti attacchi. Né chi conosca quest'arte riesce a salvarsi soltanto nei combattimenti singolari o anche contro parecchi, ma grazie ad essa può esser superiore in ogni caso. Inoltre essa desta il desiderio d'un'altra bella disciplina. Giacché chi sia esperto di questo genere di scherma aspirerà anche a quell'altro studio che vi è connesso, quello della tattica e, appresa questa e appassionatosi d'essa, procederà allo studio dell'arte strategica nel suo complesso. Sicché è chiaro che tutte queste arti e tutti questi esercizi, legati tra loro, son belli e ben degni d'essere appresi e coltivati da un uomo, e che questa della scherma è l'arte che può servir loro d'introduzione. E aggiungerò una giunta non insignificante: che in guerra questa disciplina può rendere ogni uomo assai più sicuro e più coraggioso di se stesso. Né dobbiamo farci scrupolo di dire, per quanto a qualcuno possa sembrare un particolare d'importanza secondaria, che essa accresce decoro ad un uomo in quelle circostanze in cui gli conviene di mostrarsi più decoroso, ed in cui ad un tempo per questo suo contegno sembrerà anche più terribile ai nemici. A me dunque, Lisimaco, pare, come dicevo, che sia bene per i giovani imparare quest'arte, e ho detto perché mi pare così. Se Lachete ha qualcos'altro da osservare, l'udrò volentieri anch'io.

VI. *La.* Ma, Nicia, è imprudente dire di qualsiasi disciplina che non si debba impararla: saper tutto è, mi pare, un bene. E certo anche questa scherma, se è una disciplina, come affermano quelli che l'insegnano e come Nicia dice, sarà utile apprenderla. Se però non è una disciplina, ma c'ingannano quelli che fanno professione d'insegnarla, o, pure essendo una disciplina, non è da prender sul serio, perché mai si dovrebbe impararla? E dico così, tenendo conto di questo: ch'io penso che, se fosse qualcosa di serio, non sarebbe sfuggita ai Lacedemoni, i quali in vita loro non s'interessano d'altro, se non di ricercare e mettere in pratica quello che, appreso e messo in pratica, valga a renderli superiori agli altri in guerra. E se anche ciò fosse sfuggito ai Lacedemoni, ma non sarebbe certo sfuggito ai maestri di essa questo per l'appunto: che i Lacedemoni, più di tutti gli altri Elleni, attendono con ardore a siffatti studi, e che uno, il quale salisse perciò in fama presso di loro, guadagnerebbe tesori anche presso gli altri, come un poeta tragico tenuto in onore da noi. Infatti chi crede di comporre egregiamente una tragedia non va fuori dell'Attica in giro

per le altre città a farne mostra, ma senz'altro vien qui, e qui si presenta al pubblico, com'è naturale. Ma codesti schermitori io vedo che, mentre considerano Sparta come un santuario inaccessibile da non toccare nemmeno con la punta del piede, se ne vanno in giro intorno ad essa e fan mostra di sé piuttosto dinanzi a tutti gli altri, e massime dinanzi a quelli i quali sarebbero i primi a confessare che in fatto d'arte militare c'è molti che ne sanno più di loro.

VII. E poi, Lisimaco, non pochi di costoro io li ho visti alla prova dei fatti, e so cosa valgono. E si può vederlo anche da questo: perché, quasi a farlo apposta, nessuno di codesti schermitori di professione è divenuto illustre in guerra; e sebbene in tutte le altre arti coloro che si fanno un nome provengono da quelli che si dedicano a ciascuna di esse, ecco che questi, come pare, sono in ciò i più disgraziati di tutti. Anche questo Stesileo [4], per esempio, che voi con me avete veduto esporsi ad un pubblico così numeroso e menare di sé quei gran vanti che menava, in un'altra circostanza io l'ho visto meglio col fatto dar veramente prova di sé senza volerlo. Giacché, avendo la nave, sulla quale egli militava da epibate [5], abbordato un trasporto, egli combatteva con un'asta falcata, un'arma, a sentir lui, tanto superiore alle altre, quanto era superiore lui agli altri combattenti. Riferirvi altri particolari dell'uomo non mette conto; ma sì, come andasse a finire quella sua invenzione della falce issata sull'asta. Nell'ardore della mischia la falce penetrò nei cordami della nave nemica e vi rimase impigliata; Stesileo tirava per distrigarnela senza riuscirvi, mentre quella nave filava accanto alla trireme. Per un certo tratto Stesileo corse lungo il ponte, tenendosi attaccato alla propria lancia; ma poiché l'altra nave oltrepassava la sua e se lo trascinava aggrappato all'asta, egli si lasciò via via scivolare la picca tra le mani sino a non tenerla che per il puntale del calcio. Il suo gesto aveva provocato risa e clamori sul legno da carico; ma quando, per effetto di un sasso lanciatogli sul ponte proprio davanti ai piedi, egli dové lasciare la picca, allora anche sulla trireme non potettero trattenere le risa, vedendo penzolare quell'asta falcata dai cordami del legno nemico. Forse codesti esercizi saranno pur buoni a qualche cosa, come Nicia vuole; per me racconto quello che ho visto coi miei occhi.

VIII. Ora, come dicevo anche da principio, sia che questa, pure essendo una disciplina, riesca poco utile, sia che, senza esser tale, si dichiari e si pretenda che sia una disciplina, non merita che si cerchi d'impararla. Anzi a me pare che un vigliacco, che credesse di saperla e divenisse per essa più fiducioso di sé, mostrerebbe tanto più chiaramente la propria vigliaccheria, mentre un valoroso, esposto agli sguardi di tutti, per poco che fallasse, diverrebbe il bersaglio della più aspra maldicenza, perché il far professione di questa disciplina è una fonte d'invidia; sicché, ove chi si vanti di possedere quest'arte non dia prova d'una straordinaria superiorità sugli altri, non è possibile che si sottragga al ridicolo. Eccoti, Lisimaco, la mia opinione sullo studio di codesta disciplina. E conviene, come dicevo da principio, non lasciarsi sfuggire il nostro Socrate, ma pregarlo di darci il suo parere su quest'argomento.

Li. Ma te ne prego di certo, Socrate, giacché mi pare che in questo dibattito ci sia bisogno per noi quasi d'un arbitro. Se questi due si fossero trovati d'accordo, avremmo potuto farne di meno. Ma poiché, come vedi, Lachete è di parere affatto contrario a Nicia, sarà bene udire anche te, con quale dei due tu unisca il tuo voto.

IX. *So.* E come, Lisimaco? Qualunque dei due partiti sia approvato dai più tra noi, quello sei disposto a seguire?

Li. E che altro fare, Socrate?

So. E anche tu, Melesia, sei dello stesso avviso? E se si trattasse di deliberare sulla preparazione ginnastica del

tuo figliolo, t'affideresti ai più tra noi, o a chi fosse stato educato e si fosse esercitato sotto la guida d'un buon maestro di ginnastica?

Me. A lui, è ovvio, Socrate.

So. E t'affideresti a lui piuttosto che a noi quattro insieme?

Me. Senza dubbio.

So. Spetta dunque, credo, alla scienza, e non al maggior numero, di giudicare di ciò su cui si vuole un giudizio veramente retto.

Me. E come no?

So. Cosicché anche noi ora dobbiamo prima di tutto esaminare se c'è qualcuno tra noi competente in ciò di cui deliberiamo, o no; e se c'è, affidarsi a lui, nonostante che sia un solo, e trascurare gli altri; se non c'è, cercarne un altro. O credete, tu e Lisimaco, che sia in gioco qualcosa d'insignificante e non piuttosto quel che è il più prezioso dei vostri beni? Giacché, secondo che i figli riescono o buoni o no, tutta la casa paterna sarà amministrata come sieno riusciti i figliuoli.

Me. È vero.

So. E perciò vi occorre una grande preveggenza.

Me. Sicuro.

So. Come dunque, ripeto, faremmo ad esaminare, se volessimo esaminare chi di noi è il più competente in fatto d'esercizi fisici? Non ci parrebbe tale chi ha imparato e ci si è esercitato ed ha avuto in essi dei buoni maestri?

Me. A me così pare.

So. E prima ancora non esamineremmo che è ciò di cui cerchiamo i maestri?

Me. Che vuoi dire?

X. *So.* Forse per questa via ti riuscirà più chiaro. A me non pare che da principio ci si sia messi d'accordo sull'obietto di cui deliberiamo [e a proposito del quale cerchiamo], chi di noi sia competente e abbia a questo scopo avuto dei maestri, e chi no.

Ni. Ma, Socrate, non stiamo noi esaminando intorno a questa specie di scherma, se convenga ai giovani d'impararla o no?

So. Precisamente, Nicia. Ma allorché d'un rimedio destinato agli occhi si esamina se sia da usare o no, credi tu che in tal caso la deliberazione riguardi a preferenza il rimedio o gli occhi?

Ni. Gli occhi.

So. E così anche, allorché si esamina se un morso è da applicare o no ad un cavallo, e quando, non si delibera forse in questo caso del cavallo e non del morso?

Ni. È vero.

So. Insomma, in una parola, quando si esamina alcunché in vista di qualche cosa, la deliberazione riguarda quello in vista di cui alcunché si esaminava, e non quello che si cercava in vista di qualche altra cosa.

Ni. Necessariamente.

So. E così anche d'un consigliere bisogna esaminare se è esperto nella cura di quello in vista di cui intraprendiamo l'esame.

Ni. Senza dubbio.

So. Sicché ora noi diciamo d'intraprendere l'esame d'una disciplina in vista dell'anima dei giovanetti?

Ni. Sì.

So. Chi dunque tra noi sia esperto nella cura dell'anima e possa curarla bene e chi abbia avuto dei buoni maestri, ecco ciò che si deve esaminare.

La. Ma come, Socrate? Non hai visto ancora che alcuni senza maestri son divenuti più esperti in certe arti che altri coi maestri?

So. Io sì, Lachete; ma ad essi tu non vorresti prestar fede, ove ti dicessero di esser buoni artefici, se non potessero mostrarti qualche opera ben riuscita della propria arte, una e più.

La. Questo è vero.

XI. *So.* E però, Lachete e Nicia, dacché Lisimaco e Melesia hanno invocato il nostro consiglio nell'interesse dei propri figliuoli, perché desiderano che le anime di costoro divengano eccellenti; se dichiariamo di aver avuto dei maestri, dobbiamo dimostrar loro innanzi tutto che questi furon buoni e curarono le anime di molti giovani, e poi che ce lo insegnarono a noi; o se

qualcuno di noi dica di non aver avuto un maestro, deve almeno poterci mostrare le proprie opere e indicarci quali tra gli Ateniesi o gli stranieri, servi o liberi, debbano, per consenso unanime, all'opera di lui d'esser diventati buoni. Se non possiamo nulla di simile, dobbiamo dir loro che cerchino altre persone, e non correre il rischio, corrompendo i figli dei nostri amici, d'attirarci la più grave delle accuse da parte dei genitori. Io dunque, Lisimaco e Melesia, sono il primo a dirvi di me che in questo campo non ho avuto maestri, sebbene sin da giovane lo abbia desiderato. Ma pagare la mercede ai sofisti non posso, che pur sono i soli a promettermi di poter fare di me un uomo ammodo; e da me non sono stato finora al caso di trovare quest'arte. Se Nicia o Lachete l'ha o trovata o imparata, non me ne meraviglierei: sono più ricchi di me, sicché possono imparare da altri, e sono anche più innanzi negli anni, sicché possono averla trovata da loro. E mi paiono anche capaci d'educare un uomo; che non avrebbero con tanta sicurezza sentenziato degli studi utili o dannosi per un giovane, se non avessero avuto la fiducia d'intendersene perfettamente. In generale dunque io ho fede in loro; tuttavia mi son meravigliato nel vedere che non vanno d'accordo. E però di questo io ti prego, Lisimaco: come poco fa Lachete ti esortava a non lasciarmi andar via senza interrogarmi, così anch'io ora t'esorto a non lasciar andar via né Lachete né Nicia, ma ad interrogarli, dicendo loro: « Socrate dichiara di non intendersi punto di questa faccenda e di non essere in grado di decidere chi di voi due dica la verità — perché egli quest'arte non l'ha trovata da sé né l'ha imparata da nessuno — ma voi, Lachete e Nicia, ditemi ciascuno, degl'insegnamenti di qual valentuomo evete profittato circa l'educazione dei giovani, e se sapete per aver imparato da qualcuno o per aver trovato da voi; e se per aver imparato, chi fu il vostro maestro e chi son gli altri esperti nella stessa disciplina, perché, ove manchi il tempo a voi, presi dalle faccende politiche, noi ci rivolgiamo a quelli, e li persuadiamo, o coi doni o con le buone maniere o con gli uni e con le altre, di prendersi cura dei nostri e dei vostri figliuoli, affinché questi, divenuti degli uomini di nessun conto, non facciano vergogna ai loro maggiori. Se poi voi avete trovato quest'arte da voi stessi, indicateci quelli che mercé vostra da buoni a nulla sieno divenuti delle persone ammodo. Ché, se cominciate ora per la prima volta a educare, vogliate riflettere che non rischiate degli esperimenti su qualche Cariese[6], ma sui vostri figliuoli e su quelli dei vostri amici; e guardate che non v'accada, proprio come dice il proverbio, di cominciare da un dolio il mestiere di vasaio[7]. Dite perciò quale di queste due ipotesi voi asserite o negate che s'applichi e convenga al caso vostro ». Ecco, Lisimaco, ciò che devi chieder loro, e non lasciare che essi ti sfuggano.

XII. *Li.* A me pare, amici, che Socrate dica bene. E se volete essere interrogati su ciò e renderne conto, dovete saperlo voi, Nicia e Lachete, giacché io e Melesia saremmo ben lieti se voleste rispondere a tutto quel che Socrate chiede. Fin dal primo momento infatti vi ho detto che v'abbiamo chiamati a consiglio per questo appunto: che ritenevamo, com'è da supporre, che simili problemi vi stieno a cuore, soprattutto dacché i vostri figli, quasi come i nostri, sono in un'età in cui hanno bisogno d'educazione. Se dunque non c'è nulla che ve lo impedisca, ditelo, ed esaminate le cose insieme con Socrate per via di domande e di risposte vicendevoli. Giacché costui dice benissimo anche in ciò: che noi ora deliberiamo sull'argomento di maggior interesse per noi. Guardate dunque se vi sembra di dover fare così.

Ni. Lisimaco, mi pare che realmente tu conosca Socrate soltanto attraverso il padre e che tu non ti sia trovato con lui, se non quando era tuttora un ragazzo; allorché per caso, tra' suoi compagni di demo, seguendo suo padre ti si avvicinò o in un tempio o in qual-

che altra adunanza del demo. Ma dacché egli è cresciuto negli anni, evidentemente non devi esserti mai più incontrato con lui.

Li. E perché, Nicia?

XIII. *Ni.* Perché ignori, mi pare, che chiunque avvicina Socrate ed entra in discorsi con lui, qualunque sia l'argomento di cui siasi preso a ragionare, trascinato dalle parole di costui, non riesce in nessun modo a liberarsene, se prima non caschi a rendergli conto di se medesimo, come viva allora e come abbia vissuto per l'innanzi; e che, quando l'altro ci sia cascato, Socrate non se lo lascia sfuggire dalle mani prima d'aver indagato tutte queste cose bene e minutamente. Io ho molta familiarità con lui, e so che non è possibile sottrarsi a questo esame, come so che ora mi ci dovrò sottomettere anch'io. Del resto, Lisimaco, io son lieto di trattenermi con quest'uomo, e credo che non sia punto un male d'essere ammoniti, se abbiamo fatto o facciamo non bene, e che debba per necessità esser più previdente in seguito nella vita chi non sfugga a codesto esame, ma voglia, secondo il detto di Solone, e creda di dover imparare finché viva[8], e non ritenga che l'avanzarsi della vecchiaia basti ad infondergli il senno. Per me non è punto né insolito né sgradito d'esser sottoposto a un interrogatorio da Socrate; ma già da un pezzo ero quasi sicuro che, presente Socrate, il nostro discorso non si sarebbe aggirato sui giovanetti, ma su noi stessi. Per me dunque, dicevo, nessuna difficoltà a trattenermi con lui com'egli vuole. Quanto al nostro Lachete, vedi tu com'egli la pensi a questo riguardo.

XIV. *La.* Il mio sentimento, Nicia, in fatto di discorsi è semplice, anzi, se vuoi, non semplice, ma duplice. E così posso sembrare a taluni amico dei discorsi, ad altri nemico. Allorché odo ragionare della virtù o di qualche scienza da un uomo che sia davvero un uomo e degno dei discorsi che pronunzia, ne godo immensamente, perché osservo che e chi dice e ciò ch'egli dice sono tra loro rispondenti e concordi. Un uomo così fatto mi sembra in tutto e per tutto un musicista che non si contenti di porre la più bella armonia in una lira o in altri strumenti da gioco, ma nella propria vita metta realmente d'accordo le parole co' fatti, addirittura secondo il modo dorico, non ionico, o ancor meno frigio o lidio, ma secondo quel modo che è la sola armonia veramente ellenica[9]. La voce d'un uomo simile mi procura un vivo piacere e fa sì ch'io paia un amico dei discorsi — tanto è il gusto con cui accolgo le sue parole. Ma chi è il rovescio di costui mi rattrista tanto più, quanto meglio sembra che parli, e mi fa apparire un nemico dei discorsi. Quanto a Socrate, io non son pratico dei suoi ragionamenti, ma credo già di conoscerne bene i fatti; e in questo punto lo trovai uomo degno di bei discorsi e d'ogni libertà di parola. E se possiede anche questa dote, son d'accordo con lui e ben volentieri mi sottoporrò al suo esame, né m'increscerà d'imparare; ma convengo io pure con Solone, però con una semplice aggiunta: che invecchiando amo d'imparare molte cose soltanto dalle persone dabbene. Mi si conceda questo: che anche il maestro sia buono, perché io non sembri inetto ad imparare, imparando malvolentieri. Se poi il maestro sia più giovane, o non ancora famoso, o abbia qualche altra di queste manchevolezze, non m'importa né punto né poco. Perciò, Socrate, io t'invito ad insegnarmi ed a redarguirmi come vuoi, ma ad imparare da me ciò che a mia volta so. Questa a tuo riguardo è la disposizione del mio animo dal giorno in cui fosti mio compagno di pericolo e desti quella prova di coraggio che deve dare chi vuol darne prova davvero. Di' dunque ciò che ti piace senza punto preoccuparti della nostra età.

XV. *So.* Non potremo davvero, credo, accusarvi di non esser pronti a discutere e ad esaminare d'accordo questo problema.

Li. Ma si tratta di un interesse nostro, Socrate — io ti conto come uno

di noi — vedi dunque, in vece mia, per il bene di questi giovanetti, su che dobbiamo interrogare costoro, e dacci un consiglio, discorrendone con essi. Giacché quanto a me io dimentico subito la maggior parte delle cose che vorrei dimandare, e anche quelle che odo. E se poi i discorsi s'intrecciano, addirittura non riesco a seguirli. Perciò discutete pure tra voi ed esaminate il quesito che v'abbiamo proposto; io starò a sentire, e quando avrò sentito, insieme col nostro Melesia farò quello che piacerà anche a voi.

So. Nicia e Lachete, bisogna dar retta a Lisimaco e a Melesia. Ciò che poc'anzi ci siamo proposti d'indagare: chi sieno stati per noi i maestri di siffatta educazione o chi altro noi abbiamo reso migliore, questo pure non è forse male che si esamini da noi. Ma anche quest'altra ricerca, credo, ci condurrà allo stesso risultato, ed è forse anche più fondamentale. Perché, ove mai di qualsiasi cosa ci riesca di sapere che, trovandosi in qualche altra cosa, renda migliore quella in cui si trova, e se inoltre siamo in grado di fare che essa si comunichi a quella tal cosa, è evidente che conosciamo ciò su cui siamo chiamati a dire come si possa più facilmente e meglio acquistarlo. Forse voi non intendete quel che voglio dire; ma lo intenderete meglio in quest'altro modo. Se, per esempio, veniamo a sapere che la vista, trovandosi negli occhi, rende migliori quelli in cui si trova, e se inoltre siamo in grado di fare che essa si comunichi agli occhi, evidentemente sappiamo che cosa mai sia la vista su cui siamo consultati, e come si possa più facilmente e meglio acquistarla. Ché, se invece non sappiamo precisamente che cosa sia o la vista o l'udito, non potremo davvero esser dei consiglieri o dei medici valenti d'occhi o d'orecchi e indicare il miglior modo per acquistare o l'udito o la vista.

La. È vero, Socrate.

XVI. *So.* Or dunque, Lachete, questi due non ci chiedono ora un consiglio per sapere in che modo la virtù, comunicata agli animi dei loro figliuoli, li renda migliori?

La. Senza dubbio.

So. E non occorre quindi che s'abbia di mira questo: sapere che cosa è la virtù? Giacché, se addirittura ignoriamo che cosa essa sia, come potremmo consigliare a una persona qualunque il modo migliore di acquistarla?

La. In nessun modo, mi pare, Socrate.

So. E possiamo dire, Lachete, di sapere che cosa è?

La. Certamente.

So. E quel che conosciamo possiamo anche definirlo?

La. E come no?

So. Ebbene, eccellente amico, non indaghiamo subito di tutta la virtù — il compito sarebbe forse un po' arduo — ma vediamone prima una parte, per misurare le nostre forze. E l'indagine ci riuscirà naturalmente più facile.

La. Facciamo pure come vuoi, Socrate.

So. E così, quale parte prescegliere mo della virtù? Non quella, evidentemente, a cui sembra indirizzarsi questa disciplina della scherma? Ed è, secondo l'opinione generale, il coraggio. O no?

La. Par bene anche a me.

So. Proviamoci dunque prima di tutto a dire che cosa è il coraggio. Dopo indagheremo pure in che modo esso si comunichi ai giovani, per quanto è possibile che si comunichi loro per via d'istituzioni e di discipline. Ebbene, provati a rispondermi, che cosa è il coraggio.

XVII. *La.* Per Zeus, Socrate, non è difficile dirlo: se uno è risoluto, stando fermo al proprio posto in battaglia, a respingere i nemici e non fugge, costui, ritienilo, è un coraggioso.

So. Dici bene, Lachete. Ma forse la colpa è mia, se per non averti rivolto chiaramente la domanda, tu m'hai risposto una cosa diversa da quella che intendevo di chiederti.

La. E come, Socrate?

So. Mi spiegherò, se ci riesco. Coraggioso è, come anche tu dici, chi stando

in battaglia fermo al proprio posto combatte contro i nemici.

La. Sì, l'affermo.

So. Ed io pure. Ma che è poi chi, fuggendo, combatte contro i nemici, e non già stando fermo?

La. Fuggendo, come?

So. Come, ad esempio, si racconta degli Sciti, che combattono non men fuggendo che inseguendo; ed Omero, non so dove, lodando i cavalli d'Enea afferma che essi qui e colà rapidissimamente sapevano inseguire e fuggire, e loda appunto Enea per la sua arte di fuggire e lo dice mastro di fuga[10].

La. E giustamente, Socrate, perché egli parlava di carri. E tu parli di cavalieri Sciti. Giacché la [loro] cavalleria combatte così, ma gli opliti [greci] come dico io.

So. Salvo forse, Lachete, gli opliti dei Lacedemoni. Perché raccontano che i Lacedemoni a Platea, come vennero in contatto coi gerrofori[11], non vollero attenderli di piè fermo, ma preferirono di fuggire, e solo, poiché si ruppero le file dei Persiani, rivolsero la faccia al nemico e, combattendo come fa la cavalleria, vinsero la battaglia.

La. È vero.

XVIII. *So.* Ed ecco dunque ciò che dianzi dicevo: che la colpa è mia, se non mi avevi risposto come avresti dovuto, perché io non ti avevo interrogato come avrei dovuto. Giacché, desiderando di sentire da te chi fosse coraggioso non solo tra gli opliti, ma anche tra' cavalieri, come in qualsiasi altr'ordine di combattenti, anzi non solo chi fosse coraggioso in guerra, ma anche chi fosse tale e nei pericoli del mare e nelle malattie e nella povertà e nei cimenti politici, e per di più nei dolori, nelle paure e perfino nei desidèri e nei piaceri, sia rimanendo fermo sia fuggendo... Perché, Lachete, anche in cose simili ci sono, non è vero?, dei coraggiosi.

La. Altro che, Socrate!

So. Sicché tutti costoro sono dei coraggiosi; ma c'è chi dà prova di coraggio nei piaceri, chi nei dolori, chi nei desidèri, chi nei casi che incutono spavento. Altri invece in queste medesime circostanze son vili, credo.

La. Senza dubbio.

So. Ebbene, che cosa è ciascuno di questi due contrari: <coraggio e viltà?>. Ecco la mia domanda. Daccapo dunque provati a dirmi innanzi tutto a proposito del coraggio che c'è d'identico in tutte codeste forme. O ancora non intendi che cosa io voglia dire?

La. Non bene, veramente.

XIX. *So.* Ma voglio dir questo: fa' conto che io ti chiedessi, per esempio, che cosa è la celerità, che in noi si riscontra e nel correre e nel suonare la cetra e nel parlare e nell'apprendere e in molte altre cose, e che abbiamo, per fermarci alle manifestazioni di maggior conto, negli atti delle mani, delle gambe, della bocca, della voce, del pensiero. O non dici anche tu così?

La. Certamente.

So. Se dunque uno mi chiedesse: « Dimmi Socrate, che dici che sia quello che tu chiami celerità in tutti questi atti? », gli risponderei che io per me chiamo celerità il potere che compie molto in poco tempo e nella voce e nella corsa e in ogni altra cosa.

La. E risponderesti benissimo.

So. Orsù, Lachete, provati anche tu a dire del coraggio, che cosa sia questo potere, che è identico e nel piacere e nel dolore e in tutti quegli altri casi a cui accennavamo, e vien chiamato coraggio.

La. Ebbene, a me pare che sia una certa pertinacia, se dobbiamo dire quel che naturalmente esso è in generale.

So. Ma lo dobbiamo di certo, se vogliamo dare una risposta alla nostra domanda. Tuttavia a me pare che non ogni pertinacia debba sembrarti coraggio. E lo suppongo da questo: io penso infatti, Lachete, che tu ponga il coraggio tra le cose davvero belle.

La. Anzi, ritienilo per fermo, tra le più belle.

So. E la pertinacia è bella e buona, purché però sia accoppiata con l'intelligenza?

La. Senza dubbio.

So. Ma accoppiata invece con la stoltezza? Non è forse dannosa e cattiva?

La. Certo.

So. E dirai che sia bella una cosa siffatta che è cattiva e dannosa?

La. Non è giusto, Socrate.

So. Non ammetterai dunque che una pertinacia simile sia coraggio, dacché non è bella; e il coraggio è cosa bella.

La. È vero.

So. Sicché, secondo te, il coraggio sarebbe una pertinacia intelligente.

La. Mi pare.

XX. *So.* Ma, vediamo, intelligente in che? Forse in tutto, nelle grandi e nelle piccole cose? Come, per esempio, se qualcuno è pertinace nello spendere intelligentemente il danaro, perché prevede che dall'averlo speso caverà un profitto maggiore, costui lo chiameresti coraggioso?

La. Io no, per Zeus.

So. O se qualcuno, essendo medico e avendo un figliuolo o qualche altro malato di pulmonite che gli chiede da bere e da mangiare, non si lascia piegare, ma gli resiste con pertinacia?

La. Nemmeno codesto è coraggioso.

So. Ma un uomo che in guerra si mostri pertinace e voglia combattere dietro un calcolo di prudenza, sapendo che altri gli andranno in aiuto e si troverà perciò a fronte gente men numerosa e men brava di quella che combatte accanto a sé, e che egli è per giunta in posizione più favorevole; un uomo che dia codesta prova di pertinacia, accoppiata con l'intelligenza e con un complesso di vantaggi simili, lo diresti più coraggioso di chi nel campo avverso gli resista risolutamente e dia prova di fermezza?

La. Per me, Socrate, ritengo più coraggioso quest'ultimo.

So. Eppure la pertinacia di questo è meno intelligente che quella dell'altro.

La. È vero.

So. E un abilissimo cavaliere che dia prova di pertinacia in uno scontro di cavalleria, lo dirai certo men coraggioso d'un altro che non sia punto abile.

La. Mi pare.

So. E altrettanto dirai di chi dia prova di coraggio, perché possiede l'arte del fromboliere o dell'arciere o qualunque altra.

La. Senza dubbio.

So. E quanti vogliono scendere in un pozzo e tuffarvisi e dar prova di pertinacia in questa o in qualche altra impresa simile senz'averne l'arte, non li dirai più coraggiosi delle persone dell'arte?

La. E come negarlo, Socrate?

So. Non è possibile, se si pensa così.

La. E io penso così.

So. Eppure costoro son meno intelligenti nell'affrontare il pericolo e nel dar prova di pertinacia rispetto a quelli che lo fanno con arte.

La. Così pare.

So. Ma l'ardire e la pertinacia scompagnata dall'intelligenza non ci è parsa poco fa turpe e dannosa?

La. Certo.

So. Mentre il coraggio invece, s'è ammesso, è cosa bella.

La. Difatti s'è ammesso.

So. Ora al contrario quel che è turpe, la pertinacia imprudente, noi la chiamiamo coraggio.

La. Mi pare.

So. E ti pare che si dica bene?

La. Per Zeus, Socrate, a me non pare.

XXI. *So.* Dunque, per servirmi della tua immagine, io e tu, Lachete, non siamo armonizzati alla dorica, perché i fatti non s'accordano con le parole. Nel fatto, pare, ci si riconosce del coraggio; nelle parole, credo, no, se ci si udisse discutere.

La. È verissimo.

So. E che? Ti pare una bella condizione la nostra?

La. Nemmen per sogno.

So. E vuoi che s'obbedisca almeno al nostro ragionamento?

La. In che cosa e a quale ragionamento?

So. Al ragionamento che ci esorta a persistere. Se perciò vuoi, persistiamo noi pure nella ricerca e mostriamoci pertinaci, affinché il coraggio in persona non si rida di noi, che non diamo prova di coraggio nel cercarlo, se è ve-

ro che in molti casi la pertinacia s'identifica col coraggio.

La. Per me, Socrate, son pronto a non desistere; e quantunque io non sia abituato a codesto genere di discorsi, tuttavia ora mi ha preso una certa smania di spuntarla di fronte alle cose dette, e m'arrabbio con me stesso, se non son buono a esprimere quello che ho in mente. Io credo d'avere del coraggio un concetto esatto, ma non so come ora mi sia sfuggito così da non poterlo cogliere con le parole e definirlo con precisione.

So. Ebbene, amico mio, il buon cacciatore deve inseguir la preda e non rinunciarvi.

La. Senza dubbio.

So. E vuoi che invochiamo l'aiuto del nostro Nicia in questa caccia, nella speranza ch'egli sia più abile di noi?

La. Lo voglio; e perché no?

XXII. *So.* Animo, Nicia! se puoi, corri in aiuto di questi tuoi amici, che rischiano di perdersi nei loro ragionamenti e non sanno come distrigarsi. Tu vedi in quali difficoltà ci dibattiamo. E dicendoci che cosa credi che sia il coraggio, cavaci d'imbarazzo e cerca di confortare col ragionamento quello che pensi.

Ni. Ebbene, Socrate, da un pezzo mi pare che non abbiate definito a dovere il coraggio, giacché non avete messo a profitto quel che altre volte ho udito dire da te egregiamente.

So. E che è, Nicia?

Ni. Molte volte ho udito dire da te che ciascun di noi è buono in quelle cose in cui è sapiente, cattivo in quelle in cui è ignorante.

So. Per Zeus, Nicia, è proprio vero.

Ni. Cosicché, se il coraggioso è buono, è chiaro che è sapiente.

So. Hai udito, Lachete?

La. Io sì, ma non capisco affatto che cosa vuol dire.

So. Ma io, invece, credo d'averlo capito, e mi pare ch'egli voglia dire che il coraggio è in certo modo scienza.

La. E che scienza, Socrate?

So. E non vuoi chiederlo a lui?

La. Io sì.

So. Su, dunque, Nicia, digli quale scienza è, secondo te, il coraggio. Non certo quella di suonare il flauto.

Ni. Niente affatto.

So. Né quella di suonar la cetra.

Ni. Nemmeno.

So. Ma dunque quale o di che esso è scienza?

La. Hai ben ragione di domandarglielo, Socrate, e ci dica lui che scienza è mai a parer suo.

Ni. Secondo me, Lachete, essa è la scienza di ciò che è da temere e da osare, così in guerra come in ogni altro caso.

La. Che spropositi, Socrate!

So. E perché, Lachete?

La. Perché? Perché la scienza non ha che fare col coraggio.

So. Ma è questo appunto che Nicia non ammette.

La. Non lo ammette, per Zeus. E perciò anche dice delle sciocchezze.

So. Ebbene, cerchiamo d'istruirlo, ma senza offenderlo.

Ni. No, Socrate; mi pare che Lachete abbia una voglia matta che anch'io faccia la figura d'uno che non ragioni, dal momento che anch'egli ha fatto questa figura.

XXIII. *La.* Appunto, Nicia, e m'ingegnerò di provartelo: le tue parole non significano nulla. Poiché, ecco, nelle malattie non son forse i medici che conoscono i pericoli? O pare a te che li conoscano i coraggiosi? O chiami tu coraggiosi i medici?

Ni. Niente affatto.

La. Né, credo, gli agricoltori. Eppure son questi appunto che conoscono i pericoli nella coltivazione dei campi, come tutti gli altri artefici sanno quel che è da temere e da osare nella propria arte. Ma non perciò questi sono dei coraggiosi.

So. Che ti pare, Nicia, che dica Lachete? Qualche cosa, se non erro, la dice.

Ni. Certo qualche cosa la dice, ma non il vero.

So. E come?

Ni. Perché crede che negli ammalati i medici sappiano qualche cosa di più che distinguer la sanità dalla malattia.

Essi invece non sanno che questo. Ma se per qualcuno lo star bene sia un pericolo più grave dello star male, questo qui, credi tu, Lachete, che i medici lo sappiano? O non pensi che per molti non guarire da una malattia sarebbe meglio che guarire? Dimmi: credi tu che per tutti sia meglio vivere e che per molti non sarebbe preferibile esser morti?

La. Questo lo credo anch'io.

Ni. E per coloro, pei quali sarebbe preferibile esser morti, credi tu che fossero da temere le stesse cose di quelli pei quali è preferibile vivere?

La. Io no.

Ni. Ma concedi tu questa scienza ai medici o a qualche altro artefice all'infuori di chi sappia che cosa sia da temere e da non temere, che è poi colui che io chiamo coraggioso?

So. Intendi, Lachete, ciò ch'egli dice?

La. Io sì: che egli chiama coraggiosi gl'indovini, giacché chi altro saprà per chi sia meglio vivere che morire? Ma tu, Nicia, riconosci d'essere indovino, o di non essere né indovino né coraggioso?

Ni. E che? Credi tu poi che a un indovino s'addica di conoscere ciò che è da temere o da osare?

La. Per me, sì; o a chi altro?

XXIV. *Ni.* Molto più a colui che dico io, mio caro. Poiché all'indovino spetta unicamente il conoscere i segni degli eventi futuri, se uno va incontro alla morte, ad una malattia, alla perdita delle sostanze; se in guerra o in qualche altro certame sarà vincitore o vinto; ma che cosa tra queste sia preferibile che gli capiti o no, perché mai un indovino dovrebbe giudicarlo meglio d'un altro qualunque?

La. Socrate, io non intendo quel che costui vuol dire. Non l'indovino, non il medico, non un altro qualunque; ma non ci spiega chi egli chiami coraggioso, se non forse appena qualche dio. A me dunque pare che Nicia non osi confessare bravamente di non dir nulla; ma batte la campagna per nascondere il proprio impaccio. Eppure anche noi, io e tu, poco fa avremmo potuto far lo stesso, se avessimo voluto nascondere le nostre contradizioni. Se ci trovassimo a parlare in tribunale, questo modo di procedere potrebbe forse giustificarsi; ma in una conversazione come la nostra che sugo c'è ad ammantarsi di queste chiacchiere?

So. Nessuno, anche secondo me, Lachete. Ma vediamo un po', se Nicia non creda di dire qualche cosa e non parli così soltanto per parlare. Sentiamo dunque più chiaramente da lui che cosa ha in mente; e se ci parrà che concluda, gli daremo ragione; se no, gli mostreremo il suo torto.

La. Tu, Socrate, se vuoi sentirlo, sentilo pure. Per me ne ho abbastanza.

So. Non ho nulla in contrario. E lo sentirò per conto mio e tuo.

La. Benissimo.

XXV. *So.* Dimmi, Nicia, anzi dicci — perché io e Lachete facciamo causa comune — tu affermi che il coraggio è scienza di ciò che è da temere e da osare?

Ni. Io sì.

So. E che conoscer questo non è da tutti, dal momento che non lo conosce né un medico né un indovino, che non saranno coraggiosi, se non acquistano appunto questa scienza. Non dicevi così?

Ni. Così appunto.

So. E perciò non ogni porco, dice il proverbio, potrebbe aver questa scienza[12], né esser coraggioso.

Ni. Secondo me, no.

So. Evidentemente, Nicia, secondo te non era coraggiosa nemmeno la scrofa di Crommione[13]. E dico così non per ischerzo, ma perché credo che chi parli a codesto modo debba necessariamente non ammettere il coraggio di nessun animale, o asserire che un animale possa essere tanto sapiente che quello che pochi uomini conoscono, perché difficile a conoscersi, questo, secondo lui, possa conoscerlo o una pantera o un leone o un cinghiale. Anzi è necessario che chi assume che il coraggio è quel che tu dici, affermi che un leone e un cervo, un toro e una scimmia, quanto a coraggio, sono allo stesso livello.

La. Sì, per gli dei, e dici bene, So-

crate. E rispondici, Nicia, con la maggiore schiettezza: asserisci che sono più sapienti di noi questi animali, che tutti riconosciamo coraggiosi, o contro l'unanime parere osi dire che neppur essi sieno coraggiosi?

Ni. Infatti, Lachete, io non chiamo coraggiosi né gli animali né alcun altro essere, che per difetto d'intelligenza non teme i pericoli, ma impavido e stolto. O credi che io chiami coraggiosi i bambini, che per mancanza d'intelligenza non hanno paura di nulla? Io stimo che il non temere e l'esser coraggioso non sieno la stessa cosa. E credo che ben pochi partecipino di coraggio e di previdenza, mentre di temerarietà, di audacia, di mancanza di paura accoppiate con imprevidenza moltissimi e uomini e donne e bambini e animali. E questi che tu e la gente chiamate coraggiosi, io li chiamo temerari, ma coraggiosi chiamo quei tali che dieno prova d'intelligenza nei casi dei quali parlavo.

XXVI. *La.* Bada, Socrate, con quant'arte, com'e' crede, costui tesse il proprio elogio. Ma quelli che tutti riconoscono come coraggiosi, questi egli tenta di privarli d'un simile onore.

Ni. Non però te, Lachete; sta' di buon animo. Sostengo che tu sei sapiente, tu e Lamaco anche, poiché siete coraggiosi; e così molti altri Ateniesi .

La. Non ti contradirò, pure avendo molto da opporre, affinché tu non mi accusi d'essere un vero exonese [14].

So. E non contradirgli, Lachete. Tu non ti sei accorto, mi pare, come Nicia abbia appreso questa sapienza dal nostro amico Damone; e Damone è un assiduo frequentatore di Prodico, che, secondo me, è il più abile dei sofisti nel distinguere così sottilmente il valore delle parole.

La. E veramente, Socrate, pavoneggiarsi di codeste sottigliezze è piuttosto da sofista che da uomo che lo Stato stima degno di eleggersi a capo.

So. Tuttavia, eccellente amico, chi sta a capo dei maggiori interessi dev'esser fornito della maggiore saggezza. E Nicia merita bene, mi pare, che s'indaghi qual valore egli dia a questa parola coraggio.

La. Ebbene, indaga pure per tuo conto, Socrate.

So. E lo farò, mio ottimo Lachete. Non credere per altro ch'io ti dispensi dal prender parte a questa disamina, ma sta' attento e bada insieme con me a quel che si dice.

La. E sia pure, se ti par necessario.

XXVII. *So.* Certamente. E tu, Nicia, ripetici daccapo. Ti ricordi che al principio del nostro discorso indagavamo del coraggio, considerandolo come una parte di virtù?

Ni. Senza dubbio.

So. E però anche tu nel rispondere lo consideravi come una parte, mentre ce ne sono anche altre, che con un nome generico si chiamano virtù.

Ni. E come no?

So. E dici anche tu quel che dico io? Io dico che oltre il coraggio queste parti si chiamano saggezza, giustizia e simili. E tu no?

Ni. Anch'io, certo.

So. Sta bene; in questo siamo d'accordo. Rivolgiamo ora il nostro esame sulle cose che son da temere e da osare, affinché tu non creda che siano alcune e noi invece altre. Noi ti enunceremo quelle che stimiamo tali; se tu non sei d'accordo, avverticene. Noi chiamiamo temibili le cose che fanno paura, non temibili quelle che non ne fanno. E fanno paura tra' mali, non i passati o i presenti, ma quelli che s'aspettano, perché paura, crediamo, è aspettazione d'un male avvenire. O non sei anche tu di questo avviso, Lachete?

La. Precisamente, Socrate.

So. Ecco dunque, Nicia, il nostro pensiero: noi diciamo che son da temere i mali futuri, da affrontare con fiducia quelle cose che, quand'anche ci capitino, o non sono mali o sono addirittura dei beni. E tu dici così, o altrimenti?

Ni. Proprio così.

So. E chiami coraggio la scienza di queste cose?

Ni. Perfettamente.

XXVIII. *So.* Consideriamo ancora

un terzo punto, se pare lo stesso a te e a noi.

Ni. Quale?

So. Te lo dirò subito. Pare a me e a costui, che la scienza di qualsiasi cosa non è una del passato, diretta a conoscere come sia avvenuto, un'altra delle cose presenti, come avvengano, e una terza del futuro, come possa meglio avvenire ed avverrà quel che non è ancora avvenuto; ma è sempre la stessa. Così, per esempio, circa la buona salute in ogni tempo nessun'altra scienza ad eccezione della medicina, che è una sola, osserva e i casi presenti e i passati e i futuri, quali saranno; circa i prodotti della terra l'agricoltura procede allo stesso modo; e quanto alle cose militari voi stessi potete attestare che la strategia provvede benissimo, oltre che per tutto il resto, anche per il futuro, e non crede di dover obbedire nemmeno alla divinazione, ma usa comandare, come quella che sa meglio ciò che riguarda la guerra così nel presente come nel futuro. La legge infatti ordina che non già l'indovino comandi al generale, ma il generale all'indovino. Diremo così, Lachete?

La. Senza dubbio.

So. E tu, Nicia, convieni con noi che la medesima scienza ha per obietto le medesime cose, sieno future, presenti o passate?

Ni. Io sì; ché così mi pare, Socrate.

So. E anche il coraggio, mio ottimo amico, è scienza di ciò che è da temere e da osare, non è vero?

Ni. Sì.

So. E s'è d'accordo che le cose da temere e quelle da osare sieno le une i beni futuri e le altre i mali futuri.

Ni. Appunto.

So. E che sia la stessa la scienza che ha per obietto le stesse cose così nel futuro come in qualsiasi tempo.

Ni. Così è.

So. Dunque, il coraggio non è soltanto la scienza delle cose da temere e da osare, giacché non conosce soltanto i beni e i mali futuri, ma anche i presenti e i passati e in qualsiasi modo avvengano, non diversamente dalle altre scienze.

Ni. Parrebbe.

XXIX. *So.* E così, Nicia, nella tua risposta, tu ci hai definita una parte del coraggio, appena la terza parte. Eppure ti domandavamo che cosa fosse tutt'intero il coraggio. Ora poi, stando al tuo discorso, il coraggio è, pare, non solo scienza delle cose da temere e da osare, ma, secondo le tue ultime parole, scienza, sto per dire, dei beni e dei mali tutti e in qualunque modo. Vuoi che si modifichi in questo senso la tua opinione o come dici, Nicia?

Ni. Sì, Socrate, credo che vada modificata.

So. E pare a te, mio caro, che manchi di qualche parte di virtù un uomo siffatto, che sappia dei beni tutti e in tutti i casi come avvengono e avverranno e sono avvenuti, e così parimenti dei mali? E credi tu che possa difettare di saggezza, di giustizia, di pietà un uomo che, solo tra tutti nei suoi rapporti con gli dei e con gli uomini sia in grado di prevedere le cose che son da temere e quelle che non sono, e procacciarsi tutti i beni, perché sa come debba regolarsi con gli dei e con gli uomini?

Ni. Credo, Socrate, che tu dica qualche cosa che dà da riflettere.

So. Sicché, Nicia, quella di cui parli ora non sarebbe una particella della virtù tutta quanta.

Ni. Parrebbe.

So. Eppure dicevamo che il coraggio era una soltanto tra le particelle della virtù.

Ni. Difatti così dicevamo.

So. Ma quel che diciamo ora non sembra che sia tale.

Ni. No, davvero.

So. Dunque, Nicia, non abbiamo trovato che cosa sia il coraggio.

Ni. Non pare.

La. E dire, mio caro Nicia, ch'io credevo che l'avresti trovato, vedendo il tuo disprezzo per le mie risposte a Socrate. E nutrivo la maggior fiducia che ci saresti riuscito, grazie alla sapienza che ti deriva da Damone.

XXX. *Ni.* Bravo, Lachete! A te non importa punto d'aver fatto la figura

d'ignorare che cosa sia il coraggio, ma guardi soltanto, se farò anch'io la stessa figura. E per te non conta nulla a quanto pare, di non avere, come me, nessuna conoscenza di quel che un uomo, il quale abbia una certa opinione di sé, dovrebbe sapere. Questo, lo riconosco, è veramente umano: tu non guardi a te stesso, ma agli altri. Per me credo di aver detto ora delle cose abbastanza giuste sull'argomento della nostra discussione; e se in qualche particolare ho sbagliato, cercherò di correggermi in seguito, con l'aiuto di Damone — che tu credi di poter canzonare senza averlo neppur mai visto — e d'altri. E quando avrò rafforzato i miei punti deboli, insegnerò anche a te, senz'ombra d'invidia. Ché già tu hai, se non erro, un grandissimo bisogno d'imparare.

La. Tu sei un sapiente, Nicia. Con tutto ciò io consiglio a Lisimaco e a Melesia di lasciar da parte te e me per l'educazione dei giovani, ma non rinunziare al nostro Socrate, come ho detto fin dal principio. E se anche i miei figliuoli fossero in età, farei io pure lo stesso.

Ni. In questo consento anch'io; ove Socrate voglia prendersi cura dei giovanetti, non bisogna andare in cerca d'altri, giacché io stesso gli affiderei ben volentieri il mio Nicerato, se egli volesse. Ma Socrate, tutte le volte che gliene faccio parola, mi raccomanda qualche altro, e quanto a sé mi risponde sempre negativamente [15]. Ma vedi tu, Lisimaco, se mai Socrate verso di te si mostri più arrendevole.

Li. E sarebbe giusto, Nicia, perché anch'io vorrei fare per lui tante cose che non farei per molti altri. Che ne dici, Socrate? Sei disposto a contentarmi e ad aiutarmi, perché questi giovanetti riescano quanto migliori è possibile?

XXXI. *So.* In verità, Lisimaco, sarebbe una gran brutta cosa non volere aiutar qualcuno a divenire quanto migliore è possibile. E se in questa conversazione, io vi fossi parso dotto e costoro ignoranti, voi avreste tutte le ragioni per invocare il mio aiuto a questo scopo. Ma ora noi ci siamo trovati tutti nello stesso imbarazzo. Chi dunque preferire tra noi? Secondo me, nessuno. Ma poiché le cose stanno così, vedete se non trovate che io vi dia un buon consiglio. Io dico, amici miei — ed è bene non metterlo in piazza — che noi dobbiamo tutti d'accordo cercare il miglior maestro, in primo luogo per noi — ché ne abbiamo bisogno — e poi per questi giovanetti, senza risparmiare né spese né altro, giacché restare nello stato in cui siamo, non ve lo consiglio davvero. Che se qualcuno si metterà a ridere di noi, perché alla nostra età crediamo di dover andare ancora a scuola, sarà bene farci scudo d'Omero, il quale ha detto:

Buona non è la vergogna in chi dal bisogno è [premuto [16];

e senza punto curarci, se qualcuno ci trovi a ridire, prendiamoci cura ad un tempo di noi stessi e di questi ragazzi.

Li. Socrate, mi piace quello che tu dici, e come sono il più vecchio, voglio essere il più premuroso ad imparare insieme con questi figlioli. Fammi perciò questo favore: domattina vieni da me di buon'ora, immancabilmente, per prendere i nostri accordi a questo proposito. Per ora separiamoci.

So. Lo farò, Lisimaco, e sarò domattina a casa tua, se Dio vuole.

LISIDE

ARGOMENTO

Scopo del dialogo è di determinare con precisione che cosa sia e donde nasca la φιλία, questo sentimento che ha così grande importanza nella vita greca e che, più comprensivo di ciò che noi diciamo amicizia, non escludeva punto quel che per noi è propriamente amore. Socrate stesso riferisce la conversazione avuta a questo proposito con taluni giovanetti, tra' più nobili e i più cospicui d'Atene per bellezza, per ingegno, per altezza d'animo.

Dopo un'introduzione in cui son descritte, con una grazia singolare, l'occasione e la scena del dialogo, e dopo le prime battute d'introduzione al tema, nelle quali è anche posto in rilievo il carattere dei quattro giovanissimi interloqutori: Liside, Menesseno, Ippotale e Ctesippo, soprattutto di Liside così amabile nella sua ingenuità fanciullesca e sul quale si apputano, come sul personaggio più interessante del quadro, l'ammirazione del filosofo e gli sguardi di tutti (I-VII); Socrate afferma che più d'ogni cosa egli apprezza il possesso d'un amico; e trovandosi in presenza di due amici, quali erano Liside e Menesseno, e che perciò dovevano sapere che cosa fosse l'amicizia, comincia dal rivolgere a Menesseno questa domanda: quando uno ama un altro, chi dei due diventa amico dell'altro, chi ama o chi è amato? Menesseno, pieno di fiducia, risponde che è indifferente: purché uno ami l'altro, entrambi sono amici. Ma stretto dalle obiezioni di Socrate, che si vale abilmente del doppio significato di φίλος, « amante » ed « amato », passa ad affermare dapprima che, se tutti e due non s'amano, nessuno dei due può dirsi amico, poi che soltanto l'amato è amico dell'amante, poi ancora che soltanto l'amante è amico dell'amato, per confessare da ultimo che non sa come uscire da quell'intrigo (VIII-IX). In sostanza dunque questo modo comune di intendere la φιλία, non basta a spiegarne compiutamente il contenuto e il valore.

Senonché, Socrate, il quale aveva già manifestato il dubbio che l'indagine non fosse stata condotta come si conveniva, profitta dell'approvazione di Liside per indirizzarsi a costui, lasciando da parte per il momento Menesseno. E prendendo lo spunto da un verso omerico, mette innanzi l'ipotesi che la somiglianza possa essere il fondamento dell'amicizia. Ma Liside ha appena assentito, che Socrate gli fa notare che ciò è forse vero soltanto in parte, che tra' cattivi non può esservi vera amicizia e che questa non può aver luogo se non unicamente tra' buoni. E Liside approva. Ma ecco una nuova obiezione: il simile, in quanto tale, non può dar nulla che il suo simile non possegga; e come può ammettersi un'amicizia, che non dia e non riceva, e sia quindi inutile? E il buono in quanto buono, poiché basta a se stesso, sarà contento di sé e non amerà nessuno, cioè non sarà amico di nessuno. Onde si conclude che la somiglianza, nemmeno ristretta ai buoni, può costituire il fondamento dell'amicizia.

Ma allora — continua Socrate — che sia vero proprio l'opposto e che l'amicizia nasca non dalla somiglianza, ma dal contrasto? Infatti il povero è

amico al ricco, il debole al forte, l'ammalato al medico; e, sollevandosi ad una più alta considerazione, qualcuno dei grandi pensatori ha messo in rilievo che il secco è amico all'umido, il caldo al freddo, l'amaro al dolce, l'acuto al grave, e così via dicendo. Insomma non il simile sarebbe amico al simile, ma il contrario al contrario. Però, quando Menesseno s'accheta a questa soluzione, Socrate osserva che, se questo fosse vero, generalizzando bisognerebbe concludere che la giustizia sarebbe amica all'ingiustizia, la temperanza all'intemperanza, il bene al male, il che è assurdo (X-XII). Donde s'inferisce che, se la somiglianza e la dissomiglianza sono tra le condizioni dell'amicizia, non ne danno neppur esse una definizione adeguata.

Rigettata così anche questa conclusione, Socrate mette innanzi l'ipotesi che, essendoci tra il bene e il male delle cose che per sé non sono né buone né cattive, l'amicizia possa nascere dalla relazione di queste col bene. Il corpo, per esempio, che non è né buono né cattivo, sorpreso dalla malattia, che evidentemente è male, ricorre alla medicina che è bene, e le si fa amico. E si può quindi, sembra, affermare che quel che non è né buono né cattivo, attaccato dal male, e a causa di questo, tende a divenire amico al bene. Ma anche ciò che è né buono né cattivo può essere affetto dal male in misura diversa; può in altri termini divenir cattivo in tutto o in parte. Affinché dunque ciò che non è né buono né cattivo possa per cagion del male desiderare il bene e divenirne amico occorre che non diventi completamente cattivo, perché in tal caso non potrebbe desiderare il bene; e se ciò si può dire del corpo, si può dire parimenti dell'anima. Se questa è profondamente viziata, non sente il desiderio della virtù; se è completamente pervasa dall'ignoranza, non può né amare né desiderar la sapienza. E per una ragione affatto opposta chi, come gli dei, è addirittura sapiente, non ama né desidera la sapienza, perché già la possiede. Sicché filosofo, cioè amante della sapienza, è solo colui che ha coscienza della propria ignoranza. Identica è pure la condizione dell'amore nell'anima. « C'est, en dernière analyse, la privation du bien à quelque degré, et à sa suite le besoin d'être délivré de cette privation; voilà pour le sujet, et quant à l'objet, c'est la supposition qu'il est capable de nous donner ce qui nous manque, de satisfaire le besoin qui nous presse, c'est la supposition qu'il est bon ». (Cousin) (XIII-XIV).

Questa conclusione sodisfa Liside e Menesseno, ma non Socrate, che vuole approfondire anche meglio la ricerca. Chi ama — egli osserva — ama per una certa ragione e in vista d'un certo scopo. Il corpo che, colto dal male, desidera la medicina, la desidera perché spera per essa di recuperare la salute, o, altrimenti, ciò che non è né cattivo né buono diventa amico del buono in vista d'un'altra cosa buona.

Io non voglio rilevare — egli continua — qualche contradizione con ciò che s'è concluso precedentemente; ma voglio richiamarvi a un'altra considerazione. L'ammalato ama la medicina e l'ama in vista dei rimedi che ne attende, e questi daccapo egli li ama in vista della sanità e la sanità in vista di qualche altra cosa amica, sicché seguitando bisognerà pur giungere a qualcosa che non sia più amica in vista d'un'altra, ma per sé, e in rapporto alla quale noi chiamiamo amiche tutte le altre cose intermedie. Senonché noi amiamo il bene; e però questo alcunché di amico, a cui metton capo tutte le altre amicizie, s'identificherà col bene. Ma dicevamo pure d'amare il bene in vista del male, sicché ove il male venisse a cessare, non ameremmo più il bene. Ma è poi vero questo? E non sopravviverebbero in noi i desidèri, che non sono per sé né buoni né cattivi? Dunque la radice dell'amicizia e dell'amore bisogna cercarla forse non nel male, ma nel desiderio. Ora che cosa desideriamo noi? Noi desideriamo

ciò che ci par proprio e ci manca. E però la φιλία sarà desiderio di ciò che in qualche modo ci appartiene, e l'amico qualcosa di proprio rispetto all'amico. E se è così, la reciprocità dell'affetto tra l'amante e l'amato sarà una conseguenza necessaria (XV-XVII).

E così il dialogo parrebbe giunto a una conclusione. Ma dalla mente di Socrate non è scomparso ogni dubbio. Il proprio o il conveniente è identico al simile o no? Se non è identico, la definizione data può contentare; ma se sono la medesima cosa, ci troveremmo di nuovo in contradizione con quel che s'era già visto: che il simile è inutile al simile, e l'amico sarebbe inutile all'amico. D'altro lato, posto che il simile sia diverso dal proprio, dal conveniente, si dirà che il bene è proprio o conveniente a tutto, il male alieno o sconveniente a tutto? Ovvero che il male è proprio e conveniente al male, il bene al bene, e ciò che non è né male né bene, a ciò che non è né male né bene? E in questo caso l'ingiusto sarebbe amico all'ingiusto e il buono al buono, conclusioni che abbiamo già rigettate come impossibili.

Con questi ultimi dubbi Socrate si proponeva — egli dice — d'indurre qualcuno dei più provetti ad intervenire nella disputa. Ma ad impedirlo intervengono i pedagoghi dei due giovanetti, che, data l'ora già tarda, impongono a questi di tornare a casa (XVIII).

Il *Liside*, secondo un'antica testimonianza riferitaci da Diogene Laerzio, sarebbe stato scritto dal giovane Platone, mentre il maestro era ancora vivo. Diogene infatti (III 35) scrive: « E si narra che Socrate, avendo udito Platone leggere il *Liside*, esclamasse: ' Oh, Eracles, quante bugie dice sul mio conto questo giovanotto! ' ».

SOCRATE.

I. M'incamminavo dall'Accademia direttamente verso il Liceo per la via che rasenta all'esterno le mura della città, quand'ecco che, giunto presso la postierla, dov'è la fonte di Panope, mi incontro in Ippotale di Geronimo, in Ctesippo il Peaniese [1] e in molti altri giovanotti che eran con loro. E Ippotale, come vide che m'avvicinavo: Oh! Socrate, disse, dove ti avvii e donde vieni?

— Dall'Accademia, risposi, e m'avvio difilato al Liceo.

— No, no, riprese; vien qui difilato da noi. Divergi un po' dalla tua strada: non ci perderai davvero!

— Dove?, gli chiesi; e da voi... chi?

— Lì, rispose, additandomi nel lato opposto del muro un recinto ed una porta dischiusa. E lì ci tratteniamo, disse, noi e moltissimi altri bei giovani.

— E che è quell'edifizio, e in che cosa vi trattenete?

— È una palestra [2], rispose, costruita di recente; e ci si trattiene per lo più in discorsi, ai quali ti vedremmo volentieri prender parte.

— Benone, dissi; ma chi vi fa da maestro?

— Un tuo conoscente e ammiratore, Micco [3].

— Per Zeus, ripresi, non è davvero un dappoco, ma un valente sofista.

— Ebbene, vuoi seguirci per vedere anche quelli che ci son dentro?

— Innanzi tutto, dissi, mi piacerebbe di sapere a qual patto entrerò e chi è mai tra voi il bello?

— Mah!, rispose, chi preferisce l'uno e chi l'altro.

— Ma tu, Ippotale, chi preferisci? È questo che devi dirmi.

Alla mia domanda egli arrossì. Ed io ripresi: Mio caro figliuol di Geronimo, Ippotale, bada: non ti chiedo, se sei o no innamorato di qualcuno. Lo so che non solo ami, ma che hai già fatto molto cammino sulla via d'amore. Nelle altre cose valgo ben poco, e sono un disutile; ma, non so come, ho ricevuto da un dio questo dono: d'indovinare a colpo d'occhio chi ama e chi è amato.

A queste parole il giovanotto arrossì anche di più. E Ctesippo: Questa poi, Ippotale, è davvero carina!, disse; arrossire e farti pregare per dirne a Socrate il nome! Eppure basterà ch'egli si trattenga appena un momento con te, per sentirselo ripetere da te sino alla nausea. Quanto a noi, Socrate, egli ci ha insordito le orecchie a furia di riempircele del nome di Liside. Che se poi ha alzato un tantino il gomito, nulla di più facile per noi che destarci anche dal sonno credendo d'udire il nome di Liside. E quel che ce ne conta così chiacchierando tra noi, se è già molto, non è tutto; ma quando ci subissa di versi e di prose!... E peggio ancora, si mette perfino a cantare le lodi dell'amato con una voce, Dio buono! a cui noi dobbiamo pazientemente porger gli orecchi. E ora alla tua domanda, arrossisce!

— Questo Liside, dissi, dev'essere, se non erro, proprio un giovanetto. Lo suppongo, dacché è un nome addirittura nuovo per me.

— Infatti, rispose, di solito, non lo chiamano ancora col suo nome, ma con

quello del padre, uomo assai conosciuto; che certo quel ragazzo ti sarà tutt'altro che ignoto per la sua bellezza, che basta da sola a farlo notare.

— Dimmi, ripresi, di chi è figlio?

— È, rispose, il primogenito di Democrate l'Exonese [4].

— Ah! sì, dissi, Ippotale, è davvero un nobile e generoso amore quello in cui ti sei imbattuto. E, suvvia, ripeti anche a me, quel che tu ne conti a costoro, perché io veda, se sai ciò che un amante deve dire d'un amato a lui e agli altri.

— E tu, Socrate, mi rispose, dai peso alle chiacchiere di costui?

— E che?, gli chiesi; vuoi anche negare che egli sia l'amor tuo, come asserisce costui?

— Questo no, rispose; ma che io ne vada predicando l'elogio in versi ed in prosa.

— Non ha il cervello a posto, riprese Ctesippo, ma vaneggia e delira.

II. Ed io: Caro Ippotale, non voglio udire né i versi né il canto, se ne hai composti in onore del giovanetto; ma la sostanza di essi, per vedere come ti regoli verso l'amor tuo.

— Te lo potrà dire costui, rispose; egli deve saperlo e ricordarsene a meraviglia, se, come pretende, ne ha pieni gli orecchi.

— Sì, sì, per gli dei, riprese Ctesippo, lo so benissimo. E c'è, t'assicuro, da riderne, Socrate. E come non ridere d'un amante che, mentre più d'ogni altro ha l'animo preso dal fanciullo amato, non sa dirgli nulla di proprio, all'infuori di quello che anche un ragazzo gli direbbe? ciò che tutta la città canta di Democrate e di Liside, avo del fanciullo, e di tutti gli antenati di lui; le loro ricchezze, le loro scuderie, le loro vittorie pitiche, istmiche e nemee con quadrighe e cavalli da corsa, ecco ciò ch'egli ci ripete in versi e in prosa; e con queste, delle cose anche più stantie di queste [5]. Giacché, non è molto, ci raccontava, in un suo poemetto, dell'ospitalità trovata da Eracles, e in che modo per la sua parentela con Eracles a questo dio aperse la propria casa un antenato di Liside, che era egli stesso figliuolo di Zeus e della figlia del capostipite del demo, come, Socrate, cantano le vecchierelle, con altre novità della medesima risma. E son queste le cose che costui e nei discorsi e nei canti ci costringe anche noi ad ascoltare!

Ed io, uditolo, dissi: Ridicolo d'un Ippotale!, e tu prima d'aver riportato vittoria componi e canti un encomio in tuo onore?

— Ma, Socrate, rispose, non è in mio onore ch'io compongo e canto.

— Cioè non credi, replicai.

— Che vuoi dire?, mi chiese.

— Codesti tuoi canti, dissi, più che ogni altro, riguardano la tua persona. Se infatti trionferai d'un fanciullo qual è Liside, le tue parole e i tuoi canti saranno per te un titolo di gloria e realmente un encomio, come d'un vincitore, perché sei riuscito a conquistarti un così degno innamorato. Ma s'egli ti sfugge, quanto maggiori saranno state le tue lodi per il giovanetto, tanto più, deluso nell'acquisto d'un così gran tesoro, sembrerai ridicolo. Ebbene, mio caro, chi è sapiente in cose d'amore non loda l'amato prima d'averne fatto la conquista, perché teme il futuro, come vada a finire. E frattanto i bei giovanetti, allorché qualcuno li loda e li esalta, s'empion d'orgoglio e di iattanza. O non credi?

— Ne convengo, rispose.

— E però, quanto più presumon di sé, tanto più difficilmente si lasciano conquistare?

— È naturale.

— Che penseresti d'un cacciatore, che a caccia spaventa la selvaggina, e rende così più difficile la preda?

— Che è un cacciatore inabile.

— E non sapere ammaliar gli animi con le parole e coi canti, ma inorgoglirli, non indica forse una mancanza d'arte? O no?

— Mi pare.

— Guarda dunque, Ippotale, di non renderti responsabile di tutte queste colpe coi tuoi versi. E certo non vorrai, credo, sostenere, che un uomo, il quale coi propri versi danneggia se stesso,

sia un buon poeta, dal momento che fa danno a se medesimo.

— No, davvero, per Zeus; sarebbe addirittura assurdo. Ma perciò appunto voglio profittare dei tuoi consigli, Socrate; e se hai qualche suggerimento a darmi, insegnami in che modo, con le parole o con gli atti, si possa venire nelle buone grazie del fanciullo amato.

III. Non è, risposi, facile il dirlo. Tuttavia, se vuoi fare in guisa che egli stesso entri in discorso con me, forse potrei mostrarti quali cose s'abbiano a dire in cambio di quelle che, secondo costoro, tu gli dici e gli canti.

— Oh, non è punto difficile, disse. Poiché, se verrai dentro con questo Ctesippo che è qui, e ti metterai a sedere e a discorrere, egli stesso, penso, ti si accosterà, perché, Socrate, è avidissimo d'udire, tanto più che, siccome celebrano la festa di Ermes[6], stanno insieme i giovani e i fanciulli. Così dunque ti si accosterà. Se no, egli è in gran dimestichezza con Ctesippo per via del cugino di costui Menesseno, e con Menesseno più che con ogni altro è legato d'amicizia. E Ctesippo potrà chiamarlo, se mai da sé non s'avvicina.

— Bene, faremo così, dissi. E ad un tempo, preso il braccio di Ctesippo, mi avviai verso la palestra. Gli altri ci seguirono.

Entrati, trovammo che i ragazzi, compiuto il sacrifizio e terminate quasi le cerimonie sacre, si divertivano con gli astragali, ed erano tutti in abito di festa[7]. I più si spassavano fuori nella corte; altri in un canto dello spogliatoio giocavano a pari o caffo con un gran numero di dadi che prendevano da taluni cestini, e intorno c'erano parecchi a guardarli. Uno di questi era Liside, che se ne stava in piedi in mezzo ai fanciulli e ai giovani, col capo ricinto d'una corona, e tra tutti si distingueva per il suo aspetto, così da meritare d'esser detto non solo bello, ma bello e buono. Noi ci ritraemmo nel lato di fronte, dove ci mettemmo a sedere — il posto era molto tranquillo — e ragionavamo tra noi. Liside spesso si voltava dalla nostra parte per osservarci e, si vedeva chiaro, desiderava d'avvicinarcisi. Mentre egli era tuttora indeciso ed esitava ad accostarsi da solo, ecco Menesseno che, interrompendo il suo gioco, entra dal cortile, e come scorge me e Ctesippo, viene a prender posto vicino a noi. Non appena lo vide, Liside lo seguì e si mise a sedere accanto a lui. S'appressarono allora anche gli altri, e infine Ippotale, quando vide che molti ci erano d'intorno, facendosi schermo di costoro, si fermò dove gli parve che Liside non potesse scorgerlo, temendo di dargli noia, e così, poco discosto, se ne stette a udire.

Io mi rivolsi a Menesseno e: Figliuolo di Demofonte, gli dissi, chi di voi due è più innanzi negli anni?

— Ne disputiamo, rispose.

— E chi di voi due è più nobile? Disputerete, dissi, anche di questo?

— Sicuro.

— E così pure di chi tra voi due è più bello?

— Tutti e due si misero a ridere.

— E non vi chiederò, dissi, chi di voi due è più ricco, perché siete amici. Non è così?

— Amicissimi, risposero.

— E le cose degli amici sono comuni, dice il proverbio, sicché per questo non c'è punto divario tra voi, se è vero quel che dite della vostra amicizia.

— Sì, risposero.

IV. Dopo di che ero sul punto di chiedere chi di loro due fosse più giusto e più saggio. Ma in quel momento entrò qualcuno che, avvicinatosi a Menesseno, lo fece alzare, dicendogli che il pedotriba lo chiamava, perché Menesseno doveva forse essere tra quelli che soprintendevano al sacrifizio[8] Comunque, egli andò via. Ed io chiesi a Liside: Liside, non è vero?, tuo padre e tua madre ti vogliono un gran bene?

— Grandissimo, rispose.

— E però devono desiderare che tu sia quanto più felice è possibile?

— E come no?

— E ti pare che sia felice chi serva e non possa far nulla di ciò che desidera?

— No, davvero, per Zeus.

— Sicché, se tuo padre e tua madre ti voglion bene e ti desiderano felice, evidentemente fanno tutto il possibile perché tu sia felice.

— E come no?, rispose.

— E ti lasciano per conseguenza far ciò che vuoi, e non ti riprendono né ti vietano in nessun caso di fare quel che desideri?

— Altro che, Socrate, per Zeus!; e' me lo vietano spesso e volentieri.

— Oh, come!, dissi; vogliono vederti felice e ti vietano di fare quel che desideri? E dimmi: se, per esempio, volessi montare un cocchio di tuo padre e prenderne in mano le redini in una gara di corsa, non te lo permetterebbero, ma te lo vieterebbero?

— Per Zeus, non me lo permetterebbero di certo.

— Ma a chi lo permetterebbero?

— C'è un cocchiere, pagato da mio padre.

— O che mi dici? Permettono ad un mercenario piuttosto che a te di fare ciò che vuole dei cavalli, e per giunta lo pagano?

— E che c'è di strano?, rispose.

— Ma credo, ti permetteranno di guidare la pariglia dei muli e se anche volessi frustarli, ti lascerebbero fare.

— E come potrebbero permettermelo?, disse.

— E che?, ripresi; non è lecito a nessuno di batterli?

— Ma sì, al mulattiere.

— Che è un servo o un uomo libero?

— Un servo, rispose.

— Sicché, a quanto pare, tengono un servo in maggior conto di te che sei loro figliuolo, e gli affidano le cose proprie più che a te, e gli lasciano fare ciò che vuole, e a te poi te lo impediscono? E dimmi ancora questo: che tu ti governi da te stesso, te lo consentono, o non ti permettono neppur questo?

— E come possono permetterlo?

— Ma allora c'è qualcuno che ti governa?

— Quello lì, il mio pedagogo, rispose.

— Probabilmente un servo?

— Senza dubbio, ed uno dei nostri.

— Questo poi è enorme! Un uomo libero governato da un servo! E d'altronde in che modo, dissi, costui ti governa?

— M'accompagna a scuola.

— E c'è caso che anche questi ti governino, i tuoi maestri?

— Ma certo.

— Son dunque in gran numero i padroni e i governatori, che tuo padre si compiace di metterti alle costole! Ma almeno, quando torni a casa da tua madre, questa ti lascia fare ciò che vuoi, affinché, per quanto dipende da lei, tu sia felice, o con la lana o al telaio, quando tesse? E non t'impedirà certo di metter mano alla spatola o alla spola o a qualche altro degli arnesi della tessitura?

Ed egli, ridendo: Per Zeus, Socrate, non solo me lo impedisce, ma sarei anche picchiato, se ci mettessi le mani.

— Buon Dio!, dissi, ma che tu abbia per caso a rimproverarti qualche mancanza verso tuo padre o tua madre?

— Io no, davvero, per Zeus.

V. Ma dunque, perché mai ti vietano con tanta severità d'esser felice e di fare ciò che ti piaccia, e durante l'intero giorno t'obbligano a servir qualcuno, e insomma a non far quasi nulla di ciò che desideri? Cosicché, a quanto pare, tu non cavi nessun vantaggio né da così grandi ricchezze, di cui tutti gli altri dispongono a preferenza di te, né dalla tua persona così gentile, di cui un altro ha la guida e la cura. Tu, Liside, non governi nessuno, né fai nulla di ciò che desideri.

— Gli è, Socrate, ch'io non sono ancora in età, rispose.

— Eppure, dissi, figliuol di Democrate, temo che non sia codesta la ragione che lo impedisce, dacché ci sono altre cose, scommetto, che tuo padre e tua madre non ti vietano e per le quali non aspettano che tu giunga in età. Quando, per esempio, vogliono farsi leggere o scrivere qualcosa, sei tu, credo, il primo in casa, a cui ne danno l'incarico; non è vero?

— Sicuro, rispose.

— E in questo caso sei libero di scrivere al primo o al secondo posto quella lettera che ti piace, e così pure nel leggere. E allorché, credo, prendi in mano la lira, né tuo padre né tua madre ti vietano di tendere e d'allentare quella corda che vuoi, e pizzicarla o toccarla col plettro. O te lo vietano?

— No, davvero.

— E qual mai, dunque, Liside, è la ragione, per la quale in questi casi non t'impediscono, e in quelli, di cui si diceva poc'anzi, t'impediscono?

— Perché, credo, queste cose le so, e quelle no.

— Ecco, dissi, mio caro: non è dunque l'età che tuo padre aspetta per affidarti ogni cosa; ma il giorno in cui stimerà che tu sia più saggio di lui, quel giorno egli ti affiderà e se stesso e le cose proprie.

— Credo anch'io, rispose.

— Ammettiamolo, dissi. E poi? Il tuo vicino non la penserà sul conto tuo come la pensa tuo padre? Non credi tu che preferirebbe d'affidare a te il governo della propria casa, quando fosse convinto che te ne intendi più di lui, o vorrebbe amministrarla da sé?

— Preferirebbe, credo, d'affidarla a me.

— E ancora, gli Ateniesi credi tu che non vorrebbero affidare a te i propri interessi, quando s'avvedessero che tu hai senno sufficiente?

— Io sì.

— E per Zeus, dissi, che farebbe il gran re? Permetterebbe al suo primogenito, a cui tocca l'impero dell'Asia, piuttosto che a noi di metter nel brodo, mentre la carne è sul fuoco, tutto ciò che gli piace, se noi, presentatici a lui, gli dimostrassimo che siamo più abili di suo figlio nel modo di cucinare le pietanze?

— S'affiderebbe a noi, certo.

— E mentre non lascerebbe al figliuolo d'aggiungervi il minimo condimento, a noi ci permetterebbe di buttarvi dentro, se ci piacesse, anche un buon pugno di sale?

— E come no?

— E se il suo figliuolo soffrisse d'un mal d'occhi, ove non lo credesse un medico, gli permetterebbe di toccarsi gli occhi, o glielo impedirebbe?

— Glielo impedirebbe.

— E a noi invece, se avesse motivo di supporci esperti in medicina, quando anche volessimo aprirgli gli occhi e impiastrarglieli di cenere, non ce lo vieterebbe, credo, perché avrebbe fiducia nel nostro sapere.

— È vero.

— E così, anche per il resto, s'affiderebbe piuttosto a noi che a se medesimo o al figlio in tutte quelle cose in cui ci credesse più sapienti di loro due?

— Necessariamente, Socrate, mi rispose.

VI. Ed è proprio così, mio caro Liside: in quelle cose di cui siamo esperti, tutti si affideranno a noi, Elleni e barbari, uomini e donne, e faremo in esse quel che vorremo e, pensatamente, nessuno ci creerà ostacoli; ma e saremo noi stessi liberi e comanderemo agli altri, e queste cose saranno n o s t r e, perché sapremo cavarne profitto. Al contrario, nelle cose che ignoriamo nessuno ci lascerà fare quel che ci piace, ma tutti, per quanto possono, ce lo vieteranno; e non solo gli estranei, ma e il padre e la madre, e se c'è uno anche più intimo di costoro; e noi stessi dovremo in esse obbedire ad altri, ed esse ci saranno e s t r a n e e, perché non sapremo trarre alcun profitto da loro. Ne convieni?

— Ne convengo.

— Orbene, saremo noi amici a qualcuno, e ci sarà qualcuno che ci ami in quelle cose in cui siamo per caso inutili?

— No, di certo, rispose.

— E però né tuo padre vorrà bene a te né altri a un altro, in quanto qualcuno sia un essere inutile.

— È naturale, rispose.

— Se quindi, figliuol mio, diverrai saggio, tutti saranno tuoi amici e familiari — perché sarai utile e buono — se no, nessun altro ti sarà amico, né tuo padre, né tua madre, né i tuoi di casa. Ed è mai lecito, Liside, a qualcuno di

presumer di sé in quelle cose che ancora non sa?

— E con che diritto?, rispose.

— E però, se tu hai bisogno d'un maestro, vuol dire che ancora non sai.

— È vero.

— Né per conseguenza devi presumer di te, se ancora non sai.

— Per Zeus, Socrate, non devo, mi pare.

VII. Ed io, udita questa risposta, guardai verso Ippotale, e per poco non mi tradii, giacché ero quasi sul punto di dirgli: Ecco, Ippotale, come si deve discorrere con l'amato, rendendolo umile e modesto, non, come fai tu, gonfiandolo di fumo e d'orgoglio. Ma poiché lo vidi agitato e turbato dai nostri detti, mi rammentai pure che egli, anche standoci dappresso, non voleva lasciarsi scorgere a Liside. Mi ripresi dunque e mi contenni.

Frattanto rientrò Menesseno, e si rimise a sedere accanto a Liside, donde s'era levato. Al che Liside, con la sua semplicità fanciullesca e in tono confidenziale, a bassa voce, per non esser sentito da Menesseno, mi disse: Socrate, ripeti a Menesseno quel che hai detto a me.

Ed io: Questo, Liside, glielo puoi ben dire tu, che sei stato ad ascoltarmi attentamente.

— Senza dubbio, rispose.

— Però, soggiunsi, cerca di rammentartene bene per potergli poi ripeter tutto chiaramente. Ove per altro qualcosa ti sia sfuggita, ridomandamela alla prima occasione.

— Lo farò, siine certo, Socrate, molto volentieri. Ma tu digli a lui qualche altra cosa, perché oda anch'io, prima che giunga l'ora di tornare a casa.

— Ebbene, son pronto, risposi, dal momento che anche tu me l'ordini. Ma tu guarda di venirmi in aiuto, se Menesseno si metterà a confutarmi. Non sai ch'egli è un gran disputatore?

— Sì, per Zeus, e come! Ma anche per questo desidero che tu discorra con lui.

— Perché io divenga, dissi, oggetto di riso?

— Oh! no, per Zeus, rispose, ma perché tu lo metta a posto.

— E in che modo?, ripresi. Non è facile: quel giovanetto è un avversario temibile, un discepolo di Ctesippo. Ed ecco qui — non vedi? — Ctesippo in persona.

— Non dartene pensiero, Socrate; ma su via, discorri con lui.

— Discorrerò, sta bene, risposi.

VIII. Mentre così ragionavamo tra noi: Di che ghiotti discorsi, disse Ctesippo, vi regalate voi due soli, senza farne parte a noi?

— Ma certo, risposi, ve ne faremo parte. Il nostro Liside non intende talune cose dette da me; ma crede che Menesseno le intenda, e vuole che io ne lo interroghi.

— Sentiamo, disse Ctesippo; interrogalo.

— Ma sì che l'interrogherò, ripresi; e tu, Menesseno, rispondi alle mie domande. C'è un bene ch'io fin da bambino desidero di possedere, come qualcuno di noi desidera quest'oggetto e qualche altro quello. C'è infatti chi desidera di posseder cavalli, chi cani, chi ricchezze e chi onori. Io, per me, non mi riscaldo per cose simili; ma ardo invece dal desiderio di acquistarmi degli amici, e preferirei un buon amico a qualsiasi eccellente quaglia o gallo[9] e, per Zeus, a qualsiasi cavallo o cane — e credo, giuralcane!, ch'io anteporrei di gran lunga un amico anche alle ricchezze di Dario[10] — tanto sono desideroso d'amicizia. E però, vedendo voi due, te e Liside, sono profondamente commosso e vi stimo felici, giacché, pur così giovani come siete, avete saputo acquistarvi presto e facilmente un bene siffatto; e tu ti sei procurato così presto e saldamente in costui un amico, e costui uno in te. Io invece son tanto lontano da codesto bene, che non so nemmeno in che modo si diventi amico l'uno dell'altro, anzi in questa faccenda appunto desidero d'interrogare te, che devi esserne esperto.

IX. E dimmi, quando uno ama un altro, chi dei due diventa amico del-

l'altro: l'amante dell'amato o l'amato dell'amante? o è affatto indifferente?

— A me, rispose, mi pare affatto indifferente.

— Come hai detto? chiesi; tutti e due, dunque, diventano scambievolmente amici, sol che l'uno dei due ami l'altro?

— A me, sì, così pare.

— Ma come? e non è possibile che chi ama non sia riamato da colui che egli ama?

— È possibile, certo.

— E che? Non è inoltre possibile che un amante sia anche odiato? come talvolta par che capiti agli amanti da parte dei loro amati. Giacché, amando perdutamente, certuni credono di non esser riamati, certi altri d'essere addirittura odiati. O non ti par vero questo?

— Verissimo, disse.

— Dunque, ripresi, in un caso simile, l'uno ama, l'altro è amato?

— Sì.

— Orbene, quale di loro due è amico dell'altro? l'amante dell'amato, sia pure o riamato o anche odiato, o l'amato dell'amante? O, al contrario, in tal caso nessuno dei due è amico dell'altro, quando entrambi non s'amino a vicenda?

— Forse è per l'appunto così.

— Ora, dunque, ci pare che la cosa stia affatto diversamente da quel che ci pareva prima. Allora infatti ci pareva che, se l'uno dei due amasse, tutti e due fossero amici; ora invece che, se tutti e due non amino, nessuno dei due sia amico.

— Probabilmente, rispose.

— Non c'è quindi nulla che, non riamando, sia amico a chi lo ami.

— Mi pare di no.

— Né quindi sono amici dei cavalli coloro che i cavalli non riamano, né amici delle quaglie, e nemmeno, daccapo, amici dei cani, del vino, della ginnastica, della sapienza, se la sapienza non li ricambi d'amore. O ciascuno di costoro ama queste cose, che pure non sono amiche, e mentisce il poeta che disse:

Beato chi per amici s'abbia e fanciulli e [cavalli
e can da caccia e un ospite stranier [11].

— A me non pare, mi rispose, ch'egli mentisca.

— Ma ti pare che egli dica il vero?

— Certo.

— L'amato dunque, Menesseno, è, sembra, amico all'amante, sia che esso lo ami, sia che l'odii anche, come, per esempio, i bambini di tenera età, che o non amano ancora, o perfino odiano, quando sieno castigati dalla madre o dal padre, e che tuttavia, anche se in quel momento odiino, sono più d'ogni cosa al mondo carissimi ai loro genitori.

— Codesta è anche la mia opinione.

— E però, stando a questo discorso, non l'amante è amico, ma l'amato.

— Mi pare.

— E quindi anche nemico è l'odiato non chi odia.

— D'accordo.

— Sicché molti sono amati dai nemici e odiati dagli amici, e sono amici ai nemici, e nemici agli amici, se amico è l'amato e non l'amante. Eppure, caro mio, è davvero assurdo, anzi, credo, addirittura impossibile, esser nemico all'amico e amico al nemico.

— Mi pare che tu abbia ragione, Socrate.

— Or dunque, se questo è impossibile, quello che ama sarà amico di quello che è amato.

— Pare.

— E per conseguenza quello che odia sarà a sua volta nemico di quello che è odiato.

— Necessariamente.

— Ed eccoci dunque sforzati a conchiudere proprio come dianzi: che spesso si può essere amico del non amico, spesso anche del nemico, quando si ami o quel che non riama, o anche quello che odia; e molte volte esser nemico del non nemico o anche dell'amico, quando uno odii quel che non l'odia, o anche odii quello che l'ama.

— È probabile, rispose.

— E allora che faremo, dissi, se non saranno amici né quelli che amano, né quelli che sono amati, né quelli che

amano e sono amati ad un tempo? Diremo che altri fuori di questi possano diventare amici tra loro?

— Per Zeus, Socrate, disse, io non so cosa rispondere.

— Ma che forse, ripresi, Menesseno, non si sia punto avviata la ricerca come si sarebbe dovuto?

— È quel che pensavo, Socrate, disse Liside; e nel dir questo arrossì. Giacché mi parve che egli si fosse lasciata sfuggire involontariamente questa osservazione per essere stato attentissimo alle nostre parole. E si vedeva anche dal modo con cui aveva seguìto il discorso.

X. Io, dunque, e perché volevo dare un po' di tregua a Menesseno, e perché mi compiacevo dell'amore d'apprendere che Liside mostrava, volgendomi a lui, gli dissi: Credo, Liside, che tu abbia ragione nell'osservare che, se avessimo esaminato la cosa come si conveniva, non ci saremmo sperduti a questo modo. Ebbene, non procediamo più per questa via — ché la nostra indagine mi si presenta come una via difficile — ma riprendiamo, e sarà forse meglio, quella per la quale ci eravamo incamminati, seguendo le tracce dei poeti. Questi infatti sono come padri della sapienza e guide per noi. Ed essi, in verità non dicono male, allorché ci manifestano le loro idee sull'amicizia. Essi affermano che la divinità stessa fa gli amici, avvicinando l'uno all'altro. E dicono, se non erro, suppergiù così:

Sempre il simile un dio verso il suo simil
[conduce [12],

e fa che si conoscano. O non ti sei mai imbattuto in questo verso?

— Io sì.

— E così devi esserti imbattuto negli scritti di uomini dottissimi, i quali dicono appunto la stessa cosa: che necessariamente il simile è sempre amico al simile? E costoro son quelli che ragionano e scrivono della natura e dell'universo [13].

— È vero, disse.

— Ma dunque, dimandai, ti pare che dicano bene?

— Forse, rispose.

— Forse, ripresi, per metà, fors'anche interamente; ma noi non ci vediamo chiaro. Giacché a noi sembra che il malvagio rispetto al malvagio, quanto più gli si avvicini ed entri in contatto con lui, tanto più gli diventi nemico, perché fa del male; e tra chi fa del male e chi lo soffre, l'amicizia è impossibile. Non è così?

— Certo, rispose.

— Perciò, ripresi, la m e t à del detto non sarebbe vera, se è esatto che i malvagi sono simili tra loro.

— Hai ragione.

— Senonché quei sapienti mi han l'aria di voler dire che i buoni, sì, son simili tra loro ed amici, laddove i malvagi — ed è questa anche l'opinione comune — non sono mai simili e identici a se medesimi, ma incostanti e mutevoli. E ciò che rispetto a se medesimo è dissimile e diverso, ben difficilmente può esser simile o amico a qualche altra cosa. O non ti sembra a te pure che sia così?

— A me, sì.

— A questo dunque, caro mio, accennano, se non erro, quelli che dicon che il simile è amico al simile: che, cioè, il solo buono è amico al solo buono, mentre il cattivo non contrae mai una vera amicizia né col buono né col cattivo. Ti pare?

Egli assentì.

— Sappiamo dunque finalmente chi sono gli amici: stando al nostro discorso, amici sono i buoni.

— Mi par giusto, rispose.

XI. Ed anche a me, dissi. Tuttavia mi resta ancora qualche scrupolo. Su dunque, coraggio! te ne prego. Vediamo un po' che cosa non mi lascia tranquillo. Il simile è amico al simile in quanto simile; e come tale, è utile a chi è tale? O, in altre parole, quale utile o qual danno tutto ciò che è simile può recare a tutto ciò che gli è simile, che esso non possa recare anche a se stesso? o che cosa soffrire che esso non possa soffrire anche da se stesso? Ed esseri siffatti come potrebbero esser legati d'af-

fetto, vicendevole, se non posson darsi a vicenda alcun aiuto? È mai possibile?

— No.

— E quel che non è legato d'affetto, come può essere amico?

— In nessun modo.

— Ma così, il simile non è amico al simile. E allora il buono sarà forse amico al buono, in quanto buono, non in quanto simile?

— Probabilmente.

— E che? Il buono, in quanto buono, perciò appunto non basterà forse a se stesso?

— Sì.

— E chi basta a se stesso, in quanto basta a se stesso, non ha bisogno di nulla.

— Senza dubbio.

— E chi non ha bisogno di nulla non sentirà neppure affetto per nulla.

— Certo.

— E chi non sente affetto per nulla, non amerà nemmeno.

— No, davvero.

— E chi non ama non è, credo, amico.

— Non mi sembra.

— Or come mai dunque, i buoni potranno, secondo noi, essere amici ai buoni, dal momento che essi né si desiderano a vicenda, quando sieno lontani — perché già, anche separati, bastano a se stessi — né a vicenda si giovano, quando sieno vicini? Degli esseri cosiffatti che via c'è perché facciano gran conto gli uni degli altri?

— Nessuna.

— E amici almeno non potrebbero essere senza far gran conto gli uni degli altri.

— È vero.

XII. Guarda un po', Liside, in che scoglio siamo andati ad urtare. Che quel principio non sia interamente falso?

— E come?, disse.

— Io udii una volta qualcuno dire — e mi viene in mente ora — che il simile al simile e i buoni ai buoni sieno inimicissimi; e, per l'appunto, adduceva a testimone anche Esiodo, il quale infatti dice:

È il vasaio al vasaio e il cantore al cantore [nemico,
e il pezzente al pezzente [14],

e così in tutto asseriva che necessariamente le cose più simili tra loro son piene d'invidia, di contese e d'inimicizia; e le più dissimili, d'amicizia. Perché il povero è per necessità amico al ricco e il debole al forte da cui spera aiuto, e l'ammalato al medico, e così chi non sa tien di conto chi sa, e lo ama. E poi insisteva su questo concetto in forma anche più solenne, dicendo che perciò, ben lungi dall'essere il simile amico al simile, si verifica proprio il contrario; ché anzi l'assolutamente contrario è soprattutto amico all'assolutamente contrario; giacché è questo contrario appunto che ciascun di loro desidera, e non il simile. Infatti il secco desidera l'umido, il freddo il caldo, l'amaro il dolce, l'acuto l'ottuso, il vuoto il pieno e il pieno viceversa il vuoto, e così le altre cose analogamente; perché il contrario è nutrimento al contrario, laddove il simile non si giova punto del simile [15]. E certo, amico mio, questo concetto egli lo esponeva con un garbo non comune, perché parlava egregiamente. Ma a voi, chiesi, come vi pare ch'egli dicesse?

— Bene, rispose Menesseno, almeno a giudicare così ad orecchio.

— Possiamo dunque affermare che soprattutto il contrario è amico al contrario?

— Certamente.

— E sia; ma, dissi, non è strano, Menesseno? Subito, con aria di trionfo, ci salteranno addosso questi dottoroni, questi snidatori di contradizioni, e ci chiederanno se l'inimicizia non è qualcosa di affatto contrario all'amicizia? E a costoro che risponderemo? Non sarà necessario confessare che dicono il vero?

— Senza dubbio.

— Orbene, essi ci chiederanno, il nemico è amico all'amico o l'amico al nemico?

— Né l'una cosa né l'altra, rispose.

— Ma la giustizia all'ingiustizia, o

la temperanza all'intemperanza, o il bene al male?

— Non mi pare.

— Eppure, dissi, se appunto per la sua qualità di contrario qualche cosa è amica a qualche altra, è necessario che anche queste cose sieno amiche.

— Non c'è dubbio.

— E così, concludendo, né il simile sarà amico al simile, né il contrario al contrario.

— Pare di no.

XIII. Andiamo innanzi; esaminiamo anche questo: se per caso non ci sfugga che l'amico non sia in realtà nessuna delle cose predette, ma che ciò che non è né buono né cattivo diventi, caso mai, amico del buono.

— Che vuoi dire, mi chiese?

— Ma, per Zeus, risposi, non lo so. Quel che so è che mi gira la testa per la difficoltà dell'indagine. E chi sa che non si debba dire, col vecchio adagio, che amico è il bello. Questo certo ci si presenta come qualche cosa di tenero, di liscio, di oleoso, e perciò forse facilmente sguscia e ci sfugge, appunto perché tale. Io dico dunque che il bene è bello. E tu non lo credi?

— Io sì.

— E così, tirando a indovinare, dico che del bello e del buono è amico ciò che non è né buono né cattivo. E su che si fondi questa mia divinazione, sta' a sentire. Pare a me che ci sieno come tre generi di cose: il buono, il cattivo e ciò che non è né buono né cattivo. E a te?

— Anche a me, rispose.

— E che né il buono è amico al buono, né il cattivo al cattivo, né il buono al cattivo, come non ci consente d'ammettere nemmeno il nostro discorso precedente. Se, dunque, c'è qualcosa che sia amica a qualche altra, non rimane se non ciò che non è né buono né cattivo, che possa essere amico o del buono o di ciò che somiglia a questo, giacché al cattivo nulla potrebbe essere amico.

— È vero.

— Ma che neppure il simile sia amico al simile, s'è visto poc'anzi. O no?

— Sicuro.

— E per conseguenza a ciò che non è né buono né cattivo non sarà amico ciò che, com'esso, non è né buono né cattivo.

— Non pare.

— Al solo buono dunque può divenire amico ciò solo che non è né buono né cattivo.

— È necessario, mi pare.

XIV. E così, dissi, ragazzi miei, ciò che stiamo dicendo sarà una guida sicura per noi? Se, per esempio, vogliamo riflettere a un corpo sano, questo non ha bisogno né di cure mediche né d'aiuto. Basta infatti a se stesso, sicché nessun uomo sano, per la sua buona salute, è amico al medico. O no?

— Nessuno.

— Ma l'ammalato sì, per la sua malattia.

— E come no?

— E la malattia certo è un male, la medicina al contrario qualche cosa di giovevole e di buono.

— Sì.

— E il corpo, come corpo, non è né buono né cattivo.

— Così è.

— Eppure il corpo per la malattia è costretto a ricorrere alla medicina e ad amarla.

— Mi pare.

— Ciò, dunque, che non è né cattivo né buono diventa amico del bene per la presenza d'un male.

— Così sembra.

— Ma, evidentemente, prima che esso stesso divenga cattivo per effetto del male che ha in sé; giacché, credo, divenuto cattivo, non potrebbe più desiderare il bene ed essergli amico, perché, s'è detto, il male non è amico al bene.

— È difatti impossibile.

— E ora riflettete a ciò che dico. Io dico che certe cose sono esse stesse tali qual è ciò che si trova in esse, certe altre no. Così, per esempio, se uno vuole dipingere un oggetto con un certo colore, il colore sovrapposto si trova nell'oggetto dipinto.

— Senza dubbio.

— Ma sarà forse anche l'oggetto di-

pinto, quanto al colore, tale quale è il colore che vi fu sovrapposto?

— Non capisco, rispose.

— In altre parole, dissi, se qualcuno tingesse di biacca i tuoi capelli biondi, sarebbero allora bianchi o parrebbero tali?

— Parrebbero, disse.

— E tuttavia nei tuoi capelli si troverebbe il color bianco?

— Sì.

— Ma ad onta di ciò non sarebbero ancora bianchi; e pur tinti di bianco, non sono né bianchi né neri.

— È vero.

— Invece, caro, quando la vecchiezza li tingerà di bianco, allora essi diventeranno, come il colore che è in essi, bianchi per la presenza del bianco.

— E come no?

— Insomma, ti domando ora appunto questo: se quello in cui qualche cosa si trovi, sarà tale quale è ciò che vi si trova; o se, quando vi si trovi in un certo modo, sarà tale, quando no, no?

— Così piuttosto.

— E però quel che non è né cattivo né buono, sebbene talvolta vi si trovi il male, non è ancora cattivo; ma c'è dei casi in cui è già divenuto tale.

— Appunto.

— Allorché dunque, nonostante la presenza del male, esso non sia ancora cattivo, questa presenza appunto gli fa desiderare il bene. Invece la presenza del male, ove lo renda cattivo, lo priva ad un tempo e del desiderio e dell'amore del bene, perché non è più né cattivo né buono, ma è cattivo; e quel che è cattivo non è, s'è visto, amico a quel che è buono.

— No davvero.

— E perciò possiamo dire che quei che già sono sapienti, sieno costoro dei o uomini, non sono amici della sapienza; né, d'altro lato, sono amici della sapienza quelli che sono così pervasi d'ignoranza da esser malvagi, dacché nessun malvagio e ignorante ama la sapienza. E non rimangono, se non quelli che hanno in sé questo male, l'ignoranza; ma non sono ancora divenuti per effetto di essa completamente ignoranti ed incapaci d'apprendere, ma riconoscono tuttora di non sapere ciò che non sanno. Sicché appunto sono amici della sapienza, sono f i l o s o f i, quelli che non sono ancora né buoni né cattivi; ma quanti sono cattivi non filosofeggiano, e neppure i buoni, giacché nei nostri ragionamenti di poco fa s'è visto che né il contrario è amico del contrario, né il simile del simile. O non ve ne rammentate?

— Altro che!, risposero.

— Ed ora, dissi, Liside e Menesseno, abbiamo dunque trovato nel miglior modo possibile ciò che è amico e ciò che non è. E diciamo che, sia riguardo all'anima, sia riguardo al corpo, sia riguardo ad ogni altra cosa, ciò che non è né cattivo né buono è per la presenza del male amico del bene.

Tutti e due risposero affermativamente, e consentirono che così fosse.

XV. E in verità io stesso ero molto lieto, come un cacciatore, d'avere in pugno la preda che cacciavo. Ma dopo, non so come, mi sorse in mente un sospetto stranissimo: che non fosse vero quello di cui s'era convenuto; e subito, contrariato, dissi: Ohimè, Liside e Menesseno, il nostro tesoro forse non è esistito che in sogno!

— O perché mai?, chiese Menesseno.

— Temo, dissi, che come talvolta ci s'incontra in certi ciarlatani, così ci siamo imbattuti in discorsi non dissimili a proposito dell'amicizia.

— E come?, chiese.

— Esaminiamo la cosa, dissi, così: chi è amico è amico ad alcunché, o no?

— Necessariamente, rispose.

— E in vista di nulla e per nulla, o in vista di qualche cosa e per qualche cosa?

— In vista di qualche cosa e per qualche cosa.

— E questa qualche cosa, in vista di cui l'amico è amico all'amico, è amica? o non è né amica né nemica?

— Non riesco, rispose, a seguirti.

— Ed è naturale, dissi; ma per quest'altra via forse mi seguirai, ed io stesso, penso, mi renderò meglio conto di ciò che dico. L'ammalato, dicevamo

dianzi, è amico del medico; non è così?

— Certo.

— Dunque a cagione della malattia e in vista della buona salute è amico del medico?

— Sì.

— E la malattia è, credo, un male?

— E come no?

— E la buona salute?, dissi; è un bene o un male? O non è né l'uno né l'altro?

— Un bene, rispose.

— E dicevamo, se non erro, che il corpo, il quale non è né buono né cattivo, a cagione della malattia, cioè del male, è amico della medicina, e la medicina è un bene. In vista, quindi, della buona salute, la medicina si guadagna l'amicizia, e la buona salute è un bene. Non è vero?

— Sì.

— E la buona salute è amica o no?

— Amica.

— E la malattia nemica.

— Certamente.

— Cosicché ciò che non è né cattivo né buono, a cagione di qualcosa di cattivo e di nemico, è amico del buono in vista di qualcosa di buono e di amico.

— Pare.

— Sicché in vista di qualcosa d'amico, l'amico è amico <dell'amico> a cagione di qualcosa di nemico.

— Parrebbe.

XVI. Ammettiamolo, dissi. E poiché siamo giunti a questa conclusione, figlioli miei, stiamo bene attenti per non cascare in errore. Che l'amico ci risulti divenuto amico dell'amico, e che il simile diventi amico del simile — cosa che abbiamo detta impossibile — non voglio rilevare. Esaminiamo invece quest'altro punto, perché non ci tragga in fallo ciò che stiamo dicendo. La medicina, s'è detto, è amica in vista della buona salute.

— Sì.

— Dunque anche la buona salute è amica?

— Certo.

— E se è amica, è amica in vista di qualche cosa.

— Sì.

— Ed in vista di qualche cosa d'amico, se vorremo esser conseguenti alle premesse.

— Nessun dubbio.

— Sicché anche questa cosa sarà a sua volta amica in vista di qualcosa d'amico?

— Sì.

— Non dovremo noi dunque necessariamente o rinunziare a procedere per questa via o pervenire a un principio che non ci porti ancora a qualche altra cosa amica, ma giunga a un primo amico, <all'amico per eccellenza>, in vista del quale diciamo amiche anche tutte le altre cose?

— Necessariamente.

— E quel che dico è questo: che è da vedere se tutte le altre cose, che in vista di quello abbiamo dette amiche, non c'ingannino per essere quasi immagini di esso, e che amico sia soltanto quel primo che è veramente amico. Consideriamo dunque la cosa a questo modo: quando uno faccia gran conto di qualche cosa — come, poniamo, un padre suol preferire il figlio ad ogni altro bene — un uomo siffatto, appunto perché pone il figlio al disopra di tutto, non potrebb'egli far gran conto anche di qualche altra cosa? Se, per esempio, venisse a sapere che il figlio ha bevuto la cicuta, non farebbe forse gran conto del vino, ove credesse che questo può salvargli il figliuolo?

— Senza dubbio, rispose.

— E quindi anche del recipiente in cui fosse il vino?

— Certo.

— Ma non per questo egli farà d'una tazza d'argilla o di poche dita di vino maggior conto che del proprio figliuolo? O sta invece così: che tutta questa sua premura non è spesa per codesti oggetti impiegati in vista di qualche cosa, ma per quella cosa in vista della quale tutti codesti oggetti sono impiegati. Spesso, è vero, noi diciamo di far gran conto dell'oro e dell'argento; tuttavia questa espressione non va forse presa alla lettera; ma quello di cui facciamo gran conto è ciò, checché esso sia, in vista

del quale si cerca d'avere così l'oro come qualunque altra cosa si cerchi d'avere. Non è forse questo ciò che vogliam dire?

— Certo.

— Dunque, anche per ciò che è amico non regge forse lo stesso discorso? Perché tutte quelle cose che chiamiamo amiche in vista di qualche altra cosa amica, le chiamiamo così, sembra, per modo di dire. Ma realmente amico rischia d'esser quello soltanto, a cui metton capo tutte queste cosiddette amicizie.

— Così pare, rispose.

— Sicché ciò che è realmente amico non è amico in vista di qualche altra cosa amica?

— È vero.

XVII. Questo punto, oramai, è fuori contestazione: ciò che amiamo non l'amiamo in vista di qualche altra cosa che amiamo. Il bene però lo amiamo?

— Secondo me, sì.

— Ma il bene si ama forse a cagione del male? ed è poi vero, che se delle tre cose, che poc'anzi enumeravamo: il bene, il male, e ciò che non è né bene né male, non ne rimanessero che due, e il male ci si levasse di tra' piedi e non s'attaccasse a nulla, né al corpo, né all'anima, né a qualsiasi altra cosa che abbiamo riconosciuta non essere in sé e per sé né cattiva né buona; diremmo allora che il bene non avrebbe alcuna utilità per noi, ma diventerebbe inutile? Perché, ove nulla più ci recasse danno, non avremmo punto bisogno d'aiuto; e così allora sarebbe evidente che a cagion del male avevamo caro ed amavamo il bene, in quanto il bene è un rimedio contro il male, e il male è malattia; e dove non c'è malattia, non c'è punto bisogno di rimedio [16]. Orbene, è esso tale di sua natura il bene e s'ama per cagion del male da noi che siamo qualcosa di mezzo tra il male e il bene, ma non ha per se stesso nessun'utilità?

— Mi pare, rispose, che sia così.

— E però quel certo che amico, a cui metton capo tutte le altre cose che dicevamo amiche in vista di qualcos'altro d'amico, non somiglia punto a queste [17]. Giacché queste in vista di qualche cosa amica sono state chiamate amiche, laddove ciò che è realmente amico è, pare, di natura affatto contraria, perché esso ci è parso amico in vista di alcunché di nemico, e se questo nemico venisse a mancare, esso forse cesserebbe d'esserci amico.

— Così mi pare, da ciò almeno che stiamo dicendo.

— E che? ripresi, per amor degli dei, ove sparisca il male, non ci sarà più né fame, né sete, né altri bisogni dello stesso genere? O ci sarà, sì, la fame, finché ci sieno e uomini e altri animali, ma non sarà dannosa? E ci saranno e la sete e gli altri appetiti ma non saranno cattivi, dal momento che il male sarà scomparso? O è ridicolo il chiedere ciò che allora sarà o non sarà? Chi può infatti saperlo? Questo intanto sappiamo: che ora la fame può esser dannosa, ma può anche giovare. O no?

— Certo.

— Parimenti chi ha sete e chi prova qualche altro desiderio simile, talvolta da questo desiderio ha vantaggio, tal altra danno, tal altra infine né vantaggio né danno?

— Indiscutibilmente.

— E però, ove abbiano a cessare i mali, quelle cose che per avventura non siano mali, perché mai dovrebbero cessare insieme coi mali?

— Non c'è ragione, difatti.

— Sopravviveranno perciò i desidèri che non sono né buoni né cattivi, anche se scompaiono i mali.

— È chiaro.

— E può mai avvenire che chi desidera ed ama non prediliga quello che desidera ed ama?

— Io non lo credo.

— C'è dunque, come pare, anche se cessino i mali, alcune cose amiche?

— Sì.

— Ma se il male fosse causa dell'esserci qualcosa amica, cessato il male non potrebb'esserci qualche cosa amica di un'altra, perché, cessata la causa, non

sarebbe possibile che sopravanzasse quello di cui essa era causa.

— Dici benissimo.

— Noi dunque avevamo ammesso che l'amico ama qualche cosa e per qualche cagione, e credevamo, allora almeno, che a cagion del male, ciò che non è né buono né cattivo amasse il bene?

— È vero.

— Ma ora, se non erro, ci pare un'altra la causa dell'amare e dell'essere amato.

— Parrebbe.

— È dunque in realtà, come ora si diceva, il desiderio causa dell'amicizia, e quel che desidera, amico a ciò che esso desidera e nel momento in cui lo desidera; e la nostra precedente definizione dell'amicizia non era che una chiacchiera vana, quasi un lungo favoleggiamento poetico?

— Può darsi, rispose.

— Per altro, quel che desidera desidera, credo, ciò di cui manca. Non è vero?

— Sì.

— E ciò che è manchevole ama ciò che gli manca?

— Mi pare.

— E divien manchevole di ciò che gli è tolto.

— E come no?

— A qualcosa dunque che ci conviene, che ci è propria, si riferiscono, se non erriamo, e l'amore e l'amicizia e il desiderio, a quanto sembra, Menesseno e Liside.

Ne convennero.

— Voi, per conseguenza, se siete amici l'uno dell'altro, siete per natura qualcosa di proprio l'uno rispetto all'altro?

— Appunto, risposero.

— E se qualcuno, dissi, ragazzi miei, desidera o ama un altro, non potrebbe desiderarlo o amarlo o averlo caro, se non sentisse di appartenergli in certo modo o per l'animo o per qualche dote dell'animo o per i costumi o per l'aspetto.

— Certo, rispose Menesseno. Ma Liside tacque.

— E sia, ripresi. Orbene, noi riconosciamo che una certa parentela di natura produce necessariamente l'amicizia.

— Credo, disse.

— E però è necessario che l'amante vero e non finto sia riamato dal suo diletto.

Liside e Menesseno assentirono appena col capo, ma Ippotale per la gioia si fece di mille colori.

XVIII. Ed io, volendo penetrare più a fondo in questa indagine, dissi: Se il conveniente, se il proprio, differisce dal simile, avremmo detto, credo, miei cari, qualche cosa di conclusivo sulla natura dell'amicizia. Ma se per caso il simile e il proprio sono l'identica cosa, non sarà facile buttar giù l'affermazione precedente: che, cioè, il simile al simile, appunto perché simile, è inutile; e d'altro lato ammettere che si possa amare l'inutile, è assurdo. Volete dunque, continuai, poiché ci siam quasi ubbriacati con questo discorso, concedere e affermare che il proprio è diverso dal simile?

— Sicuro.

— E così direm noi pure che il bene è proprio ad ogni cosa, mentre il male è alieno? Ovvero che il male è proprio al male, il bene al bene, e ciò che non è né bene né male, a ciò che non è né bene né male?

Tutti e due risposero che, secondo loro, ciascuna di queste cose era propria a ciascuna di esse.

— Ed eccoci qui, figlioli miei, ricaduti daccapo in quelle conclusioni intorno all'amicizia che avevamo rigettate dapprima. Infatti l'ingiusto all'ingiusto e il malvagio al malvagio non sarebbe meno amico del buono al buono.

— Pare, dissero.

— E che? Dire che il bene e il proprio sono la stessa cosa, non equivale a dire che soltanto il buono sarà amico al buono?

— Senza dubbio.

— Eppure anche in ciò credevamo d'esserci convinti da noi stessi d'errore. O non ve ne rammentate?

— Ce ne rammentiamo di certo.

— E allora che ci guadagneremo nel

seguitare a discorrere? Evidentemente nulla. Permettetemi dunque, come fanno i maestri della parola nei tribunali, di riepilogare le cose dette. Giacché, se né gli amati, né gli amanti, né i simili, né i dissimili, né i buoni, né i propri, né tutte le altre cose passate a rassegna — ché io per me non me ne rammento più, tante sono state!... insomma, se nessuna di queste cose è amica, io per conto mio non so davvero che dire.

Con queste parole avevo in mente di stuzzicare qualcuno dei più anziani. Ma ecco che, come dei geni malefici, s'avanzano i due pedagoghi, quello di Menesseno e quello di Liside, insieme coi fratelli di costoro, e li chiamano e impongono loro di tornare a casa, essendo già tardi. Da principio noi e quelli che ci erano intorno tentammo di mandarli via; ma poiché non si curavano punto di noi, e nel loro greco da barbari insolentivano e non smettevano dal chiamarli, e per avere alzato il gomito in occasione delle Ermee, non ci parevano persone con cui si potesse ragionare; finimmo per dargliela vinta, e rinunziammo alla conversazione. Con tutto ciò, mentre i due ragazzi s'allontanavano: Ed ora, diss'io, o Liside e Menesseno, abbiamo fatto proprio una bella figura, io, un vecchio, e voi! Giacché questi qui presenti andando via diranno che, mentre noi ci si credeva amici gli uni degli altri — e tra voi metto me pure — non siamo stati finora capaci di scoprire che cosa è l'amico.

EUTIDEMO

ARGOMENTO

Critone, incontrandosi con Socrate, gli domanda chi mai fosse quello con cui il giorno innanzi lo aveva visto discorrere nel Liceo. Socrate gli risponde che non aveva discorso con una sola persona, ma con due; che questi due erano fratelli, si chiamavano Eutidemo e Dionisodoro, entrambi sofisti, abilissimi in ogni genere di lotta, così del corpo come della mente, e capaci di comunicare agli altri quella meravigliosa dottrina, di cui erano maestri insuperabili, tanto che egli medesimo si proponeva altrettanto. Critone non è alieno dal seguirne il consiglio; ma prima di risolversi desidera d'essere informato de' discorsi tenuti da loro; e Socrate si dispone a narrargli tutto per filo e per segno (I).

Comincia dunque dal descrivergli minutamente la scena e dal raccontargli i precedenti della discussione. E dice come, avendo sentito dai due sofisti che oramai, rinunziando alle loro precedenti occupazioni, s'erano dedicati allo studio e all'insegnamento della virtù, e si sentivano in grado di comunicarla agli altri, anche a quelli che non fossero persuasi che la virtù si potesse insegnare; li avesse pregati di darne un pubblico saggio, esortando allo studio della sapienza e all'amore della virtù un giovanetto lì presente, Clinia d'Assioco, alla cui educazione molto s'interessavano tutti, parenti ed amici (II-IV).

I due sofisti sono lieti di consentire; ed Eutidemo per il primo domanda a Clinia se quelli che apprendono sono i sapienti o gl'ignoranti (1°). Clinia risponde: I sapienti; ma Eutidemo gli prova che sono gl'ignoranti. Senonché, prima ancora che il giovanetto abbia modo di riaversi dalla sorpresa, Dionisodoro, sottentrando, lo convince d'errore dimostrandogli che non gl'ignoranti, ma i sapienti son invece quelli che apprendono. — Un applauso degli astanti corona queste conclusioni; ed Eutidemo, ringalluzzito, ripresenta la stessa domanda sott'altra forma. Chi apprende — egli chiede — apprende ciò che sa, o ciò che non sa? (2°). Clinia questa volta risponde: Ciò che non sa; ma Eutidemo gli dimostra che si apprende ciò che si sa, mentre subito dopo Dionisodoro, facendogli notare che apprendere è acquistare, non possedere, una cognizione, conclude che chi apprende, apprende ciò che non sa (V-VI).

Qui Socrate, intervenendo, esorta Clinia a non sgomentarsi; e dopo d'avergli chiarito donde derivi l'ambiguità delle domande propostegli e la possibilità di rispondervi in due modi contrari, lo assicura che fino a quel momento i due sofisti hanno voluto un pò divertirsi alle sue spalle, ma in seguito non mancheranno di parlare sul serio. Quindi, rivolgendosi a' due fratelli, li richiama alla loro promessa; e per mostrare come intenda l'esortazione alla virtù, inizia a sua volta con Clinia una conversazione intesa a provare che, se tutti gli uomini aspirano alla felicità, se per conseguirla non basta possedere quanti più beni si può, ma occorre sapersene servire, ciò autorizza a concludere che il solo vero

bene è per l'uomo la sapienza, giacché questa è la sola fonte di riuscita in ogni cosa, e il solo mezzo che ci permetta di valerci utilmente de' beni che potremmo possedere. A questo modo Socrate vorrebbe che i due sofisti riprendessero o continuassero il discorso; e poiché Clinia ammette che la sapienza si possa insegnare, Socrate invita que' due a dichiarare se per conseguire la sapienza e la felicità è necessario possedere tutte le scienze, o basta una sola e, in tal caso, quale sia (VII-X).

Però l'esempio non giova. Dionisodoro, che questa volta è il primo a raccogliere l'esortazione di Socrate, dice: Voi volete che Clinia divenga sapiente, cessando, com'è naturale, d'essere ignorante? Ma in questo caso, poiché chi vuole che altri divenga quello che non è, vuole insieme che cessi d'essere quello che è (3°), voi, in altri termini, desiderate la morte di Clinia. Bell'affetto che avete per lui! — a quest'infelice uscita del sofista, Ctesippo, il giovane amante di Clinia, protesta vivacemente, affermando che Dionisodoro ha detto il falso; ma Eutidemo gl'insegna che dire il falso non è possibile (4°), perché chi dice alcunché, delle cose che sono non dice altra se non quella che dice; dunque dice qualcosa che è, e quindi la verità. E all'obiezione di Ctesippo che in quel caso Dionisodoro aveva detto cosa che non è, lo stesso Eutidemo gli spiega che non si può dire quello che non è (5°), perché ciò che non è esclude qualsiasi attività, compresa quella del dire. Ma Ctesippo osserva che, se anche il sofista ha detto cosa che è, non l'ha detta com'è; e ciò dà occasione a Dionisodoro di metter fuori un nuovo sofisma: che non si possono dire le cose come sono (6°), perché, se così fosse, si dovrebbero dir bene le cose buone, male le cattive, caldamente le calde, freddamente le fredde, ecc. Del quale sofisma Ctesippo si prevale per rispondere in tono che suona offensivo a Dionisodoro; sicché Socrate, il quale s'accorge che il dialogo sta per degenerare in diverbio, entra di mezzo a metter pace tra' due, e induce Ctesippo a dichiarare che non ha inteso d'offendere Dionisodoro, bensì solo di contradirlo in quello in cui gli pareva non avesse parlato come avrebbe dovuto. Ma Dionisodoro subito gli replica che non è possibile contradire (7°), perché sia che due parlino della cosa, sia che nessuno dei due ne parli, sia che l'uno ne parli e l'altro no, in nessuno di questi casi ha luogo la contradizione. — Ctesippo non risponde; ma Socrate non lascia cadere il sofisma senza osservare che questa massima del non potersi contradire è tutt'uno con l'altra risalente a Protagora, che non si può dire il falso. Ora, se non si può dire, il falso non si può neanche pensare, né quindi esservi opinione falsa o ignoranza, che è appunto errare nel giudizio di qualche cosa, pensarne altrimenti da quello che è. E se non può esserci ignoranza, non possono esserci neanche maestri; e se è così, i sofisti che cosa pretendono d'insegnare? Dionisodoro tenta di sfuggire a questa obiezione insistendo perché Socrate risponda alle ragioni con cui presume d'aver dimostrato che non si possa contradire; ma, se opporre ragioni a ragioni equivale a contradire, e contradire, secondo il sofista, è impossibile, che senso — chiede Socrate — possono avere le parole di lui? Ma il sofista, anche questa volta, sfugge alla domanda di Socrate; e con un nuovo sofisma gl'insegna che le parole, essendo inanimate, non possono aver senso (8°). Al che Socrate gli fa notare che, sia o no, corretta la sua frase, il sofista non potrà confutarlo. Non potrà nel primo caso, perché non ha errato; non potrà nel secondo, perché Dionisodoro stesso nega la possibilità dell'errore. L'evidente sconfitta del sofista provoca un nuovo vivace intervento di Ctesippo, e questo a sua volta un nuovo intervento di Socrate, il quale cerca di persuadere il suo giovane amico ad aver pazienza ed attendere che i due fratelli si decidano a mantenere la promessa e l'impegno assunto; e per indurveli ripiglia la sua conversazione con Clinia (XI-XVI).

E la ripiglia dal punto in cui l'avevano lasciata. S'era concluso che bisognasse soprattutto adoperarsi a conseguire la sapienza, che è il massimo, anzi l'unico bene. Ora, poiché sapienza è acquisto di scienza, e d'una scienza che ci riesca utile, l'indagine è innanzi tutto rivolta a determinare quale debba essere la natura di questa scienza; e si trova che questa dev'esser tale, che insieme faccia il proprio oggetto e ne insegni il retto uso. Escluse tutte le altre, Socrate propone l'ipotesi che possa essere la scienza del generale d'esercito; ma Clinia gli fa osservare che neppur questa adempie le condizioni volute. Quest'acuta obiezione del giovanetto suscita l'ammirazione di Critone, il quale, con l'intervenire direttamente nel discorso, fa sì che Socrate, tralasciando di riferire tutto il seguito del dialogo avuto con Clinia, ne riferisca al suo vecchio amico il risultato che è questo: che la scienza, cercata da loro, non potesse essere se non l'arte civile o regia. E parve loro difatti che questa e creasse il proprio oggetto e ne insegnasse l'uso. Ma qual è poi quest'oggetto e quale l'uso che la scienza ne insegna? Siccome l'uomo non vuole se non esser felice, e la felicità è data dal bene, e il bene è la scienza, senza cui nessun bene è bene, occorre che l'oggetto della scienza o arte regia sia la scienza stessa; ma scienza di che? Non certo di procurare ai cittadini ricchezza, libertà, concordia e altre simili cose, che non sono beni, se non a patto che uno sappia servirsene. Si dirà allora che possa esser la scienza di far buoni gli altri? Ma buoni a che? E poiché a questa domanda né Socrate né Clinia sanno trovare una risposta che li sodisfi, per averla si volgono di nuovo ai due sofisti (XVII-XIX).

All'invito Eutidemo con gran sussiego risponde chiedendo a sua volta a Socrate se preferisce che questa scienza che cerca gli s'insegni, o gli si dimostri che già la possiede. Socrate sceglie questo secondo partito, più comodo. E allora il sofista gl'insegna che chi sa una sola cosa, le sa tutte, ovvero chi sa, sa tutto (9°), perché chi sa una cosa qualunque è sapiente; ora, dacché nessuno può essere il contrario di ciò che è, può, cioè, essere insieme sapiente ed ignorante; chi è sapiente non è sotto nessun riguardo ignorante, e quindi sa tutto. Di fronte alle obiezioni che gli si muovono, il sofista non si scompone, anzi rincara la dose. Dal momento che chi sa, sa sempre con la stessa cosa, chi sa ha saputo e saprà sempre (10°). Socrate, prestandosi a riconoscere di saper tutto, domanda a Dionisodoro se, per esempio, sappia pure che i buoni sono ingiusti, e dove l'abbia imparato. Dionisodoro, negando che questo Socrate possa averlo imparato e saperlo, si lascia cogliere in una contradizione, che gli procura un vivace richiamo da parte di Eutidemo, a cui allora Socrate si rivolge, proponendogli la stessa domanda. Ma poiché lo interpella col nome di fratello di Dionisodoro, questi s'affretta a prender la rivincita con tre sofismi successivi: chi è parente d'uno poiché parente, è parente di tutti (11°); chi non è parente d'uno, non è parente di nessuno (12°) e chi ha un suo cane padre, ha per padre un cane (13°), sofismi che Ctesippo ribatte con la sua veemenza abituale, dimostrando le assurdità pratiche che ne derivano. Ciò per altro non disarma i sofisti. Anzi Eutidemo, movendo dal presupposto che è nelle parole di Ctesippo: che da figliuoli capaci di battere il proprio padre, questi non può aspettarsi molti beni, con un altro sofisma pretende di provargli che nessuno ha bisogno di molti beni (14°), mentre Dionisodoro dal canto suo s'ingegna di replicare alle obiezioni del giovanotto e ribadire la tesi d'Eutidemo con una nuova argomentazione egualmente sofistica. A questo punto un'osservazione ironica di Ctesippo, il quale, parodiando il sofisma tredicesimo, afferma che gli Sciti, dappoiché bevono ne' crani dei nemici uccisi, divenuti proprietà loro, bevono perciò nei propri crani e ci guardano dentro; porge occasione ad Eutidemo d'un altro peregrino insegnamento che è questo: come gli uomini vedono le cose che si possono vedere, anche queste pos-

sono a loro volta vedere (15°). E seguita da parte dei due fratelli la gara a chi la sballi più grossa. L'uno cerca di far colpo col sofisma: dire (o parlare) quello che tace (16°), l'altro con l'inverso: tacere quello che parla o dice (17°). A Socrate, che riprende Ctesippo perché ride di tante cose belle, dette da' due sofisti, Dionisodoro chiede se ha mai visto qualcosa di bello; e quando l'altro risponde di sì, soggiungendo che ogni cosa bella è tale per la presenza del bello, il sofista obietta che, se così fosse, anche Socrate diverrebbe un bue, quando gli fosse presente un bue (18°). Socrate, lodando ironicamente il sofista, si lascia sfuggire la frase esser conveniente che ogni artefice faccia il proprio mestiere; e l'altro, cogliendo a volo la parola conveniente, gl'insegna che ciò che è conveniente che uno faccia d'una cosa qual sia, è altresì conveniente che sia fatto di lui (19°). E così pure a proposito della parola proprio, incidentalmente pronunciata da Socrate, il sofista dimostra che se degli animali propri uno può fare quello che crede, altrettanto potrà fare anche degli dei che sono animali, cioè hanno anima, quando sieno propri, cioè suoi particolari protettori e patroni (20°). Questa sbalorditiva conclusione provoca da parte di Ctesippo un'esclamazione di burlesca sorpresa, su cui Dionisodoro si prepara ad intrecciare un nuovo sofisma, quando Ctesippo preferisce di darsi per vinto, e rinunzia a proseguire il discorso. Dopo di che Socrate, accennato all'impressione enorme che quelle argomentazioni avevano prodotto sul pubblico, rivolge ai due fratelli un complimento ironico e qualche consiglio non meno ironico, e dichiara di volersi recare a scuola da loro e condurvi anche il giovane Clinia (XX-XXIX).

Finito il racconto, Socrate chiede daccapo a Critone se non sia anch'egli disposto a profittare di quell'insegnamento. Ma Critone non è di quest'avviso. Egli è piuttosto uno di quelli che, come poco prima aveva detto Socrate, preferivano piuttosto d'esser confutati che confutare altri per via d'argomentazioni di quella fatta. Ritiene anzi dover suo di non tacergli il giudizio, tutt'altro che favorevole, pronunziato e su lui, Socrate, e su quegl'impostori e su que' discorsi e sulla filosofia in generale da uno che aveva assistito alla conversazione, da un uomo autorevole, di molta cultura e scrittore riputato di discorsi politici e forensi. E Socrate, che già nel secondo colloquio con Clinia ha avuto occasione d'accennare in tono ironico a questa classe di letterati; spiegate all'amico le ragioni personali da cui secondo lui poteva essere ispirato un simile apprezzamento, lo esorta a non giudicare la filosofia da quelli che ne facevano professione, né credere che tale in realtà fosse tutto quello che si spacciava sotto il nome di quella scienza, ma esaminare il problema senz'alcun preconcetto, e soltanto dopo un maturo esame decidersi a seguire e a consigliare, o no, l'insegnamento filosofico (XXX-XXXII).

L'interesse vivisimo, destato nella classe dirigente d'Atene, soprattutto nella gioventù intellettuale e più ambiziosa, dagl'insegnamenti e dalla parola de' grandi sofisti Protagora, Gorgia, Ippia, Prodico co' loro seguaci immediati, l'influenza esercitata dalla sottile dialettica eleatica, l'esempio stesso di Socrate, che si compiaceva di porre in discussione e scrutinare ogni concetto, l'opera delle scuole socratiche, in qualcuna delle quali la dialettica s'era venuta trasformando in eristica, la naturale tendenza dell'ingegno greco a cui « il ragionare non piaceva soltanto come un mezzo adatto, adoperato secondo certe norme, a scoprire il vero nelle materie morali o fisiche; ma per se medesimo, come un esercizio agile della mente » [1]; avevano creato una numerosa classe di persone che trovava il proprio tornaconto nello speculare sul favore del pubblico e sui vantaggi che poteva assicurare anche nella vita pratica una forma di ragionamento atta a sorprendere, comunque, l'ammirazione degli uditori. Questi eristici o disputatori di mestiere,

questi funamboli della dialettica, i quali con le loro paradossali affermazioni attiravano intorno a sé una folla di curiosi; atteggiandosi a maestri della gioventù, destavano le preoccupazioni di molta gente, anche seria, che, o non usa a distinguere o incapace di farlo, finiva per coinvolgere nella medesima disistima filosofi, sofisti e ciarlatani. Non era capitato suppergiù lo stesso anni prima anche a Socrate?

Platone non poteva rimanere indifferente dinanzi ad un tale spettacolo. Egli che vedeva e deplorava non solo gli eccessi dell'eristica e la parte di responsabilità che in ciò avevano talune delle scuole socratiche, in particolare la Cinica e la Megarica, ma il discredito che ricadeva sulla filosofia, le accuse che colpivano la memoria del maestro, la perplessità in cui erano i migliori padri di famiglia, incerti sulla via da additare ai propri figliuoli avidi di sapere; doveva sentire l'imprescindibile dovere di distinguere la causa propria e quella della sincera tradizione socratica dalle deviazioni e aberrazioni de' suoi emuli e de' suoi contemporanei [2]. Non aveva egli proseguito instancabilmente e, per così dire, fissato mirabilmente l'opera e l'indirizzo del maestro, combattendo con tanta vivacità gli antesignani della sofistica? E poteva ora trascurare quest'ultima e così dannosa degenerazione di essa? Così nacque l'*Eutidemo*, che senza dubbio è da assegnare ad un tempo di parecchi anni posteriore alla morte di Socrate, e per il suo intento è da considerare come il fratello minore del *Gorgia*. Per quanto i mezzi sieno diversi — osserva E. Bonitz in un suo studio sul nostro dialogo — pure l'analogia del pensiero fondamentale tra' due dialoghi è innegabile. « Come nel *Gorgia* è provato che la filosofia nel senso platonico, e non la retorica politica, come a quel tempo era diffusa, ha il diritto di formare la vita morale dell'uomo; così qui <nell'*Eutidemo*> è provato che la filosofia nel senso platonico, e non una cultura sofistica, com'era diffusa e messa a profitto a quel tempo, è la vera educatrice della gioventù che aspirasse ad un più alto ideale » [3]. Sicché il pensiero fondamentale del nostro dialogo fu dallo stesso dotto formulato in questi termini: « La missione della filosofia d'esser la vera educatrice della gioventù, di fronte alla sapienza apparente, che vuole usurparne il posto, è legittimata mediante la rappresentazione che l'una e l'altra fa di se stessa » [4].

Difatti al giovane Clinia si rivolgono direttamente tanto i due sofisti ne' loro tre discorsi, quanto Socrate in quei suoi due colloqui, che avrebbero dovuto servire a mettere la conversazione sulla via della serietà e della ricerca scientifica; e gli uni e l'altro si propongono d'esortare il giovane all'amore e allo studio della virtù. Senonché, mentre sotto questo nome i due sofisti non intendono che un'abilità dialettica puramente formale, Socrate mira ad una virtù morale, fondata sull'amore della sapienza e sulla conoscenza del vero; e poiché Clinia ammette che questa virtù, che è sapienza, si possa insegnare; Socrate lo guida a riconoscere la necessità d'una scienza, in cui sapere ed operare coincidano incondizionatamente.

Ancora, un'altra somiglianza apparente e diversità sostanziale è nel metodo. Tutte e due le parti procedono nell'insegnamento per mezzo d'interrogazioni; ma l'interrogazione de' due fratelli, che negano col fatto ciò che dovrebbero insegnare, non è che un succedersi di vane e futili domande, frutto d'un'arte di cui l'agile ingegno di Ctesippo non tarda a sorprendere il segreto. I due sofisti « giocando sull'equivoco delle parole, tralasciando tacitamente le determinazioni restrittive, valendosi di costruzioni autorizzate dal linguaggio, ma inammissibili quanto al senso, sommando predicati che servono ad esprimere rapporti affatto diversi, scambiando gli uni con gli altri i differenti significati del pronome possessivo e ricorrendo ad altri artifizi simili » [5], riescono al loro scopo di sorprendere e strappare gli applausi. « D'un effettivo risultato scientifico non importa nulla né all'uno né all'altro; ma questo solo, che l'avversario o l'interlocutore resti confuso, e avviluppato in difficoltà dalle quali non si sappia strigare; che ciascheduna risposta,

ch'egli dia, gli si mostri erronea; e che codesto risultato sia ottenuto mediante rette deduzioni, o frodato mediante sofismi, che l'interlocutore sia confutato davvero o solo in apparenza, ch'egli si senta vinto, o solamente paia vinto agli uditori, ch'egli venga ridotto al silenzio ovvero esposto alle risa, è tutt'uno »[6]. Ben diversa invece è l'interrogazione socratica. Questa è così semplice e diritta, così abilmente condotta, da avviare la mente alla ricerca del vero e permettere al giovane Clinia di far da sé qualche notevole passo in avanti sul cammino spianatogli dal maestro.

Artisticamente l'*Eutidemo* è la più allegra rappresentazione, uscita dalla penna del filosofo artista, di quel mondo sofistico de' suoi tempi. Se in altri dialoghi congeneri Platone ci aveva dato dei bozzetti comici, qui ci troviamo addirittura di fronte alla farsa. Con quanta verità e con quanto spirito c'è messa sotto gli occhi tutta la scena, e come abilmente ci sono dipinti « cogli stessi atti gli animi e le intenzioni »[7] de' vari personaggi che intervengono nel dialogo! La parte, prima di uditore e poi d'interlocutore, assegnata a Critone — del quale, oltre ai lineamenti che gli conosciamo in altre opere platoniche, è qui messo in speciale rilievo il suo interesse di buon padre di famiglia, pensoso dell'avvenire dei figliuoli — dà modo a Platone non solo di ritrarci con maggiore evidenza la conversazione in tutti i suoi particolari, ma contribuisce anche ad interrompere la monotonia che risulterebbe da quell'ininterrotto succedersi di scipitaggini messe in bocca ai sofisti, e prepara quell'epilogo del dialogo che chiarisce meglio lo scopo della rappresentazione precedente. Che Dionisodoro ed Eutidemo fossero persone reali è attestato con sicurezza anche da altre fonti; se dalla professione di maestri d'arme, di tattica e di strategia fossero entrambi passati a quella di sofisti, è indifferente; ad ogni modo ci sono offerti come tipici rappresentanti di quella eristica volgare, che per attirare l'attenzione del pubblico profittava dei più strabilianti paradossi usciti dalle scuole più disparate. Ed è con un senso squisito di arte che Platone non ha ad essi contrapposto direttamente Socrate, se non appena in qualche punto di particolare interesse. Uomini come Eutidemo e Dionisodoro non erano per nessun riguardo avversari degni di lui. « Costoro, di fatto, tenevano un posto molto più basso, che non Gorgia e Protagora co' quali troveremo altrove Socrate a dibattere in persona questioni morali. Tra Socrate e questi ultimi si conveniva in gran parte su quello che fosse soggetto degno dello studio dell'uomo, quantunque vi si tenesse via diversa; ma tra Socrate e gli Eristici non si conveniva in nulla »[8]. E se una platea d'ignoranti poteva batter le mani a quelle buffonate, queste si confutavano facilmente da sé, per poco che gli uditori avessero serietà e buon senso. Socrate si contenta di accompagnare e commentare il racconto e la conversazione con la sua pungente ironia, attraverso la quale tuttavia traspare il disgusto e l'accoramento del filosofo, compreso della dignità della propria missione, al cospetto di questi ciarlatani della scienza. Ma le sue parole assumono una singolare gravità, non scevra per altro d'indulgenza, quando nella chiusa del dialogo deve rispondere alle censure d'un uomo, che, non senza diritto, godeva d'una larga riputazione tra' cittadini e che certo esprimeva il pensiero di tutta una classe di persone, suppergiù altrettanto stimabili. Gli scrittori del tipo di quello a cui Platone allude, schivando i pericoli d'una vita d'azione e sorvolando su certi problemi e certe indagini troppo sottili, si credevano in diritto di guardare con un senso di compatimento filosofi e politici perché coltivavano un genere letterario che, tenendo il mezzo tra la filosofia e la politica, pareva loro che dominasse così l'una come l'altra. Ora questa opinione, perché divisa da persone di riguardo, sebbene apparentemente benevola, anzi appunto perché tale, non poteva non riuscire dannosa alla filosofia, a cui veniva così negato il carattere di scienza reale e indipendente. Sicché Socrate ha ben ragione di opporlesi, facendo osservare che

proprio ciò che essi ritenevano un motivo di superiorità, era invece un motivo d'inferiorità, giacché la disciplina, coltivata da loro, non era né filosofia né politica. Se nello scrittore, di cui Critone riferisce a Socrate il parere s'abbia a vedere un fittizio rappresentante d'una corrente d'idee, o una persona storica, e quale; s'è variamente discusso dagl'interpreti. L'ipotesi forse più verosimile è che Platone in questo logografo, che non aveva mai osato di parlare in pubblico, abbia voluto colpire Isocrate, le cui opinioni sulla filosofia e sui filosofi coincidono difatti con quelle che Platone atribuisce al censore di Socrate.

CRITONE, SOCRATE.

I. *Cri.* Chi era, Socrate, quello col quale tu ieri ragionavi nel Liceo? C'era una gran folla intorno a voi; cosicché io, che avrei voluto sentire, per quanto mi fossi avvicinato, non potetti udir nulla distintamente. Pure, alzatomi sulla punta dei piedi, riuscii a vedere, e mi parve che quello con cui ragionavi fosse un forestiero. Chi era?

So. Ma di chi de' due domandi, Critone? Perché erano due, non uno.

Cri. Quello di cui parlo io, era il terzo seduto alla tua destra. Tra voi due stava il figlio giovinetto d'Assioco [1]; e mi parve, Socrate, ch'egli fosse cresciuto di molto, e non dovesse per l'età differir troppo dal nostro Critobulo. Senonché quello è un po' gracilino, mentre questi è aitante e bello e buono d'aspetto.

So. Colui di cui mi domandi, Critone, è Eutidemo; l'altro, seduto alla mia sinistra, suo fratello Dionisodoro; ed anch'egli prende parte ai discorsi.

Cri. Non conosco, Socrate, nessuno de' due. Devono però essere de' nuovi sofisti, pare. Di dove sono? e quale la loro sapienza?

So. Nativi, credo, di costì, di Chio, ma emigrati a Turii, donde sbanditi, son già molti anni che bazzicano da queste parti [2]. E, ciò di cui mi domandi, la loro sapienza, è meravigliosa, Critone; entrambi onniscienti addirittura. Prima d'ora io non avevo nessuna idea dei pancratiasti [3]; ché questi due sono davvero de' maestri in ogni specie di lotta, e non come quegli Acarnani, i due fratelli pancratiasti. Giacché quelli eran capaci di lottare solo col corpo; ma questi in primo luogo sono fisicamente valentissimi [e in quel genere di combattimento in cui si può vincere tutti] perché oltremodo esperti nell'uso delle armi, e in grado, se pagati, d'insegnarlo anche agli altri; e poi fortissimi nelle lotte e nelle discussioni forensi e nell'istruire anche gli altri a parlare e comporre di quei discorsi che ci vogliono ne' tribunali [4]. Prima dunque erano abili soltanto in questo; ora poi hanno messo il colmo alla loro arte di pancratiasti, perché nella sola specie di pugna, a cui non s'erano volti, ora vi si sono esercitati in modo che non c'è nessuno, che osi nemmeno misurarsi con loro, tanto son divenuti abili a combattere d'argomentazioni, e ad impugnare tutto quel che via via si dice, falso o vero che sia. E però io, mio caro Critone, penso di mettermi nelle loro mani, giacché assicurano di poter rendere in breve anche ogni altro, e sia chiunque, abilissimo nella stessa arte.

Cri. E che, Socrate?, non hai paura d'essere oramai troppo avanti negli anni?

So. Niente affatto, Critone; ed ho un argomento decisivo ed un conforto per non temerlo, giacché essi stessi si volsero, sto per dire, da vecchi a questa sapienza a cui anch'io aspiro vivamente: l'eristica; uno o due anni fa non ne sapevano ancora nulla. D'una sola cosa ho paura: di non far disonore a questi forestieri, come a Conno di Metrobio, il citarista [5] che tuttora m'insegna a suonare la cetra, sicché i ragazzi, miei condiscepoli, a vederlo si ridono di me, e chiamano Conno maestro de' vecchi.

Chissà dunque che qualcuno non abbia a motteggiare così anche questi forestieri, e che essi per paura di ciò non vogliano accettarmi. Ma io, Critone mio, che ho persuaso altri vecchi a farsi miei condiscepoli e frequentare la scuola di Conno, tenterò di persuadere anche altri a seguire le lezioni di costoro. O perché non ci vieni tu pure? E, come un'esca, condurremo loro i tuoi figliuoli. Per il desiderio d'aver questi non si rifiuteranno, ne son certo, d'educare anche noi.

Cri. Non ci vedo difficoltà, Socrate, se così ti piace. Però innanzi tutto informami qual è la loro sapienza, affinché io sappia che cosa anche potremo imparare.

II. *So.* Lo sentirai subito, perché non posso negare d'essere stato attento alle loro parole; anzi e ci sono stato attento, e molto, e me ne ricordo, e mi proverò di raccontarti ogni cosa da principio. Giacché, mentre per una ispirazione divina me ne stavo a sedere dove tu mi vedesti, nello spogliatoio, da solo, ma già mi proponevo d'alzarmi e andarmene; sul punto d'alzarmi, avvertii quel solito segno demonico. Mi rimisi allora a sedere; e poco dopo ecco entrare questi due, Eutidemo e Dionisodoro, e insieme con essi molti altri, discepoli loro, a parer mio. Entrati, si posero a passeggiare su e giù nella pista coperta; ma non avevano neanche fatto due o tre giri, quando entrò Clinia, che tu dici cresciuto di molto — e dici la verità — e dietro a lui moltissimi suoi amanti, e tra gli altri Ctesippo, un giovanotto del demo di Peania [6], d'ottima indole, ma, perché giovane, un pochino arrogante. Non appena Clinia di sulla porta mi vide seduto lì solo, se ne venne difilato da me, e mi sedette accanto, a destra, come anche tu hai detto. Ed Eutidemo e Dionisodoro, scortolo, dapprima si fermarono a discorrere tra loro, dandoci di tratto in tratto qualche occhiata — io non li perdevo un momento di vista — poi si mossero; e l'uno, Eutidemo, venne a sedersi accanto al giovanetto; il fratello, Dionisodoro, accanto a me, da sinistra, e gli altri dove ciascuno poté trovar posto. Io dunque, come colui che non li rivedevo da tempo, feci loro festa; e quindi, voltatomi a Clinia, gli dissi: Clinia, questi due qui, Eutidemo e Dionisodoro, sono due sapienti, e non in cose di poco rilievo, ma del più alto interesse. Giacché di guerra sanno tutto quanto deve sapere chi aspira a divenire un buon capitano: e gli ordini di battaglia, e la maniera di guidare un esercito e [quanto c'è da insegnare] nel maneggio delle armi; capaci anche di rendere un altro abile a difendersi da sé in tribunale, quando riceva qualche torto. — Queste mie parole provocarono il loro disprezzo; certo si guardarono tutt'e due tra loro e si misero a ridere; ed Eutidemo disse: Di codeste cose, Socrate, oramai non ci occupiamo più, se non per passatempo. — Ed io, sorpreso: Assai bella, ripigliai, dev'essere la vostra occupazione presente, se di faccende così gravi non v'interessate che per passatempo. E in nome di Dio ditemi: che è mai codesta bella occupazione? — La virtù, Socrate, egli rispose, noi ci crediamo in grado d'insegnarla meglio e più presto di chicchessia.

III. O Zeus!, esclamai, che cosa mai mi dite! E donde avete scoperto codesto tesoro? Di voi io pensavo tuttora, come ora appunto dicevo, che foste valenti in quella gran cosa del combattere in armi; e questo predicavo di voi. Difatti, allorché ci veniste la volta precedente, era questa, mi ricordo, l'arte che professavate. Se ora poi possedete davvero codesta scienza, siatemi propizi; io mi rivolgo a voi proprio come a due iddii, e vi prego di perdonarmi per ciò che prima ho detto. Ma guardate, Eutidemo e Dionisodoro, se dite la verità, giacché voi promettete qualcosa di così grande, che non è da sorprendere se se ne diffidi. — Ebbene, Socrate [risposero], sappi che è proprio così. — Ed io, per me, vi felicito, voi altri, del vostro possesso ben più che il gran re del suo impero. Ma ditemi soltanto se siete disposti a far mostra di codesta sapienza, o che cosa avete risoluto di fare. — Siamo qui proprio per

questo, Socrate: per farne mostra e insegnarla, ove ci sia chi voglia apprenderla. — Ma, diss'io, che vorranno apprenderla tutti quelli che non la posseggono, ve lo garentisco io; io per il primo, e poi Clinia qui e inoltre Ctesippo costì e tutti questi altri, soggiunsi, additando gli amanti di Clinia che s'erano già raccolti intorno a noi. Ctesippo, difatti, si trovava a sedere lontano da Clinia; e mi pareva che Eutidemo, sporgendosi alquanto per discorrere con me, gl'impedisse di veder Clinia, ch'era tra noi due; sicché Ctesippo, che non voleva perdere la vista del suo amato ed era insieme bramoso d'udire, balzando in piedi, pel primo si piantò di fronte a noi. E così pure gli altri, visto lui, ci si fecero intorno, tanto gli amanti di Clinia quanto i seguaci di Eutidemo e di Dionisodoro; e questi appunto io indicavo ad Eutidemo, dicendogli che erano tutti pronti ad imparare. Alle mie parole Ctesippo assentì di gran cuore e con lui gli altri; e tutti ad una voce invitarono que' due a mettere in mostra il valore della loro sapienza.

IV. Io dunque ripresi: Eutidemo e Dionisodoro, su dunque da bravi; vogliate far cosa gradita a costoro e date loro, anche per amor mio, un saggio del vostro sapere. Mostrargliene il più, s'intende, non è cosa da poco; però ditemi questo: soltanto uno che sia già persuaso di dovere imparare da voi, potete render buono, o anche uno che non ne sia ancora persuaso, perché o crede che la cosa in genere, la virtù, non si possa insegnare, o che voi due non ne siate maestri? Orsù, ditemi: anche uno che la pensi così, persuaderlo che la virtù si possa insegnare e voi siate quelli da' quali meglio che da ogni altro si possa apprenderla, s'appartiene alla medesima arte, o ad una diversa? — A questa medesima arte, Socrate, rispose Dionisodoro. — Sicché, diss'io, voi, Dionisodoro, meglio di tutti i contemporanei, potete esortare all'amore della sapienza e al culto della virtù? — Lo crediamo bene, Socrate. — E allora, ripresi, rimandate a poi l'esposizione delle altre cose, ma questa qui mostratecela ora: persuadete questo giovanetto qui che s'ha da amare la sapienza e avere a cuore la virtù[7]; e farete cosa assai gradita a me e a tutti costoro. Giacché a questo giovanetto accade suppergiù questo: che io e tutti questi altri ci troviamo a desiderare ch'e' divenga quanto migliore è possibile. Egli è figliuolo dell'Assioco figlio d'Alcibiade il vecchio, e cugino del vivente Alcibiade. Si chiama Clinia. È giovane; e, com'è naturale d'un giovane, noi temiamo per lui che qualcuno non ci prevenga dando alla sua mente un altro indirizzo e lo guasti. Voi due capitate perciò in buon punto. Se dunque per voi è lo stesso, mettete a prova il giovanetto, e ragionate con lui in presenza nostra. — Com'io ebbi detto a un dipresso queste parole, Eutidemo con la baldanza di chi è sicuro di sé: Ma, disse, per noi, Socrate, è proprio lo stesso, purché il giovanetto voglia rispondere. — Ma certo, risposi; egli c'è anche avvezzo, perché spesso questi suoi amici gli si accostano e gli rivolgono molte domande e ragionano con lui, sicché c'è da credere che non si smarrisca a rispondere.

V. Ora, quello che seguì, Critone mio, come potrei narrartelo in maniera degna? Ché non è davvero facile impresa il poter riprendere ed esporre punto per punto una sapienza addirittura sbalorditiva. E però io, come i poeti, cominciando il mio racconto, sento il bisogno d'invocare le Muse e Mnemosine[8]. Per quanto dunque ricordo, Eutidemo cominciò su per giù a questo modo: Clinia, chi tra gli uomini sono quelli che apprendono: i sapienti, o gl'ignoranti? — A una domanda di questa forza il giovanetto arrossì; e non sapendo che rispondere, si volse verso di me. Ed io, accortomi del suo turbamento: Animo, Clinia!, gli dissi; rispondi francamente quel che te ne pare, perché forse ci guadagnerai un grandissimo guadagno. — E in questo Dionisodoro, chinatosi un poco al mio orecchio, tutto sorridente in volto mi disse: Bada, Socrate; ti prevengo che comunque il ragazzo risponda, sarà confutato. — Mentr'egli mi diceva così, Clinia si trovava

d'aver risposto; sicché a me non venne neppur fatto di raccomandare al giovanetto che stesse in guardia; egli aveva già risposto che sono i sapienti quelli che apprendono. Ed Eutidemo: C'è, chiese, di quelli che tu chiami maestri, o no? — E Clinia ne convenne. — Ora, i maestri sono maestri di quelli che apprendono, come il citarista e il grammatista sono stati certo maestri tuoi e degli altri ragazzi, e voi scolari? — Annuì. — Però, quando apprendevate, voi non sapevate ancora le cose che apprendevate? — No. — Ed eravate forse sapienti quando quelle cose non le sapevate? — Oh! no, diss'egli. — Dunque, se non sapienti, ignoranti? — Certamente. — E però voi, apprendendo ciò che non sapevate, essendo ignoranti apprendevate. — Il giovanetto accennò di sì. — E allora, Clinia, quelli che apprendono sono gl'ignoranti, e non già, come tu credi, i sapienti. — A questa conclusione, come un coro al cenno del maestro, tutti i seguaci di Dionisodoro e d'Eutidemo proruppero in schiamazzi insieme ed in risa. Ma prima che il giovanetto avesse potuto riprender fiato a suo bell'agio, Dionisodoro impadronitosi di lui: Ebbene, Clinia, disse, quando il grammatista vi dettava, quali ragazzi apprendevano ciò ch'egli dettava: i sapienti, o gl'ignoranti? — I sapienti, rispose Clinia. — Dunque sono i sapienti quelli che apprendono, e non gl'ignoranti; sicché tu, dianzi, ad Eutidemo non gli hai risposto come avresti dovuto.

VI. E qui daccapo a sghignazzare e a far baccano gl'innamorati di quei due, pieni d'ammirazione per la loro sapienza, mentre noi altri tacevamo sbigottiti. Ed Eutidemo, che s'avvide del nostro sbigottimento, perché lo ammirassimo ancora più, non diè tregua al giovanetto; ma lo interrogò di nuovo, e come gli abili danzatori, fece fare un doppio giro alle sue domande sullo stesso punto[9] e gli disse: Sicché quelli che apprendono, apprendono ciò che sanno, o ciò che non sanno? — E Dionisodoro daccapo mi sussurrò nell'orecchio: Ecco ne, Socrate, un'altra che fa il paio con quella di prima. — Ed io: Buon Dio!, esclamai; e sì che anche la prima v'è riuscita a meraviglia. — Ma, Socrate, soggiunse lui, tutte le nostre domande sono così: non si scappa. — E perciò, diss'io, godete, credo, tanta fama presso i vostri scolari. — Frattanto Clinia aveva già risposto ad Eutidemo che quelli che apprendono, apprendono ciò che non sanno. E l'altro a interrogarlo come prima: Ma che, disse, non sai tu le lettere? — Sicuro, rispose. — E tutte? — Ne convenne. — Orbene, quando uno detta qualsiasi cosa, non detta lettere? — Senza dubbio. — Detta dunque di quelle cose che sai, se è vero che sai tutte le lettere? — E anche di questo Clinia convenne. — Ma che?, riprese; tu forse non apprendi quello che altri detta, e lo apprende invece chi non sa lettere? — Ma no, rispose Clinia; sono io che lo apprendo. — Sicché, disse Eutidemo, tu apprendi quello che sai, se è vero che sai tutte le lettere. — Ne convenne. — Per conseguenza, egli concluse, tu non hai risposto a dovere. — Ma Eutidemo non aveva quasi finito di parlare, che già Dionisodoro, còlta la parola come palla al balzo, prese nuovamente di mira il giovanetto e disse: Clinia, Eutidemo ti imbroglia. Giacché dimmi: l'apprendere non è forse un prender cognizione di ciò che s'apprende? — E Clinia annuì. — E il conoscere, seguitò egli, è forse altro che aver già cognizione? — Disse di sì. — E però il non conoscere è non ancora aver cognizione? — Certamente. — Chi sono dunque coloro che prendono qualche cosa: quelli che già l'hanno, o quelli che non l'abbiano ancora? — Questi ultimi. — Ma tu hai ammesso che tra questi ultimi, tra quelli, cioè, che non hanno, sono quelli che non sanno? — Accennò di sì. — Tra quelli dunque che prendono sono quelli che apprendono, non già tra quelli che hanno? — Rispose di sì. — E però, Clinia, concluse Dionisodoro, quelli che apprendono sono quelli che non sanno, non quelli che sanno.

VII. E già Eutidemo moveva, dirò, al terzo attacco[10] per abbattere il gio-

vanetto, quand'io, vedutolo con l'acqua alla gola, per dargli un po' di fiato, affinché non ci venisse meno, gli feci coraggio dicendogli: Non ti sorprendere, Clinia, se codesti discorsi ti riescono nuovi. Forse tu non indovini che cosa stieno facendo intorno a te questi due forestieri. Essi stanno facendo quello stesso che usa nell'iniziazione dei Coribanti, quando celebrano l'insediamento di qualcuno da iniziare [11]. Anche lì difatti ha luogo una danza giocosa, <come saprai> se anche tu sei stato iniziato; e questi due ora non fanno altro se non intrecciare intorno a te quasi un coro e come danzare per chiasso, col proposito, in seguito, d'iniziarti. Per ora dunque fa' conto d'aver sentito le prime battute d'una iniziazione sofistica. Perché, dice Prodico, innanzi tutto bisogna istruirsi sulla proprietà dei vocaboli [12], che è proprio ciò che ti mostrano questi nostri ospiti che tu non sapevi: che, cioè, apprendere si adopera bensì in un caso come questo: quando uno, che fin da principio non aveva alcuna cognizione di qualche cosa, l'acquisti dipoi, ma si adopera questa medesima parola anche quando uno, possedendo già la cognizione di qualche cosa, di questa cognizione si valga per riesaminare la cosa stessa o che si faccia o che si enunci. Questo, è vero, lo dicono piuttosto intendere che apprendere; pure talvolta anche apprendere. A te, come han chiarito costoro, sfuggiva che lo stesso vocabolo s'applica a due sorta d'uomini affatto contrari: a chi sa e a chi non sa. E un caso suppergiù simile ricorre anche nella seconda domanda, in cui ti si chiedeva se gli uomini apprendono ciò che sanno, o ciò che non sanno. Ora, codesti sono spassi della cultura; e però anche dico che questi due si spassano con te. Ed io li chiamo uno spasso per questa ragione: che, anche ad imparare di siffatte arguzie o molte o tutte, non si saprebbe perciò punto meglio come stieno le cose, ma s'avrebbe solo un modo di spassarsi alle spalle della gente, col darle, profittando del vario significato delle parole, il gambetto e atterrarla, come quelli che togliendo via la sedia di sotto a chi sta per mettersi a sedere si divertono e ridono a vederlo per terra a gambe all'aria. Codeste arguzie dunque considerale come uno scherzo con te da parte loro; ma in seguito, non c'è dubbio, ti daranno essi di per sé prova d'un insegnamento serio, ed io farò loro da guida, affinché mi mantengano quello che mi hanno promesso. In effetti essi hanno dichiarato che ci avrebbero offerto un saggio della loro sapienza esortativa; ma, se non erro, han creduto di dover cominciare dal darsi buon tempo con te. Ebbene, Eutidemo e Dionisodoro, passi questo per uno scherzo, e mi pare che basti. Ora poi, dopo di ciò, fateci mostra di voi esortando questo giovanetto per che via gli convenga di prendersi cura della sapienza e della virtù. E comincerò io dal mostrarvi com'io la intenda e come sia ciò che desidero d'udire. E se vi sembrerà ch'io lo faccia troppo alla buona e in maniera ridicola, non vogliate rider di me, giacché soltanto per il desiderio d'ascoltare la vostra sapienza mi permetterò d'improvvisare dinanzi a voi. Risparmiatemi dunque le risa, e statemi a sentire, voi e i vostri discepoli. E tu, figliuolo d'Assioco, rispondimi.

VIII. Non è forse vero che noi tutti, uomini, vogliamo trovarci bene? O questa domanda è già, come temevo, una di quelle da far ridere? Ed in realtà è stolto anche il domandare una cosa simile, perché tra gli uomini chi non desidera di trovarsi bene? — Non ce n'è alcuno, osservò Clinia. — Bravo, diss'io. Ed ora, seguitando, poiché desideriamo di trovarci bene, come possiamo trovarci bene? Non forse quando s'avessero molti beni? O questa domanda è anche più sciocca dell'altra? Perché anche su questo punto evidentemente non cade alcun dubbio. — Assentì. — E così, quali tra le cose sono quelle che riteniamo de' beni per noi? O neanche questo non pare difficile, né occorre punto essere un uomo di talento per trovarlo? Difatti ognuno è al caso di dirci che l'esser ricco è bene.

Non è così? — Certo. — Ed anche l'esser sano e bello e fornito a dovere delle altre doti fisiche? — Ne convenne. — Ma la nobiltà dei natali, il potere, gli onori nella propria città, anche questi sono evidentemente de' beni. — Consentì. — E così, diss'io, quale tra' beni ancora ci resta? Che è mai l'esser saggio, giusto, coraggioso? In nome di Zeus, Clinia, credi tu che avremo ragione di porre queste cose tra' beni, o d'escludernele? Forse c'è chi potrebbe contrastarcelo; ma tu che ne pensi? — Per me, rispose Clinia, vanno tra' beni. — E sia, dissi; ma la sapienza? che posto le assegneremo? tra' beni, o come dici? — Tra' beni. — E bada che non si ometta qualche bene, che pur meriti d'esser tenuto di conto. — Non mi pare, rispose Clinia, che se ne sia omesso nessuno. — Ed io, ricordatomene: Ma sì, per Zeus, dissi; rischiamo d'avere omesso il massimo de' beni. — E quale?, chiese egli. — La buona fortuna, Clinia; quella che tutti, persino i più ignoranti, proclamano il massimo de' beni. — È vero, disse. — Ma io, daccapo ripentitomi, soggiunsi: Poco è mancato che non ci fossimo coperti di ridicolo agli occhi di questi forestieri, io e tu, o figliuolo d'Assioco. — E perché mai?, chiese. — Perché della buona fortuna, dopo d'avervi accennato poco fa, ne riparlavamo ora di nuovo. — E come? — Ma sì; è ridicolo, ciò che c'è davanti da un pezzo, rimetterselo ancora davanti, e dire due volte la stessa cosa. — E come dici tu questo?, chiese. — La sapienza, diss'io, è appunto la buona fortuna; questo lo può intendere persino un bambino. — Ed egli se ne mostrò meravigliato, tanto è ancora giovane e semplice. Ond'io, avvistomi della sua meraviglia: Non sai, Clinia, gli dissi, che i flautisti sono i più fortunati nel buon uso de' flauti? — Approvò. — E parimenti i maestri di scuola nello scrivere e nel leggere le lettere? — Senza dubbio. — E poi, contro i pericoli del mare credi tu che ci sieno altri, in generale, più fortunati de' piloti sapienti? — No, di certo. — E poi, in una spedizione militare con chi preferiresti d'affrontare i pericoli e i casi della guerra: con un generale sapiente, o con uno ignorante? — Con uno sapiente. — Ed ancora, se fossi malato, a chi t'affideresti più volentieri: ad un medico sapiente, o ad uno ignorante? — Ad uno sapiente. — Sicché, diss'io, tu pensi che ti toccherebbe miglior fortuna se te la facessi con un sapiente, anziché con un ignorante? — Ne convenne. — La sapienza dunque è quella che dappertutto fa la buona fortuna degli uomini. Giacché la sapienza non può mai sbagliare in nulla, ma di necessità opera bene e riesce; altrimenti non sarebbe più sapienza.

IX. In sostanza finimmo, non so come, per convenire nella conclusione che fosse così: che, se c'è la sapienza, chi la possegga non ha bisogno della buona fortuna. E poiché si convenne di questo, lo interrogai di nuovo per sapere come ci si trovasse d'accordo in ciò di cui prima s'era convenuto: Avevamo convenuto, dissi, che, se mai avessimo molti beni, noi saremmo felici e ci troveremmo bene. — E Clinia consentì. — Ma saremmo felici, se i beni che avessimo non ci giovassero punto, o se ci giovassero? — Se ci giovassero, disse. — E ci gioverebbero punto, se li avessimo soltanto, ma non ne usassimo? Per esempio, se avessimo cibi molti, ma non mangiassimo, o molte bevande, ma non bevessimo; ne avremmo forse qualche giovamento? — Oh! no, disse. — E che? tutti gli artefici, se avessero ciascuno in pronto tutto quello che occorre al loro lavoro, ma non se ne servissero, si troverebbero forse bene per questo loro possesso, perché, cioè, posseggono tutto ciò che deve possedere un artefice? Un falegname, poniamo, che fosse provvisto di tutti gli utensili e legnami adatti, ma non costruisse, caverebbe egli forse qualche giovamento da questo suo possesso? — Per nulla, disse. — E che? se uno possedesse ricchezze e tutti que' beni a cui or ora accennavamo, ma non se ne servisse, sarebb'egli felice per il solo possesso di codesti beni? — No, davvero, Socrate. — Bisogna dunque, io ripresi, come

pare, che non solo possegga codesti beni chi vuole esser felice, ma che se ne serva anche; o non trarrà nessun giovamento dal suo possesso. — È vero. — Però, Clinia, basterà forse questo a render felice un uomo: il possedere, cioè, i beni e servirsene? — Crederei. — Ove per altro, soggiunsi, uno se ne serva rettamente, o anche se non rettamente? — Ove se ne serva rettamente. — E dici bene, dissi. Poiché è peggio, credo, servirsi non rettamente d'una cosa qualsiasi, che non servirsene punto, giacché de' due l'uno è male, e l'altro né male né bene. Non è così? — Ne convenne. — Ed ora, nella lavorazione e nell'uso del legname ciò che fa che se ne usi rettamente, è forse altro fuorché la scienza del legnaiuolo? — Null'altro, disse. — E così del pari nella lavorazione delle suppellettili, quella che ne rende possibile il buon uso è la scienza. — Consentì. — Sicché, soggiunsi, anche nell'uso di quei beni, a' quali s'accennava dapprima: la ricchezza, la sanità, la bellezza, è sempre la scienza che fa da guida ad usarne rettamente ed indirizza l'azione a buon fine; o qualche altra cosa? — La scienza, rispose lui. — E però non soltanto la buona fortuna, ma anche il trovarsi bene, la scienza procura agli uomini in ogni possesso ed in ogni azione. — Ne convenne. — Dunque, in nome di Zeus, ripresi, s'ha forse qualche utile dal possesso degli altri beni, quando manchino intelligenza e sapienza? Gioverebbe forse ad un uomo posseder molte cose e operarne molte, quando non avesse giudizio, o piuttosto possederne ed operarne poche, ma con giudizio? E riflettici così: operando meno, non commetterebbe meno errori? e, commettendo meno errori, non si troverebbe meno male? e, trovandosi meno male, non sarebbe meno disgraziato? — Sicuramente, rispose. — Ora, chi mai può operar meno: uno povero, o uno ricco? — Uno povero, disse. — Uno debole, o uno robusto? — Uno debole. — Uno carico d'onori, o uno oscuro? — Uno oscuro. — E sarà men pronto ad operare uno coraggioso e intelligente, o uno vile? — Uno vile. — E così anche piuttosto uno pigro che uno operoso? — Ne convenne. — Uno tardo che uno sollecito, uno corto di vista e duro d'orecchi che uno di vista lunga e d'udito acuto? — E in tutte queste cose noi due fummo pienamente d'accordo. — Insomma, conclusi, Clinia, è probabile che di tutti que' doni, che da principio abbiamo chiamati beni, non si debba discorrere come se di per loro fossero naturalmente de' beni, ma, a quanto sembra, per loro si verifica questo: che, se hanno a guida l'ignoranza, sono mali di tanto peggiori de' loro contrari, di quanto più potenti sieno i mezzi di cui forniscono la loro guida, che è cattiva; se invece hanno a guida l'intelligenza e la sapienza, sono beni maggiori; ma di per se stesso nessuno di loro val nulla. — Pare, rispose, che sia proprio come tu dici. — Che cosa dunque ci risulta da tutto ciò che s'è detto? Non forse questo: che di tutte le altre cose nessuna è buona o cattiva; ma delle due che rimangono l'una, la sapienza, è buona; l'altra, l'ignoranza, cattiva. — Ed egli approvò.

X. — Ora, dissi, cerchiamo di procedere oltre col nostro esame. Poiché tutti desideriamo d'esser felici, e s'è visto che tali si diventa servendosi delle cose e servendosene rettamente, e che la scienza è quella che procura il retto uso e la buona fortuna; bisogna, pare, che ognuno s'adoperi in tutti i modi per riuscire quanto più sapiente si può; non è vero? — Sì, rispose. — E quando uno sia convinto che dal padre molto più del danaro gli convenga di ricevere un tal dono, e da' tutori e dagli amici, sieno altri o sieno quelli che si professano amanti, e da' forestieri e da' cittadini; e preghi e supplichi perché gli s'impartisca la sapienza, non è, Clinia, niente affatto vergognoso né biasimevole che con questo intento uno obbedisca e serva, così all'amante come ad ogni altro, e sia disposto a rendergli qualunque servigio, purché onesto, per la brama di sentirsi sapiente. O non ti pare, diss'io, che sia così? — Mi pare che tu dica assai bene, rispose. — Pur-

ché, Clinia, diss'io, la sapienza sia insegnabile, e non nasca spontaneamente negli uomini, ché questo punto è tuttora inesplorato, e non se n'è ancora convenuto tra me e te. — Però, Socrate, a me almeno, egli disse, pare che la sia insegnabile. — Ed io, lieto, ripresi: Hai ragione, o il migliore degli uomini; ed hai fatto bene a risparmiarmi una lunga ricerca su questo problema: se la sapienza sia cosa insegnabile, o no. Ed ora dunque, poiché la ti pare insegnabile e la sola capace di rendere l'uomo felice e fortunato, non ti pare che sia necessario amarla, cioè filosofare, e non hai tu stesso in animo di farlo? — Senz'alcun dubbio, Socrate, rispose, come so e posso meglio.

XI. Ed io, contento d'aver udito queste parole: Eccovi, dissi, Eutidemo e Dionisodoro, il modello di com'io desidero i discorsi esortativi, un modello forse troppo alla buona e a mala pena esposto attraverso molte parole. Ora, chiunque di voi due vuole, faccia altrettanto, e queste stesse cose ce le esponga con arte. E se ciò non vi va, riprendete il discorso dal punto dov'io l'ho lasciato, e, seguitandolo, mostrate al giovanetto, s'egli debba procurarsi ogni scienza, o se ce ne sia una sola, che, posseduta, lo renda felice e buono, e quale mai sia. Giacché, come ho detto fin dalle mie prime parole, noi abbiamo il più vivo interesse che questo giovanetto divenga sapiente e buono. — Questo, dunque, Critone, è ciò ch'io dissi; e prestavo molta attenzione a quello che sarebbe seguìto, e badavo come quei due avrebbero iniziato il discorso e donde preso le mosse per esortare il giovanetto all'esercizio della sapienza e della virtù. Il più anziano di loro, Dionisodoro, fu dunque il primo a parlare; e tutti noi avevamo gli occhi fissi su lui, convinti che avremmo ben presto udito dei discorsi mirabili, come difatti anche ci avvenne. Poiché il nostro uomo, Critone mio, cominciò un discorso meraviglioso, che mette il conto che tu senta quanto fosse efficace per eccitare alla virtù. — Dimmi, chiese, Socrate e tutti voi altri, quanti dichiarate di desiderare che questo giovanetto divenga sapiente, se, così dicendo, scherzate, o lo desiderate per davvero e parlate sul serio? — Ed io pensai che quei due s'eran creduti che per l'innanzi noi avessimo scherzato, quando li avevamo invitati a ragionare col giovanetto; e però avevano continuato lo scherzo e non parlato sul serio; sicché con questo in mente io insistetti anche più, affermando che parlavamo con la maggiore serietà di questo mondo. Al che Dionisodoro: Bada, Socrate, riprese, che tu non debba disdire quello che ora dici. — Ci ho badato, risposi, e non c'è caso ch'io debba disdirlo. — E come? soggiunse; voi dunque affermate di volere ch'egli divenga sapiente? — Ma senza dubbio. — Ed ora, diss'egli, Clinia è sapiente, o no? — Non è ancora, né dice di esserlo; non è davvero presuntuoso. — Sicché voi, disse, volete ch'egli divenga sapiente, e non sia ignorante? — Ne convenimmo. — Sicché volete ch'egli divenga quello che non è, e non sia più quello che ora è? — Io, a tali parole, mi turbai; ed egli, profittando del mio turbamento: Voi dunque, riprese, poiché volete che più non sia quello che ora è, lo volete, pare, morto [13]. Eppure che preziosi amici e amanti possono esser costoro che l'amato si struggono di vederlo morto!

XII. E Ctesippo, a udir questo, s'indignò per il suo amato, e proruppe: Forestiero di Turii, se non fosse troppa villania, direi: Sul tuo capo ricada l'infausta parola!, perché sul conto mio e degli altri ti sei permesso una menzogna che a me sembra perfino bestemmia a profferirla: che costui io voglia vederlo morto! — Ed Eutidemo: Oh! che, Ctesippo, disse, ti par dunque possibile mentire? [14]. — Ma sì, per Zeus, ribatté l'altro, se non ho perduto la testa. — Dicendo la cosa di cui si parla, o non dicendola? — Dicendola, rispose. — Però, se uno la dice, delle cose esistenti non dice altra, se non quella che dice. — E come potrebbe?, chiese Ctesippo. — Ed è certo una delle cose esistenti quella ch'egli dice, di-

stinta dalle altre. — S'intende. — E così, soggiunse, chi la dice, dice ciò che è? — Sicuro. — Ma chi dice ciò che è e cose che sono, dice la verità; sicché, se Dionisodoro dice cose che sono, dice la verità, e non mentisce punto sul conto tuo. — Sì, replicò Ctesippo; ma, Eutidemo, chi dice questo, non dice ciò che è. — Ed Eutidemo: Ma, riprese, ciò che non è, evidentemente non è? — Evidentemente. — E ciò che non è, evidentemente non è in alcun luogo? — Certo. — Ora è mai possibile che in siffatte cose che non sono, uno abbia modo di fare alcunché, sicché possa, e sia chiunque, fare di quelle cose che non sono in alcun luogo? — Non mi pare, disse Ctesippo. — Oh! che? gli oratori, quando parlano al popolo, non operano forse? — Operano di certo, diss'egli. — E dunque, se operano, fanno anche? — Sì. — E per conseguenza il parlare è un operare ed un fare? — Consentì. — E però le cose che non sono, soggiunse, nessuno le dice, perché così già farebbe qualche cosa; e tu hai riconosciuto che ciò che non è, non è neppur possibile che altri lo faccia. Sicché, stando al tuo ragionamento, nessuno mentisce; ma se Dionisodoro dice, dice la verità e cose che sono. — Ma per Zeus, Eutidemo, esclamò Ctesippo, Dionisodoro dirà in qualche modo cose che sono, non però come sono. — Ma cosa dici, Ctesippo?, osservò Dionisodoro. C'è della gente che dice le cose come sono? — Sicuro, rispose; la gente per bene e veritiera. — Ma che?, chiese; le cose buone non sono e stanno bene? e le cattive male? — Ne convenne. — E tu ammetti che la gente per bene dica le cose come stanno e come sono? — Lo ammetto. — E che quindi, soggiunse, la gente buona dica male le cose cattive, se è vero che le dice come sono? — Sì, per Zeus, rispose Ctesippo; e dice molto male de' cattivi; sicché tu, se vuoi dar retta a me, ti guarderai d'esser del numero, affinché la gente per bene non dica male di te. Perché, sappilo, i buoni parlano male de' birbanti. — E de' grandi, ripigliò Eutidemo, parleranno grandiosamente, e de' caldi caldamente? — E come!, riprese Ctesippo; e freddamente de' freddi, che ragionano, s'afferma, per via di freddure. — Oh, oh! Ctesippo, tu insulti, esclamò Dionisodoro; tu insulti. — No, per Zeus, Dionisodoro, disse Ctesippo, non t'insulto, perché ti voglio bene, ma t'ammonisco come amico, e cerco di farti capire che, me presente, non devi dire una villania simile: ch'io desideri la morte di quelli che mi sono più cari.

XIII. Qui io, poiché m'avvidi che alle villanie si trascendeva da una parte e dall'altra, mi volsi scherzando a Ctesippo e gli dissi: Ctesippo, io sono d'avviso che dagli ospiti si debba accettare ciò che dicono, quando ce lo vogliano dare; e non cavillare sulle parole. Perché, se sanno far morire le gente così da ridarcela poi buona e savia da trista e stolta che era, sia che questa scoperta, questa forma d'eccidio e di sterminio, l'abbiano trovata essi o imparata da altri, cosicché dopo d'avere ucciso uno cattivo ce lo restituiscano buono; se questi due sanno far questo — ed è manifesto che lo sanno, giacché hanno asserito che l'arte scoperta di recente da loro, è quella appunto di render gli uomini da cattivi buoni — ebbene, accordiamoglielo: ci uccidano pure questo giovanetto e ce lo ridieno savio, lui e tutti noi. E se voi giovani avete paura, come *in corpore vili* se ne faccia l'esperimento sulla mia persona. Quanto a me, dacché anche son vecchio, eccomi pronto a correre questo rischio e mettermi nelle mani di questo Dionisodoro come in quelle della Medea colchica: mi uccida e, se vuole, mi cucini pure e faccia di me tutto ciò che gli piace, a patto che mi rifaccia buono [15]. — E Ctesippo: Anch'io, disse, Socrate, son pronto a mettermi a disposizione di questi forestieri; e, se vogliono, mi scortichino più che non mi stieno scorticando ora, purché la mia pelle non vada, come quella di Marsia [16], a finire in otre, ma in virtù. Questo Dionisodoro costì immagina ch'io sia in collera con lui; niente affatto: io non sono in collera, ma gli contradico

quando trovo ch'egli dice delle cose sconvenienti verso di me. E tu, nobile Dionisodoro, non confondere insultare con contradire. L'insulto è tutt'altro.

XIV. E Dionisodoro: Tu parli, Ctesippo, del contradire come di cosa esistente? — Ma sicuro, rispose; e come! O tu, Dionisodoro, non credi che esista il contradire? — Tu intanto, riprese, non potrai dimostrarmi d'aver sentito qualcuno contradire ad un altro [17]. — Dici davvero?, chiese Ctesippo. Ma se mi stai a sentire, io posso subito dimostrarti che Ctesippo contradice a Dionisodoro. — E puoi anche impegnarti a renderne ragione? — Senza dubbio, disse. — Ebbene, dimandò, si può parlare d'ogni cosa esistente? — Ma sì. — E così dire come ciascuna cosa è, o come non è? — Com'è. — Giacché, riprese, se ti ricordi, Ctesippo, anche testé abbiamo dimostrato che nessuno dice come una cosa non è, giacché di ciò che non è s'è visto che non parla nessuno. — E che vuoi dire?, chiese Ctesippo. Ci contradiciamo perciò forse meno io e tu? — E potremmo forse, disse Dionisodoro, contradirci, discorrendo tutti e due della stessa cosa, o così, certo, diremmo lo stesso? — Lo ammise. — Ma quando nessuno de' due discorre della tal cosa, potremmo allora contradirci? o così nessuno di noi due addirittura non avrebbe fatto neanche menzione della cosa? — E Ctesippo ammise anche questo. — Ma gli è forse quando io discorro d'una cosa e tu d'un'altra, gli è forse allora che ci contradiciamo? oppure quando io parlo d'una cosa e tu non ne parli punto nemmeno? Ma chi non parla come può mai contradire a chi parla?

XV. Ctesippo non rispose; ma io, ammirato di quel ragionamento: Come dici, chiesi, Dionisodoro? In verità codesto discorso, che ho già sentito da molti, e molte volte, desta sempre la mia meraviglia. Difatti Protagora e la sua scuola se ne servivano largamente, ed anche altri più antichi di lui. Quanto a me, esso mi sorprende sempre, e mi pare che atterri non solo gli altri ragionamenti, ma perfino se stesso. Orbene, da nessuno meglio che da te credo di poterne sapere il vero. In sostanza, il dire il falso non esiste [18]. Giacché è questo il nocciolo del discorso; non è così? Ma quando si parla, o si dice la verità, o non si dice nulla? — Lo ammise. — Ma forse il dire il falso non esiste, mentre esiste l'opinare il falso? — Neanche l'opinare il falso, rispose. — Sicché, diss'io, non esiste addirittura nemmeno opinione falsa? — No. — E nemmeno per conseguenza ignoranza ed ignoranti? O l'ignoranza, posto che ci fosse, non sarebbe appunto questo: l'ingannarsi sulle cose? — Certo, rispose. — Ma questo, diss'io, non è possibile. — No. — E tu, Dionisodoro, dici così per dire, per lanciare un paradosso, o sul serio pensi che non ci sia nessun uomo ignorante? — E tu, disse, confutami. — Ed è poi possibile, a parer tuo, il confutare, se nessuno s'inganna? — Non è possibile, disse Eutidemo. — Cosicché, diss'io, nemmeno Dionisodoro or ora m'invitava a confutarlo? — E chi mai potrebbe invitare a cosa che non esiste? Lo fai tu forse? — Gli è, diss'io, Eutidemo, che in codeste vostre sottigliezze, anche in quelle che si presentano bene, io non ci vedo punto chiaro, ma all'ingrosso suppergiù le intendo. Ti farò dunque una domanda un po' troppo banale, ma tu perdonami. E bada: se non c'è né l'ingannarsi, né l'opinare falsamente, né l'essere ignorante, non ci sarà neppure la possibilità di sbagliare nel fare qualsiasi cosa, perché non è possibile che facendo quello che si fa si sbagli. Non dite così? — Appunto, rispose. — Ed ora ecco qui, diss'io, la domanda banale. Se noi non sbagliamo né operando né parlando né pensando, se è così, voi, in nome di Zeus, che cosa ci venite ad insegnare? O non dicevate dianzi di sapere meglio di chicchessia insegnare la virtù a chi voglia impararla?

XVI. E Dionisodoro, interloquendo: E tu, Socrate, disse, sei così rimbambito da ricordare ora quel che abbiamo detto dapprima, e se anche qualche cosa la dissi un anno fa, te la ri-

corderai ora; ma da ciò che si dice in questo momento non riesci a cavartela? — È vero, risposi; i vostri detti sono oltremodo difficili, ed è naturale: sono detti di sapienti! Poiché anche da quest'ultimo tuo detto è difficilissimo cavarsela. E difatti col dire: ch'io non riesco a cavarmela, che cosa vuoi intendere, Dionisodoro? o, evidentemente, ch'io non potrò confutarlo? Giacché dimmi: che altro senso possono avere per te queste parole: che dalle tue argomentazioni non riesco a cavarmela? — Difficile invece, disse lui, è [cavarsela da] quello che dici tu. Poiché su, rispondi. — Ed io: Prima ancora, Dionisodoro, che mi risponda tu? — Non rispondi?, disse. — E ti pare anche giusto? — Giusto, sì, certo. — E per qual ragione?, chies'io. O certo per questo: che tu ci sei venuto ora qui sapientissimo ne' discorsi, e sai quando s'ha da rispondere e quando no? Ed ora non rispondi sillaba perché sai che non si deve? — Tu chiacchieri, disse, invece di rispondere. Ma, dabben uomo, obbedisci e rispondi, poiché anche confessi ch'io sono sapiente. — Sicché, diss'io, bisogna, pare, obbedire ad ogni costo, giacché sei tu che comandi. Orsù, interroga. — Ebbene, gli esseri che sentono sentono perché hanno anima, o sentono anche gli esseri inanimati? — Solo quelli che hanno anima. — E conosci tu delle parole che hanno anima? — Io no, per Zeus. — E come va che testé mi chiedevi che senso avessero per me quelle parole? — E perché altro mai, risposi, se non perché ho sbagliato per inettitudine? O forse non ho sbagliato, ma ho detto anche bene, dicendo che le parole hanno senso? Insomma, secondo te, ho sbagliato, o no? Giacché, se non ho sbagliato, non potrai confutarmi nemmeno tu per quanto sapiente, né saprai nemmeno come cavartela dal mio discorso; e se invece ho sbagliato, neppure così dici bene asserendo che non è possibile sbagliare. E questo non lo dico in risposta a ciò che dicevi un anno fa. Ma pare, soggiunsi, o Dionisodoro ed Eutidemo, che questa asserzione intoppi nello stesso ostacolo, ed ora, come in passato, nell'abbattere precipiti; sicché un rimedio che ciò non le capiti, non è stato ancora scoperto neanche da codesta vostra arte, pur così meravigliosa nella sottile precisione dei ragionamenti. — E Ctesippo: O voi, esclamò, cittadini di Turii o di Chio o di dovunque e comunque vi piaccia d'esser chiamati[19], dite, sì, cose stupefacenti; ma quanto poco ci tenete a spropositare! — Ond'io per paura che non si trascendesse agl'insulti, di nuovo a rabbonire Ctesippo dicendogli: Ctesippo, quel che poc'anzi dicevo a Clinia, lo ripeto a te: tu non sai come sia meravigliosa la sapienza di questi nostri ospiti. Senonché non ce ne vogliono dar prova sul serio, ma imitano Proteo, quel sofista egiziano, e cercano di confonderci con le loro malie. Ebbene, da parte nostra, cerchiamo d'imitare Menelao[20], e non li mettiamo in libertà sino a che non ci si rivelino in quello di cui davvero si occupano. Perché ritengo che di loro due ci si rivelerà qualcosa di veramente bello, quando comincino a parlare sul serio. Ma, dunque, preghiamoli, esortiamoli, supplichiamoli di rivelarsi. Ed io perciò, io stesso, penso d'additar loro daccapo come io li supplico che ci si vogliano rivelare. Difatti, ripigliando il discorso donde l'ho lasciato interrotto, m'ingegnerò d'esporre, come posso, quel che c'era da dire in seguito per vedere s'io riesco a metterli in puntiglio, sicché mossi a compassione e a pietà di me che mi sforzo e fo da senno, si decidano a far da senno anche loro due.

XVII. E tu, Clinia, dissi, rammentami dove allora ci siamo fermati. Se mal non ricordo, suppergiù a questo punto: convenivamo da ultimo che si dovesse amar la sapienza, cioè filosofare; non è vero? — Sì, diss'egli. — E la filosofia è acquisto di scienza; non è così?, chiesi. — Appunto. — Ora qual è mai la scienza che, avendola acquistata, faremmo bene d'averla acquistata? Non c'è qui una risposta semplicissima: che è quella che possa giovarci? — Senza dubbio, disse. — Ma

avremmo forse qualche giovamento se, girando il mondo, potessimo conoscere il punto in cui si trovi sepolta la maggior quantità d'oro? — Forse, rispose. — Però poco fa, diss'io, s'è dimostrato falso che s'avrebbe qualche vantaggio se anche senz'alcuna fatica e senza scavare la terra, ogni cosa ci diventasse oro, sicché, neanche posto che sapessimo convertire le pietre in oro, questa scienza non potrebbe avere alcun valore. E difatti, ove non sapessimo anche servirci dell'oro, s'è visto che non ne trarremmo nessun profitto. O non te ne rammenti?, diss'io. — Me ne rammento benissimo, rispose. — E poi, nemmeno dalle altre scienze, se non erro, non ci viene alcun vantaggio, né dall'arte d'arricchire, né dalla medicina, né da nessun'altra, che sappia fare qualche cosa, ma non servirsi di quello che fa. Non è così? — Approvò. — Neppure se ci fosse una scienza, che sapesse renderci immortali, ma non poi servirsi dell'immortalità, neppure da questa, com'è da credere, ci verrebbe alcun vantaggio, almeno a giudicarne da ciò di cui prima s'è convenuto. — E anche su questo ci siamo trovati d'accordo. — Ci occorre dunque, diss'io, mio bel figliuolo, una scienza siffatta, che il fare vi coincida col saper servirsi di quello che fa. — Pare, rispose. — E per conseguenza, com'è ovvio, ci vuole ben altro che farci abili costruttori di lire e renderci esperti di questa scienza, perché qui l'arte che produce è diversa da quella che si serve del suo prodotto; sono due arti distinte intorno ad un medesimo oggetto. In effetti l'arte di costruire una lira è tutt'altra da quella d'usarne. Non è così? — Certamente. — Ed è chiaro che non ci bisogna nemmeno l'arte di costruire de' flauti, giacché anche questa è un'altra della stessa sorta. — Ed egli fu del mio avviso. — Ma, in nome degli dei, ripresi, se imparassimo l'arte di comporre discorsi, sarà forse questa che dovremmo possedere per esser felici? — Io non direi, osservò Clinia. — E donde lo argomenti?, gli chiesi. — Perché vedo, rispose, alcuni compositori di discorsi che delle proprie composizioni, che essi stessi fanno, non sanno punto servirsi, come i costruttori di lire delle lire; ma che anche in questo caso ci sono altri capaci di servirsi de' discorsi composti da quelli, ma incapaci di comporne da sé. Donde è chiaro che, anche riguardo a' discorsi, l'arte di farli è una, e quella d'usarne un'altra. — Mi pare, diss'io, che tu adduca una prova sufficiente che questa del comporre discorsi non è l'arte che si dovrebbe possedere per esser felici. Eppure io credevo che, se mai, in essa ci si sarebbe rivelata quella scienza che cerchiamo da un pezzo. Perché costoro, questi compositori di discorsi, quando m'accade di trovarmi con loro, mi paiono dei sapientoni, Clinia, e l'arte loro mirabile e sublime. E non c'è da meravigliarsene, giacché essa è una particella dell'arte degl'incantesimi, e di poco inferiore a questa. Difatti quella degl'incantesimi è l'arte di lenire vipere, ragni velenosi, scorpioni ed altri animali e malattie; e questa si trova d'essere l'arte di lenire e placare giudici, assemblee ed altre folle. O a te, diss'io, pare altrimenti? — Oh! no; a me pare proprio come tu dici. — E allora, diss'io, dov'altro ci volgeremo? a quale arte? — Per me non saprei, rispose. — Ma, dissi, io credo d'averla trovata. — E qual è?, domandò Clinia. — L'arte di condurre gli eserciti mi pare, diss'io, a preferenza d'ogni altra, quella che, quando uno la possegga, debba esser felice. — Ma io non lo credo. — E perché?, chiesi. — Perché essa, in sostanza, è un'arte cacciatrice d'uomini. — E che perciò?, dissi. — Nessuna delle arti cacciatrici[21] va più in là del cacciare e ghermire la preda. Senonché, quando abbiano ghermito quello di cui vanno a caccia, non sanno servirsene, ma i cacciatori e i pescatori consegnano la preda ai cuochi; i geometri, invece, gli astronomi, i maestri di calcolo — perché sono dei cacciatori anche questi in quanto ciascun di loro non fa le figure, ma rintraccia quelle che già ci sono — tutti questi dunque, come quelli che non sanno servirsi di esse, ma

soltanto cacciarle, consegnano i loro trovati ai dialettici, perché se ne servano... tutti quelli almeno tra loro che non sieno addirittura senza giudizio[22]. — E sia pure, diss'io, bellissimo e savissimo Clinia; ma è davvero così? — Oh! non c'è dubbio. E i generali, soggiunse, fanno altrettanto: quando si sono impadroniti d'una città o d'un campo, lo consegnano agli uomini di Stato — giacché da sé non sanno servirsi di ciò che hanno cacciato — come, credo, i cacciatori di quaglie le consegnano agli allevatori[23]. Se dunque, continuò, ci bisogna un'arte siffatta che sappia servirsi di quello che abbia acquistato per averlo o fatto o preso in caccia, e se quest'arte dev'essere tale da renderci felici; dobbiamo cercarne un'altra diversa da quella del condurre gli eserciti.

XVIII. *Cri.* Che mi dici, Socrate? Quel ragazzo parlò in codesto modo?

So. Non credi, Critone?

Cri. Per Zeus, no davvero. Per me credo che se egli avesse detto questo, non avrebbe bisogno per la propria educazione né d'Eutidemo né d'alcun altro al mondo.

So. Ma dunque, in nome di Zeus, che a dirlo sia stato Ctesippo, ed io non me ne rammenti?

Cri. Ma che Ctesippo!

So. Però questo lo so di certo: che a dirlo non fu né Eutidemo né Dionisodoro. Ma, mio ottimo Critone, che non sia stata la voce di qualcuno dei geni superiori lì presente? A buon conto, che quelle parole io le udii, questo lo so di certo.

Cri. Sì, per Zeus, Socrate; sarà stato qualche essere superiore, pare a me, e di molto. Ma dopo, quale arte ancora cercaste? E trovaste, o no, quella che cercavate?

So. E donde, caro mio, trovarla? Anzi facevamo addirittura ridere. Come i ragazzi che inseguono le allodole, <passando a rassegna> le scienze una per una credevamo sempre d'esser lì lì per acchiapparla, e sempre ci scappavano. Ma a che ripeterti le tante cose che si dissero? Infine, giunti all'arte regia, ed esaminando se fosse quella che può offrire ed assicurare la felicità; qui, caduti come in un labirinto, mentre ci credevamo d'essere oramai al termine; ecco che ad una svolta, ci ritrovammo di nuovo al principio dell'indagine, e bisognosi proprio di quel tanto di cui s'andava in cerca.

Cri. O come v'accadde codesto, Socrate?

So. Ti dirò. Parve a noi che l'arte politica e l'arte regia fossero la stessa.

Cri. E dunque?

So. E che ad essa così l'arte dello stratego, come le altre, consegnino, perché li domini, i prodotti di cui sono artefici, come alla sola che sappia servirsene. Ci pareva dunque evidente che fosse quella che cercavamo, e la causa dell'operar bene e trovarsi bene nella città, e che addirittura essa sola, secondo quel giambo d'Eschilo[24], sieda a poppa dello Stato governando tutto, e, tutto reggendo, renda utile ogni cosa.

Cri. Sicché, Socrate vi pareva d'aver còlto nel segno?

XIX. *So.* Ne giudicherai tu, se vuoi sentire anche quello che ci accadde dopo. Difatti ricominciammo ad indagare suppergiù così: Orsù, l'arte regia, dominando tutto, effettua qualche cosa a vantaggio nostro, o nulla? Certo che sì, ci dicemmo l'un l'altro. E non diresti lo stesso anche tu, Critone?

Cri. Sicuro.

So. Ora, questo suo effetto quale diresti che sia? Per esempio, s'io ti domandassi: La medicina, dominando tutto quello che domina, che effetto produce? Non diresti: La sanità?

Cri. Sicuro.

So. E l'arte vostra, l'agricoltura, dominando tutto quello che domina, che [effetto] produce? Non diresti che ci procura il nutrimento dalla terra?

Cri. Sicuro.

So. E l'arte regia, dominando tutto quello che domina, che cosa effettua?... Forse non trovi facilmente la risposta?

Cri. No, per Zeus, Socrate.

So. E difatti neanche noi, Critone. Però questo per lo meno lo sai: che,

se davvero è quella che si cercava, deve certo riuscirci giovevole?

Cri. Senza dubbio.

So. Deve dunque procurarci qualche bene?

Cri. Per forza, Socrate.

So. E l'unico bene — ne convenivamo a vicenda io e Clinia — non è che una certa scienza?

Cri. Appunto, così dicevi.

So. Ora, tutti gli altri effetti, che si possono dire prodotti dell'arte politica — e ce ne può essere molti, quali, poniamo, il rendere i cittadini ricchi, liberi, concordi — tutti questi ci sono già parsi né cattivi né buoni, laddove bisognerebbe che li rendesse savi e partecipi di scienza, se veramente dev'esser quella che giovi loro e li renda felici.

Cri. Così è; così almeno s'era convenuto tra voi, stando a ciò che hai riferito di quei discorsi.

So. Ma l'arte regia rende gli uomini savi e buoni?

Cri. E perché no, Socrate?

So. Ma buoni tutti ed a tutto? Ed è essa forse che impartisce ogni scienza: quella del calzolaio, del legnaiuolo e tutte le altre?

Cri. Io non lo credo, Socrate.

So. Ma allora quale scienza ci procura? quella di cui ci serviremo a che cosa? Perché, quanto ad effetti, non deve esser produttrice di nessuno di quelli che non sono né cattivi né buoni, e quanto a scienza, non deve fornircene altra che se stessa. Diciamo dunque che scienza sia essa, quella di cui ci serviremo a che cosa? Vuoi tu, Critone, che si dica essere quella con cui renderemo buoni gli altri?

Cri. Precisamente.

So. Sì, ma buoni per noi a che? e utili a che? O dobbiamo dire che renderanno buoni altri, e questi ancora altri? Ma quello in cui sono buoni non ci vien fatto di vederlo mai, dappoi che abbiamo svalutato quelli che si dicevano i prodotti della politica. Talché si verifica proprio il caso di zero via zero[25]; e, come dicevo, siamo come prima, o anche più, lontani dal sapere qual è la scienza che ci potrebbe rendere felici.

Cri. Per Zeus, Socrate, dovete esservi trovati, mi pare, in un bell'impiccio.

So. Difatti, Critone, anch'io stesso, quando mi vidi cascato in quest'impiccio, mi valsi di tutta la mia voce per pregare quei due forestieri, come se invocassi i Dioscuri[26], di salvarci, me e il giovanetto, dalla tempesta del ragionamento, e fare ad ogni modo sul serio, e sul serio mostrarci quale sia la scienza che dovremmo conseguire per trascorrere bene il resto della vita.

Cri. Ebbene, volle mostrarvi nulla Eutidemo?

So. E come no? Anzi, amico mio, col tono d'un uomo superiore cominciò a ragionare così:

XX. Codesta scienza, disse, intorno a cui vi affaticate invano da un pezzo, vuoi tu, Socrate, che io te la insegni, o che ti dimostri che già la possiedi? — Fortunato uomo, esclamai; è in tuo potere codesto? — Altro che!, rispose. — O dunque, per Zeus, mostrami ch'io la posseggo; per un uomo della mia età è molto più facile che impararla. — E allora rispondimi, disse: c'è qualcosa che sai? — Senza dubbio, risposi, e parecchie, ma di poco momento. — Basta, disse. E credi tu possibile che una qualsiasi delle cose esistenti, questa non sia proprio quello stesso che si trova d'essere? — Ma io non lo credo, per Zeus. — Sicché tu, disse, confessi di sapere qualche cosa? — Io sì. — Sicché sei sapiente, se è vero che sai. — Certo, ma sapiente di quella tal cosa. — Non monta. E non è necessario che tu sappia tutto, se sei sapiente? — Oh! no, per Zeus, risposi; poiché c'è tante altre cose che non so. — Dunque, se c'è delle cose che non sai, non sei sapiente. — Di queste, caro mio, senza dubbio, no, gli dissi. — E sei perciò forse, soggiunse, meno ignorante? Eppure dianzi dicevi d'esser sapiente. E così tu, lo stesso uomo, ti trovi d'essere, sotto lo stesso rispetto, ad un tempo quello che sei e quello che non sei. — E sia pure, Eutidemo, diss'io; giacché, come si suol di-

re, dalla tua bocca non escono che parole d'oro. Ma dunque in che modo so io quella scienza che cercavamo? Perché, vuoi dire, è impossibile che lo stesso sia e non sia; se so una cosa sola, le saprò tutte, ché non potrei essere insieme sapiente ed ignorante. E poiché so tutto, posseggo anche quella scienza. È questo che vuoi dire? Ed è in ciò che consiste la tua scoperta peregrina? — Ci siamo, disse: tu ti confuti da te stesso, Socrate. — E come, risposi, Eutidemo? E tu non ti trovi nello stesso caso? Quanto a me, non c'è nulla che insieme con te e con codesto diletto capo[27] di Dionisodoro non sarei pronto a soffrire molto volentieri. Dimmi: non ci sono forse delle cose che voi due sapete ed altre che non sapete? — Nessuna addirittura, Socrate, disse Dionisodoro. — Come dite?, chiesi; ma dunque non sapete nulla? — Anzi!, rispose. — E allora, diss'io, sapete tutto, dacché sapete una qualsiasi cosa? — Tutto, disse; e tu pure, se ne sai anche una sola, le sai tutte. — O Zeus, esclamai, che meraviglioso tesoro tu dici che vi si è rivelato! E forse che anche tutti gli altri uomini sanno o tutto o nulla? — Certamente, giacché non è possibile che certe cose le sappiano e certe no, e sieno insieme sapienti ed ignoranti. — Ma dunque?, diss'io. — Tutti, rispose, sanno tutto, purché sappiano una sola cosa. — Oh! in nome degli dei, Dionisodoro, dissi; ora vedo che parlate sul serio e che finalmente son riuscito a farvi parlare sul serio. Sicché voi due sapete tutto? per esempio, l'arte del falegname e del calzolaio? — Ma sì, rispose. — E siete capaci anche di rattoppare le scarpe? — E metterci, per Zeus, anche la suola, soggiunse. — E sapete anche delle cose di questo genere: quante sono le stelle e quanti i granelli d'arena? — Ma certo; e tu, disse, pensi che non avremmo detto di sì?

XXI. E Ctesippo, presa la parola: In nome di Zeus, disse, Dionisodoro, datemi di ciò una prova tale ch'io possa convincermi che dite la verità. — E quale?, chiese. — Sai tu quanti denti ha in bocca Eutidemo, ed Eutidemo quanti ne hai tu?[28]. — E non ti basta, rispose, di sentire che sappiamo tutto? — Niente affatto; ma ditemi ancora questa sola cosa, e datemi così la prova di dire la verità. Se mi direte quanti denti ha ciascuno di voi, e noi, contatili, vedremo che lo sapete; vi crederemo senz'altro anche nel resto. — Essi, ritenendosi presi in giro, si rifiutarono di rispondere; ma, dimandati cosa per cosa da Ctesippo, affermarono di saperle tutte. Giacché Ctesippo, senz'alcun ritegno, non ci fu cosa che non finisse per chieder loro, perfino le più turpi, se le sapessero. Ed essi andavano incontro alle domande, rispondendo affermativamente, con un coraggio ammirevole, come i cinghiali, che s'avventano incontro al colpo; cosicché anch'io, caro Critone, fui dalla mia incredulità costretto in ultimo a chiedere [ad Eutidemo] se Dionisodoro sapesse anche ballare. Ed egli: E come!, rispose. — Non però, credo, diss'io, tanto da fare, così avanti negli anni, le capriole sui coltelli[29] e girare sulla ruota; non sarai giunto a questo grado di sapienza. — Non c'è nulla, disse, che non sappiamo. — Ma, chies'io, solo ora sapete tutto, o l'avete anche saputo sempre? — Sempre anche. — Ed anche da bambini e nati appena sapevate ogni cosa? — E tutti e due risposero ad una voce di sì. A noi in verità la cosa non pareva credibile; onde Eutidemo disse: Che? non ci credi, Socrate? — Al resto, risposi, in verità no, ma a questo sì, che probabilmente siete de' sapienti. — Ebbene, soggiunse, se vorrai rispondermi, io mostrerò che anche tu convieni di codesti miracoli. — Ma, diss'io, non c'è cosa in cui sarei più lieto d'esser convinto d'errore, perché, se non mi son mai avvisto d'esser sapiente, e tu mi proverai che so e ho saputo sempre ogni cosa; quale maggior tesoro potrei scoprire in tutta la vita mia?

XXII. — E allora, disse, rispondi. — Son pronto: domanda. — Ecco: sei tu, Socrate, conoscitore di qualche cosa,

o no? — Sicuro. — E la conosci tu anche con quella stessa cosa con cui ne sei conoscitore, o con qualche altra? — Con quella stessa. Difatti credo che tu voglia parlare dell'anima; o non vuoi alludere ad essa? — E, disse, non ti vergogni, Socrate? Interrogato, tu ti permetti d'interrogare a tua volta? [30]. — Hai ragione, risposi. Ma come devo fare? Perché voglio fare come tu m'ordini. Quando non intendo la domanda, m'ordini tu di rispondere egualmente, senza domandarti nessuna dilucidazione? — Certo, rispose; giacché un significato tu lo dai pure a ciò ch'io dico. — Senza dubbio, replicai. — Rispondi dunque come tu l'intendi [31]. — Ma come?, dissi; se tu interroghi in un senso, ed io intendo in un altro, e quindi rispondo secondo questo; ti basta ciò, quand'anche io non ti risponda punto a proposito? — A me sì, diss'egli, ma a te no, ritengo. — Oh! no, per Zeus!, ripresi; io non risponderò prima d'essermi chiarito. — Tu non risponderai, disse, secondo il senso che volta per volta attribuisci alle mie parole, perché ti piace di cianciare, e sei ingrullito più del dovere. — Io m'avvidi che egli sarebbe montato in collera con me s'io continuavo a distinguere e spiegare ciò che si diceva, perché voleva accalappiarmi nella rete delle sue parole. E mi ricordai di Conno, che anch'egli s'adira con me, sempre che non gli cedo; e dopo mi trascura come incapace d'apprendere. E poiché avevo in animo di frequentare anche la scuola di costui, credetti che mi convenisse di cedergli, affinché, stimandomi un inetto, non si rifiutasse d'accogliermi come discepolo. E perciò gli dissi: Ma, Eutidemo, se a te pare che si debba fare così, si faccia pure. Tu sai discutere assai meglio di me, che ho appena l'arte d'un profano. Domanda dunque daccapo. — E allora, egli disse, rispondi di nuovo, se quello che conosci, lo conosci con qualche cosa, o no. — Io, sì, risposi; con l'anima. — Ed eccolo qui, disse, di nuovo a rispondere più che non gli si chieda. Io non ti domando con che cosa, ma se conosci con qualche cosa. — Anche ora, diss'io, ho risposto più che non dovessi per difetto di disciplina [32]. Perdonami. Ecco: ti risponderò senz'altro che quello che conosco, lo conosco con qualche cosa. — E sempre, domandò, con la stessa cosa, o talvolta con questa, e talvolta con un'altra? — Sempre, quando io conosca, con questa, risposi. — E daccapo!, disse; non vuoi finirla con le aggiunte? — Ma che non ci abbia ad ingannare quel s e m p r e ? — Noi, disse, certamente no; se mai, te. Ma rispondi: conosci tu sempre con questa? — Sempre, risposi, poiché s'ha da sopprimere il q u a n d o ? — Sicché tu conosci sempre con questa medesima cosa; e poiché conosci sempre, conosci tu forse certe cose con questa cosa con cui conosci, e certe altre con un'altra, o tutto con questa? — Tutto con questa, risposi, tutto almeno ciò che conosco. — E dagli!, disse; ancora un'aggiunta! — Ebbene, ripigliai, sopprimerò questo a l m e n o c i ò c h e c o n o s c o . — Ma non sopprimere neanche una virgola, riprese; non ho bisogno di te. Invece rispondimi; potresti mai conoscer tutto, se non conoscessi ogni cosa? — Sarebbe davvero un miracolo, risposi. — Ond'egli: Ed ora aggiungi pure tutto quello che vuoi: hai confessato di conoscer tutto. — È naturale, diss'io, dal momento che quel c i ò c h e c o n o s c o non ha alcun valore. Sta bene: conosco tutto. — E così tu hai anche confessato di conoscer sempre con quella cosa con cui conosci, sia quando conosci, sia come tu vuoi, giacché hai confessato di conoscer sempre ed insieme tutto. È dunque evidente che anche da bambino conoscevi; e quando nascesti e quando fosti concepito, e prima ancora che nascessi e prima ancora che si fossero generati e cielo e terra, tu conoscevi ogni cosa, se tu conosci sempre. E sì, per Zeus, concluse, tu conoscerai sempre e tutto, quando io lo voglia.

XXIII. — Piacesse al cielo che tu lo volessi, o gloriosissimo Eutidemo, diss'io, se dici realmente la verità. Però non credo che tu ci riesca, ove insieme con te non lo voglia anche tuo fratello,

codesto Dionisodoro; così forse... Ma ditemi, aggiunsi: quanto al resto, io non so come contrastare a voi, uomini d'una così prodigiosa sapienza, ch'io non sappia tutto, poiché voi lo affermate. Ma come mai, Eutidemo, potrei dire di sapere, per esempio, questo: che i buoni sono ingiusti? Di grazia dimmi: questo lo so, o non lo so? [33]. — Lo sai di certo, rispose. — Che cosa?, domandai. — Che i buoni non sono ingiusti, rispose. — Ma, ripresi, lo sapevo da tempo. Però non ti domando codesto; invece questo: che i buoni sono ingiusti, dove l'ho io appreso? — In nessun luogo, disse Dionisodoro. — Sicché, osservai, questo io non lo so. — Tu mi sciupi il ragionamento, disse Eutidemo a Dionisodoro; così costui apparirà ignorante, e che sia insieme sapiente ed ignorante. — E Dionisodoro arrossì. Al che io dissi: Ma tu, Eutidemo, che ne pensi? Non ti pare che tuo fratello dica bene, egli che sa tutto? — E son io forse fratello di Eutidemo?, saltò su a dire Dionisodoro. — Ed io: Pazienza, buon uomo, finché Eutidemo m'insegni com'io sappia che i buoni sono ingiusti, e non invidiarmi questa notizia. — Tu scappi, Socrate, disse Dionisodoro, e ti rifiuti di rispondere. — È naturale, risposi; son già da meno anche d'un solo di voi; figuriamoci se non devo scappare dinanzi a due! [34]. Io sono assai men bravo d'Eracles, che non fu capace di tener testa ad un tempo all'idra — che era una sofista, e quando le si recideva un capo del ragionamento, col suo sapere ne rimetteva molti in luogo di quell'uno — e insieme ad un granchio, un altro sofista, venuto dal mare e sbarcato, credo, di fresco; e poiché questo lo molestava così da sinistra con le parole e coi morsi, chiamò in aiuto il nipote Ioleo, che l'aiutò come si doveva. Ma il mio Ioleo [Patrocle], se sopravvenisse, sarebbe peggio che andar di notte.

XXIV. — Orbene, disse Dionisodoro, poiché mi sei venuto fuori con codesta canzone, rispondimi: Ioleo era piuttosto nipote d'Eracles che tuo? — Dionisodoro, diss'io, il meglio per me sarà di risponderti; altrimenti tu non smetterai d'interrogarmi — oh! lo vedo bene — per invidia e per impedire ch'Eutidemo m'insegni quella profonda massima. — E allora rispondi, disse. — Ebbene, ti rispondo che Ioleo era nipote d'Eracles, ma mio, credo, niente affatto, perché padre suo non era Patrocle [35], mio fratello, ma uno, che a costui somiglia un po' di nome, Ificle, fratello d'Eracles. — Sicché, diss'egli, Patrocle è tuo fratello? — Sicuro, risposi, ma uterino, non germano. — Cosicché è e non è tuo fratello. — Germano certamente no, mio ottimo Dionisodoro, risposi, perché suo padre era Cheredemo, e il mio Sofronisco. — Però padre era tanto Sofronisco quanto Cheredemo? — Appunto, risposi; ma l'uno mio e l'altro suo. — Sicché, ripigliò, Cheredemo era diverso dal padre? — Dal mio, sì, dissi. — E così era padre essendo diverso da padre? O tu sei tutt'uno col sasso? — Ho ben paura, dissi, che per opera tua io non appaia tutt'uno; pure non direi. — Dunque, riprese, sei diverso dal sasso? — Diverso, sì. — Il che dunque, soggiunse, vuol dire che tu, essendo diverso da sasso, non sei sasso, ed essendo diverso da oro non sei oro? — Così è. — E così, disse, anche Cheredemo, essendo diverso da padre, non è padre. — È logico, diss'io, che non sia padre. — Giacché, sottentrò a dire Eutidemo, se Cheredemo è padre, Sofronisco, a sua volta, perché diverso da padre, non è padre, sicché tu, Socrate, sei senza padre. — E Ctesippo, di botto: Ma a vostro padre poi non è capitato lo stesso? non è diverso da mio padre? — Eh! ce ne vuole!, disse Eutidemo. — Ma allora, riprese Ctesippo, è lo stesso? — Lo stesso, certo. — Non mi piacerebbe davvero. Ma, Eutidemo, è soltanto padre mio, o anche degli altri uomini? — Anche degli altri, rispose; o tu credi che la stessa persona, essendo padre, non sia padre? — Difatti credevo così, rispose Ctesippo. — E che?, chiese Eutidemo; credevi che essendo oro non sia oro ed essendo uomo non

sia uomo? — Bada, Eutidemo, riprese Ctesippo, che non ti si debba ricordare il detto: Tu non cuci lino con lino[36]. È cosa strabiliante quella che dici, se tuo padre è padre di tutti. — Ma tal è, disse. — Degli uomini, domandò Ctesippo, o anche de' cavalli e di tutti gli altri animali? — Di tutti, rispose. — E madre anche la madre? — Sì, anche la madre. — E però, seguitò Ctesippo, tua madre è anche madre de' ricci di mare? — Ed anche la tua, disse Eutidemo. — E quindi tu sei fratello dei ghiozzi, de' cagnolini e de' porcelli? — Come te, disse. — E per giunta tuo padre t'è padre e cane? — Come a te, soggiunse. — Di questo, Ctesippo, ripigliò Dionisodoro, purché mi risponda, ne converrai immediatamente. Dimmi: hai tu un cane? — E molto cattivo, rispose Ctesippo. — E ha de' cagnolini? — Sì, ed anch'essi tali e quali. — E padre loro dunque è il cane? — Difatti lo vidi, rispose, coi miei occhi montare la cagna. — Or dunque, non è tuo il cane? — Precisamente, disse. — Dunque essendo padre tuo è; sicché il cane diventa tuo padre, e tu fratello de' cagnolini?

XXV. E qui, immediatamente Dionisodoro, riprendendo la parola perché Ctesippo non lo prevenisse, soggiunse: Ancora una interrogazioncella: tu questo cane lo batti? — E Ctesippo, scoppiando in una risata: Sì, per gli dei, rispose, non potendo te. — E così tu batti il tuo proprio padre, concluse. — Oh!, disse Ctesippo, quanto più giustamente batterei il vostro, per la sua fisima di generare figli così saputi. Però, Eutidemo, e' deve aver raccolto di molti beni da codesta vostra sapienza, il padre vostro e de' cagnolini? — Ma, Ctesippo, non ha bisogno di molti beni né lui né tu. — E tu neppure, Eutidemo?, disse Ctesippo. — Come nessun altr'uomo. Giacché dimmi, Ctesippo, se stimi un bene per un ammalato bere la medicina, o non ti par tale neanche ove uno ne abbia bisogno; ovvero, quando si vada in guerra, andarci piuttosto armato che disarmato. — Secondo me, sì, rispose; sebbene io pensi che ti prepari a dirne una bella. — Lo saprai, come non si può meglio, disse; ma rispondi. Poiché hai ammesso che per un ammalato è bene bere la medicina, quando n'abbia bisogno; non è da concludere che di questo bene bisogna che egli ne beva quanto più è possibile, e sarà il meglio per lui se gli si triti e mesca una carretta d'elleboro?[37]. — E Ctesippo: Ma sì, ma sì, disse, purché chi lo beva sia come quella statua colossale di Delfi[38]. — E così dunque anche in guerra, e' riprese, poiché è bene andarci armato, bisogna andarci con quante più aste e scudi si può, poiché è bene. — Ma certissimamente, rispose Ctesippo. E tu, Eutidemo, non credi? Basta, secondo te, un'asta ed uno scudo? — Secondo me, sì. — E tu avresti armato così anche Gerione e Briareo?[39]. Io ti facevo più capace, da quel maestro d'armi che sei, te e codesto tuo collega. — Eutidemo non rispose; ma Dionisodoro, avendo riguardo alle risposte precedenti di Ctesippo, gli chiese: Sicché anche d'oro ti par bene averne? — Sicuro, e molto anche, disse Ctesippo. — E che? le cose buone non ti pare che convenga averle sempre e dovunque? — Ma come!, rispose. — E anche l'oro, lo ammetti, è cosa buona? — L'ho ammesso di certo, disse. — E perciò bisogna averne sempre e dovunque e soprattutto in se stesso? e sarebbe felicissimo colui che avesse tre talenti d'oro nel ventre, un talento nel cranio e uno statere aureo in ciascuno degli occhi? — E difatti, Eutidemo, aggiunse Ctesippo, si dice che tra gli Sciti sieno tenuti pe' più felici e bravi quelli che hanno molt'oro ne' crani, ne' propri crani, come tu or ora dicevi del cane padre; e, cosa ben più mirabile, bevono anche da' propri crani indorati, e per giunta ci guardano dentro, tenendo in mano il proprio cocuzzolo[40]. — Ma, domandò Eutidemo, gli Sciti e gli altri uomini vedono le cose che possono vedere, o quelle che non possono? — Quelle che possono, diamine! — E così anche tu? — Sì, anch'io. — Tu dunque vedi i nostri abiti? — Sì. — Possono dunque vedere, questi?[41]. —

Altro che!, rispose Ctesippo. — E allora?, disse il sofista. — Allora, niente. Ma tu forse credi che non vedano, tanto sei semplicione! Senonché, Eutidemo, mi pare che tu dorma ad occhi aperti; e, se è possibile non dir nulla parlando, che anche tu non faccia che questo.

XXVI. — Oh! perché?, riprese Dionisodoro; non ti pare possibile quello che tace dire? — Nemmen per sogno, rispose Ctesippo. — E neppure tacere quello che parla? — Anche meno, rispose [42]. — Orbene, quando dici pietre, legni e ferri, non dici tu quello che tace? — Non però, ribatté Ctesippo, s'io m'aggiro nelle fucine de' fabbri; anzi lì de' ferri si dice che vocino e stridano forte, quando uno li tocchi; sicché in ciò grazie alla tua sapienza, non t'accorgi d'aver detto un bel nulla. Ma ora dimostratemi il caso inverso: la possibilità che taccia quello che parla. — E a me pareva che Ctesippo ci si fosse messo d'impegno per far colpo sul suo diletto. — Quando taci, disse Eutidemo, non taci forse tutto? — Sicuro, rispose. — Dunque taci anche le cose che parlano, se queste sono comprese nel tutto. — Ma come?, disse Ctesippo; non tacciono forse tutte le cose? — Niente affatto, rispose Eutidemo. — Ma allora, brav'uomo, parlano tutte? — Quelle che parlano, sì. — Ma io, riprese, non domando questo; domando se tutte le cose tacciano o parlino? — Né l'uno né l'altro, e l'uno e l'altro, disse Dionisodoro, furando le mosse; giacché so bene che a questa risposta non avrai da replicare nulla. — Al che Ctesippo, che al solito era scoppiato in una risata clamorosa: Eutidemo, disse, tuo fratello s'è preparata una doppia scappatoia; eccolo perduto e disfatto [43]. — E Clinia, tutto contento, ne rise, sicché Ctesippo si fece dieci volte tanto. Quella birba di Ctesippo, ascoltando, aveva, mi pare, abilmente carpito il segreto a loro stessi, perché una sapienza siffatta non si trova in altri al giorno d'oggi.

XXVII. Ed io dissi: Perché ridi, Clinia, di cose così serie e belle? — Ma tu, Socrate, ripigliò Dionisodoro, hai mai visto una cosa bella? — Io sì, Dionisodoro, e molte anche, risposi. — E diverse dal bello, o tutt'uno col bello? — Dinanzi ad una tale domanda io mi vidi a mal partito, e pensai che ben mi stava, dacché ci avevo messo bocca. Tuttavia risposi: Diverse certo dal bello in sé, quantunque un certo bello sia presente in ciascuna. — Sicché, riprese, se un bue ti fosse presente, tu saresti un bue; e poiché ora ti sono presente io, tu sei Dionisodoro? — Per carità!, esclamai io; non dir così. — Ma in che modo, chies'egli, il diverso potrebbe esser diverso perciò che un diverso sia presente a un diverso? — E ti confondi per questo?, diss'io; ché già mi studiavo d'imitare la sapienza di quei due, desideroso, com'ero, d'impadronirmene. — E come non confondermi, disse, io e chiunque altro in cosa che non è? — Oh! che dici mai, Dionisodoro? Il bello non è forse bello, e il brutto brutto? — Sì, quando a me sembri [44]. — E dunque ti sembra? — Indubbiamente, rispose. — Dunque anche l'identico è identico, e il diverso diverso? Ché certo il diverso non è identico; ed io, per me, credevo che di ciò: che il diverso è diverso, non dovesse dubitare nemmeno un ragazzo [45]. Ma tu, Dionisodoro, di proposito hai trascurato questo particolare, poiché nel resto a me pare che voi, come gli artefici, a ognun de' quali convien fare il proprio mestiere, anche voi facciate a meraviglia il vostro della disputa. — Tu dunque sai, egli riprese, ciò che si convien fare a ciascun artefice? Cominciamo: chi deve lavorare il ferro, lo sai? — Io sì, il fabbro. — E fabbricare le stoviglie? — Il vasaio. — E scannare, scuoiare, e, tagliuzzata la carne, farne lesso ed arrosto? — Il cuoco, risposi. — Dunque, allorché uno faccia quello che gli si convien fare, farà bene. — Ma benone. — E conviene, come tu dici, fare a pezzi il cuoco e scuoiarlo? Lo hai ammesso, o no? — L'ho ammesso, risposi, ma perdonami. — È chiaro, dunque, diss'egli, che se uno, scannato

il cuoco e, tagliuzzatane la carne, lo faccia lesso o arrosto, farà il suo dovere; e se uno fucini il fabbro e d'un vasaio fabbrichi stoviglie, anche costui non farà che il suo dovere [46].

XXVIII. — O Poseidone!, esclamai, tu ora hai messo il colmo alla tua sapienza! E potrò io mai impadronirmi di essa in modo che diventi proprio mia? — E la riconosceresti tu poi, Socrate, quando fosse divenuta tua propria? — Purché tu voglia, diss'io, evidentemente sì. — E che?, riprese, credi tu di conoscere le cose tue? — Sicuro, ove per altro tu non dica diversamente; giacché bisogna cominciare da te e finire con codesto Eutidemo. — Or dunque, soggiunse, credi tu che sieno tue le cose di cui puoi disporre ed usare come vuoi? Per esempio, buoi e pecore, che potresti vendere e donare e sacrificare a qualunque dio ti piaccia, li consideri tu come cose tue? e come non tue invece quelle di cui non potresti fare altrettanto? — Ed io, prevedendo che da queste interrogazioni sarebbe spuntata fuori qualche cosa di bello e insieme bramoso di udirla al più presto: È così senza dubbio, risposi; soltanto codeste cose sono mie. — E dimmi: animali non chiami tu quelli che abbiano anima? — Sì, risposi. — E ammetti che tra gli animali sieno tuoi solo quelli dei quali ti sia lecito fare tutto ciò a cui testé accennavo? — Lo ammetto. — Ed egli, accortamente simulando, dopo una pausa, quasi meditasse qualcosa di grande: Dimmi, Socrate, mi chiese: hai tu un Zeus paterno? — Ed io, sospettando che il discorso sarebbe andato a cascare dove realmente cascò, cercavo di sfuggire a un inestricabile avvolgimento, e mi voltolavo in qua e in là, come impigliato in una rete; e: Non l'ho, Dionisodoro, risposi. — Sei dunque un disgraziato, disse; e non sei nemmeno un Ateniese, se non hai né dei paterni, né sacri riti, né alcun'altra cosa bella e buona, — Smettila, diss'io, Dionisodoro; modera le parole, e non insegnarmi con tanta durezza, perché io pure ho altari e riti domestici e paterni e quante altre cose di questo genere hanno gli altri Ateniesi. — Ma gli altri Ateniesi non hanno dunque uno Zeus paterno? — Codesta denominazione, risposi, non ricorre punto tra gli Ioni, né tra quanti coloni uscirono da questa città, né tra noi; noi abbiamo, invece, un Apollo paterno, come discendenti da Ione. Zeus, da noi non si chiama paterno, ma domestico e fratrio, e così Atena fratria[47]. — E mi basta, disse Dionisodoro. Tu hai dunque un Apollo, uno Zeus ed un'Atena? — Sicuro, risposi. — E codesti sarebbero anche i tuoi dei? — Progenitori, soggiunsi, e padroni. — Ma, comunque, tuoi, disse. Non hai confessato che son tuoi? — L'ho confessato, risposi; e come negarlo? — E sono, riprese, anche animali, codeste divinità? giacché hai pure ammesso che quanti esseri hanno anima sono animali. O codesti dei non hanno anima? — L'hanno, diss'io. — Sono dunque anche animali? — Animali, sì, risposi. — E degli animali, soggiunse, hai pure ammesso che son tuoi tutti quelli che sia in poter tuo di donare, vendere, sacrificare a qualsiasi iddio tu voglia? — L'ho ammesso, dissi; non c'è scampo per me, Eutidemo. — Coraggio, riprese; dimmi alla svelta: poiché ammetti che son tuoi Zeus e gli altri numi, ti sarà lecito venderli o donarli o servirtene a qualunque altro uso, come degli altri animali? — Al che io, Critone mio, quasi fulminato da quelle parole, persi addirittura la voce; ma Ctesippo per venirmi in aiuto: Caspiterina, Eracles, esclamò; che bel ragionamento! — E Dionisodoro: Dunque Eracles è Caspiterina? o Caspiterina Eracles? — E Ctesippo: O Poseidone, che ragionamenti meravigliosi! Io depongo le armi: costoro sono invincibili!

XXIX. A questo punto, caro Critone, non ci fu alcuno dei presenti che non colmasse di lodi quel discorso e quei due; e a furia di ridere, di batter le mani, di dar segni della loro gioia per poco non scoppiarono. Giacché, se a ciascuna delle argomentazioni precedenti avevano sempre applaudito soltanto gli appassionati di Eutidemo; qui mancò poco che perfino le colonne stes-

ste del Liceo non applaudissero a quei due e non si dessero a saltare dall'allegrezza. Io medesimo, pensa, ne fui così stupito, da confessare di non aver mai conosciuto uomini tanto sapienti; e affatto soggiogato dalla loro sapienza, mi misi a cantarne le lodi e gli elogi dicendo: O voi beati per codesta vostra meravigliosa natura, onde avete potuto così agevolmente e in così breve tempo venire a capo di così gran cosa! Certo i vostri discorsi, Eutidemo e Dionisodoro, hanno molti altri pregi; però tra tutti il più splendido è che a voi della maggior parte degli uomini, e dei più gravi e stimati, non importa nulla, ma soltanto di quelli che vi somigliano. Io so bene che codesti discorsi possono amarli ben pochi, e simili a voi; tutti gli altri li disconoscono a tal segno, che, lo so perfettamente, si vergognerebbero più di confutare altri con argomentazioni siffatte che d'esserne confutati essi stessi. E quel che c'è ancora di urbano e di piacevole nei vostri ragionamenti è questo: che quando affermate che nulla è o bello, o buono, o bianco o altro dello stesso genere, e perfino che nulla è diverso dal diverso; voi cucite addirittura, come dite voi stessi, la bocca della gente; senonché il non cucire soltanto l'altrui, ma anche, parrebbe, la vostra, è cosa oltremodo garbata, e leva ogni odiosità ai vostri ragionamenti. Il colmo, da ultimo, è questo: che la vostra arte è tale, e trovata così abilmente, da poter essere in brevissimo tempo appresa da ognuno. Ed io me ne sono accorto anche badando a Ctesippo, come di botto si sia messo in grado di imitarvi. Ora, questa qualità del vostro mestiere, quanto ad insegnarlo sollecitamente, è certo un pregio, ma quanto a discutere dinanzi alla gente, non è opportuna; e se vorrete dar retta a me, vi guarderete dal parlare in pubblico, affinché molti non s'impadroniscano del vostro segreto, senza esservene neanche riconoscenti. Anzi, soprattutto, discutete soltanto tra voi due; e se no, se insomma davanti a qualcuno, davanti a quel solo, che vi dia del danaro. E, se avete giudizio, questo medesimo consiglio darete anche a' vostri discepoli: non discutere con altri mai, se non con voi e tra loro. Difatti, Eutidemo: c o s a r a r a c o s a c a r a. L'acqua invece non costa nulla, nonostante che sia o t t i m a, come dice Pindaro[48]. Ma su, diss'io, vi piaccia d'accogliere tra' vostri e me e Clinia ch'è qui.

XXX. Dopo d'avere scambiate tra noi queste parole e poche altre, andammo via. Tu però, Critone, fa' di venire con noi da costoro, come quelli che assicurano d'esser capaci d'insegnare a chi voglia sborsar loro del danaro, senza che né l'ingegno né l'età e neanche — quel che, massime a te, importa d'udire — neanche l'occupazione del far quattrini impedisca a chicchessia d'impadronirsi facilmente della loro sapienza.

Cri. Io, Socrate, sono senza dubbio uno che ama di sentir discutere e volentieri imparerei qualche cosa; tuttavia rischio anch'io di non esser uno di quelli che somigliano ad Eutidemo, ma piuttosto di quelli ai quali anche tu alludevi, di quelli che preferiscono d'esser confutati, anziché confutare con argomentazioni di quella sorta. Riconosco che da parte mia è ridicolo di rivolgere a te degli ammonimenti; pure voglio riferirti ciò che mi avvenne di udire. Sappi che uno di coloro, che si partivano da voi, mi si avvicinò mentre passeggiavo — un uomo che ha fama d'essere un gran savio, uno de' maestri nel comporre discorsi forensi — e mi disse: « Critone, non ascolti nulla di quello, che stanno dicendo quei sapienti? » — No, per Zeus, risposi; con tanta calca non mi son potuto accostare per sentire. — « Eppure », riprese, « valeva la pena d'ascoltare ». — E perché?, chiesi. — « Per udir discutere degli uomini che sono oggi i più sapienti di tutti in siffatti discorsi ». — Ed io: Ma a te che ne è parso? — « E cos'altro », rispose, « se non d'averne sentito di quelle che si può sempre da simili ciarlatani e che dedicano uno studio indegno ad argomenti affatto indegni? ». Furono queste suppergiù le sue parole.

Ed io: Ma pure, osservai, la filosofia è uno studio attraente. — « Attraente? Oh! sì, caro il mio amico; non val proprio nulla. Ma se ti fossi trovato presente avresti, credo, arrossito, e come!, pel tuo amico; tanto fu mal consigliato nel volersi affidare a gente che non dà alcuna importanza a quel che dice, e s'attacca ad ogni frase. E costoro, come dicevo, vanno ora per la maggiore. Ma, Critone mio, gli è che questo studio in sé e quegli uomini che vi spendono il loro tempo sono di nessun conto e ridicoli ». A me invece, Socrate, pareva che lo studio in sé né costui lo biasimasse a ragione, né altri, se c'è, che lo biasimi; però il discutere in pubblico con gente siffatta, questo mi pareva che egli lo riprendesse giustamente.

XXXI. *So.* Critone mio, codeste persone sono mirabili. Senonché io non so ancora quello che devo dirne. A che classe apparteneva colui che ti si accostò e ti parlò con biasimo della filosofia? Era uno di quelli abilissimi a contendere ne' tribunali, un oratore, o uno di quei buttafuori degli oratori, un compositore dei discorsi di cui gli oratori si servono per discutere?

Cri. Oratore, davvero no, per Zeus, né credo che egli sia mai salito in tribunale; ma, per Zeus, assicurano che egli abbia una grande competenza in queste cose e sia abilissimo e componga degli abilissimi discorsi.

So. Ho capito; e di questi appunto volevo ora parlare. Giacché, Critone, costoro sono di quelli che Prodico definiva qualcosa di mezzo tra il filosofo e il politico, e si considerano i più sapienti di tutti, ed oltre ad essere, anche di parer tali agli occhi dei più; cosicché non ci restano se non i filosofi ad impedir loro che una tale riputazione diventi universale. Stimano perciò che, quando ai filosofi abbiano fatto la nomea di gente da nulla, debbano essi, senz'alcun contrasto, ottenere presso tutti, la palma della reputazione di sapienza. Si tengono davvero pe' più savi; ma pensano pure che, quando si lasciano sorprendere a tu per tu con gente del tipo d'Eutidemo, ne rimangano azzoppati. Confidano insomma d'esser dei sapientoni — e verosimilmente non a torto, giacché credono d'occuparsi in misura giusta di filosofia e in misura giusta di politica, secondo un ragionamento assai plausibile; di attingere perciò all'una e all'altra quanto conviene, e, tenendosi fuori dai pericoli e dalle lotte, cogliere i frutti della sapienza.

Cri. E così, Socrate, pare a te che dicano qualcosa di serio? Perché le loro parole hanno certo sembianza di verità.

So. Sì, Critone, così è: sembianza di verità più che verità. Giacché non è facile persuaderli che così gli uomini come tutte le cose che stieno nel mezzo tra due, e si trovino di partecipare d'entrambe, quante si compongano d'una cattiva e d'una buona, riescono migliori dell'una e peggiori dell'altra; quante invece di due cose buone, non però allo stesso fine, riescono peggiori d'entrambe rispetto al fine a cui è utile ciascuna di quelle di cui partecipano; e soltanto quelle che, composte di due cose cattive, non dirette allo stesso fine, stanno nel mezzo, queste soltanto riescono migliori di ciascuna di quelle due, d'entrambe le quali partecipano. Se dunque la filosofia è una cosa buona ed altresì la prassi politica, ciascuna ad un fine diverso, e questi tali, partecipando d'entrambe, stanno nel mezzo; non dicono nulla di vero perché sono da meno de' filosofi e de' politici; se invece l'una è buona, l'altra cattiva, sono migliori degli uni e peggiori degli altri; se poi tutt'e due fossero cattive, solo in questo caso, e in nessun altro, direbbero qualcosa di vero. Ora, io non credo che essi ammettano né che quelle cose sieno entrambe cattive, né che l'una sia cattiva e l'altra buona. Sicché in realtà costoro, partecipando di quelle due, sono da meno dei filosofi e dei politici rispetto a quel fine particolare, per cui la filosofia e la politica sono tenute in pregio; sono in realtà terzi, ma si sforzano di sembrare i primi. Bisogna dunque perdonar loro in grazia di questo desiderio e non volergliene, ma stimarli per quello che sono. Giac-

ché bisogna pure saper grado ad ognuno il quale dica una cosa, e sia qualunque, che attesti intelligenza, e s'adoperi virilmente a perseguirla.

XXXII. *Cri.* In verità, Socrate, anch'io, come ti ripeto di continuo, sono in grande perplessità circa il partito da prendere pe' miei figliuoli. L'uno è ancora troppo giovane e piccolo, ma Critobulo è già in età ed ha bisogno di qualcuno che gli giovi. Orbene io, sempre che mi trovo con te, mi sento disposto a pensare che sia follia d'essersi data pei figliuoli tanta pena di tante altre cose: e della scelta della moglie, in modo che essi nascano da madre nobilissima, e delle sostanze, così che sieno, quanto si può, ricchi; e trascurarne poi l'educazione. Ma quando poi volgo gli occhi a qualcuno di quelli che si vantano d'educare gli uomini, rimango sgomento; ed, esaminandoli uno per uno, vedo che nessuno di loro risponde al mio desiderio. E perciò non so risolvermi ad avviare il giovanetto allo studio della filosofia.

So. Mio caro Critone, e non sai tu che in ogni professione gl'inetti e di nessun merito sono molti, e pochi gli uomini seri e davvero preziosi? Poiché dimmi: la ginnastica non ti par forse una bella cosa e la mercatura e l'oratoria e la strategia?

Cri. A me bellissime tutte certamente.

So. E non vedi come in ciascuna d'esse i più alla prova ci riescano ridicoli?

Cri. Sì, per Zeus; e tu dici una sacrosanta verità.

So. E vorrai per questo fuggire tu stesso tutte le professioni, e non permetterne alcuna a tuo figlio?

Cri. Non sarebbe giusto, Socrate.

So. Non fare dunque, Critone, ciò che non si deve; ma, mandati a spasso tutti quelli che professano filosofia, sieno buoni o cattivi, dopo che tu abbia esaminato nel miglior modo possibile la cosa in sé, quando essa ti sembri di nessun pregio, allora distogline ognuno, nonché i tuoi figli. Ma, ove ti sembri tale quale io credo che sia, seguila e coltivala con coraggiosa fiducia, come dice il proverbio, e tu e i tuoi figliuoli.

PROTAGORA

ARGOMENTO

In un ritrovo pubblico, probabilmente in una palestra o in un ginnasio, Socrate è interrogato da un amico donde venga; e poiché risponde d'avere avuto poco prima una conversazione con Protagora, è pregato da questo amico di narrargliela. E Socrate — che aveva, pare, l'abitudine di raccontar volentieri le discussioni a cui assisteva o prendeva parte — aderisce (I).

Egli dunque racconta d'essere stato destato sul far dell'alba da Ippocrate, un giovane ateniese di cospicua famiglia, d'indole eccellente, desideroso di farsi strada nella vita pubblica, recatosi da lui per pregarlo di volerlo presentare a Protagora, giunto poco prima ad Atene, del quale egli s'augura di poter divenire discepolo. Socrate è disposto a contentarlo; ma osserva che è troppo presto, che sarà bene attendere che spunti almeno il giorno; e frattanto, levatosi, si trattiene a passeggiare col suo giovane amico nella corte della propria casa e a discorrere con lui per rendersi conto della sua decisione e dello scopo che si propone di raggiungere nel sollecitare con tanto ardore la conoscenza e l'insegnamento di Protagora. Ippocrate non aspira a diventare un sofista; egli vede solo vagamente in Protagora un uomo che è in grado di dargli quella cultura più alta e quell'abilità di parola, di cui potrà giovarsi nella vita politica. Ma Protagora è un sofista, e Ippocrate mostra di non sapere quel che sia un sofista; donde il filosofo trae occasione per deplorare la leggerezza, con cui la gioventù del suo tempo affidava la propria anima a gente simile; ma dichiara ad ogni modo di voler sentire dalla bocca dello stesso Protagora quale sia il fine e il contenuto dell'insegnamento di lui (II-V).

Con questo proposito, fatto giorno, i due s'avviano alla casa del ricchissimo Callia d'Ipponico, gran mecenate di sofisti, che in quel momento oltre Protagora ne ospitava ancora altri due, tra' più famosi, Ippia da Elide e Prodico da Ceo. Dopo una viva descrizione della scena, che si svolgeva nel portico della casa di Callia e a cui Socrate e Ippocrate assistono per qualche tempo inosservati, Socrate s'avanza, manifesta a Protagora il desiderio del giovane che vorrebbe divenire suo scolare nella fiducia che così potrà acquistare reputazione nella città, e gli lascia la scelta o d'avere perciò un colloquio da solo a soli con loro o discorrerne in presenza degli altri. Protagora, a cui non par vero di poter mettere in mostra la propria dottrina dinanzi a tutti, e in particolare dinanzi ai suoi emuli, dichiara ch'egli s'è proclamato sempre apertamente e lealmente sofista, che non ha nessun motivo per nascondere la natura del proprio insegnamento, e che quindi preferisce di parlar in presenza di tutti. E così tutti, compresi Ippia e Prodico, si raccolgono intorno a Socrate e Protagora, e la conversazione comincia (VI-VIII).

Socrate, invitato dal sofista, rinnova la domanda: il giovane Ippocrate, desiderando di farsi scolare di lui, vuole anzitutto sapere che vantaggio trarrà dal suo insegnamento. E Protagora, dopo qualche incertezza nelle prime risposte, finisce con l'aiuto di Socrate per asserire che egli si riprometteva di poter insegnare la

virtù civile. Ma Socrate manifesta i suoi dubbi sulla possibilità d'un tale insegnamento, prima perché su cose che si reputano insegnabili lo Stato non interroga che le persone dell'arte, laddove nelle decisioni di carattere politico concede a tutti la facoltà d'esporre il proprio parere; e poi perché l'esperienza attesta che perfino gli uomini di governo più insigni non sono stati capaci di comunicare agli altri, nemmeno ai propri figli, quella virtù in cui erano eccellenti essi stessi; e chiede che gli vengano risoluti i suoi dubbi. A questo Protagora risponde con un mito ed un ragionamento. Nel primo egli narra come e perché i due fattori fondamentali della vita civile: il sentimento di riverenza e di giustizia, fossero *ab origine* distribuiti indistintamente tra tutti gli uomini, il che conferisce a tutti i cittadini la capacità e il diritto di metter bocca in ciò che concerne la vita civile; e col secondo mira a provare: 1) come tutti ritengano la virtù insegnabile, dal momento che tutti riprendono o puniscono chi è moralmente vizioso, ma non chi è difettoso fisicamente; 2) come non sia esatto che non si cerchi d'insegnare la virtù, perché al contrario l'insegnamento di essa costituisce la cura costante delle famiglie e delle città; e 3) come e perché non sia da meravigliare che da genitori buoni nascano dei figli degeneri, giacché, sebbene la virtù si possa insegnare, pure il farvi maggiore o minor profitto dipende dalla maggiore o minor disposizione che ciascuno ha da natura e che si può migliorare con l'insegnamento; donde nasce la presente condizione sociale che, se non è perfetta, è però senza confronto preferibile a quella che s'avrebbe, ove gli uomini vivessero allo stato di natura (IX-XVI).

Socrate si mostra ammirato della dottrina di Protagora, ma ha bisogno ancora di qualche chiarimento. Il sofista ha preso le mosse dalla virtù civile, poi ha accennato ad una virtù in genere ed anche a talune virtù particolari, quali la saviezza, la giustizia, l'assennatezza, la sanità, il coraggio. Ora queste sono esse parti d'un unico oggetto: la virtù, o nomi diversi di esso? E se parti, differiscono qualitativamente tra loro e dal tutto, come le parti del volto, o quantitativamente soltanto, come, per esempio, le parti dell'oro? E Protagora risponde che sono diverse, come le parti del volto. Ma Socrate, facendogli dapprima osservare che la giustizia non può non essere santa, come la santità non essere giusta, lo costringe a riconoscere che santità e giustizia sono per lo meno strettamente affini; e quindi, fondandosi sul principio che ogni concetto non può avere che un solo contrario, poiché la dissennatezza è contraria tanto all'assennatezza quanto alla saviezza, ne conclude che anche saviezza e assennatezza sono in fondo la medesima virtù. E Socrate vorrebbe continuare dimostrando la somiglianza della assennatezza con la giustizia. Senonché Protagora, che comincia ad accorgersi d'aver la peggio, cerca di sottrarsi alla stretta dell'avversario, sciorinando uno di quei luoghi comuni, nei quali era maestro, sulla relatività del concetto di utile. Ma Socrate si rifiuta di proseguire a questo modo. Egli tiene a fissare il metodo della discussione. Se Protagora, invece di rispondere alle sue domande con brevità e precisione, intende metter fuori ogni momento un discorso, egli preferisce rinunziare alla conversazione e ritirarsi. Ma qui, ad evitare che il ragionamento resti interrotto e a metter pace tra' due contendenti, intervengono Callia, Alcibiade e Critia, a cui s'aggiungono Prodico, che profitta dell'occasione per fare sfoggio della propria sinonimica, e Ippia, che nel suo solito stile pomposo, e tra le adulazioni ai presenti e ad Atene, non manca d'accennare alla sua prediletta teorica della legge tiranna, donde per altro « cava un bellissimo concetto, che tutti gli uomini di reputazione e sapienti appartengano per natura ad una stessa patria, quantunque la legge li faccia cittadini di stati diversi » (Bonghi). Infine, nonostante qualche ripugnanza da parte di Protagora, l'accordo si conclude in questi termini: che Socrate per il primo risponderà alle interrogazioni di Protagora; questi, a sua volta, a quelle di Socrate (XVII-XXV).

Protagora dunque, premesso com'egli stimi che l'interpretazione dei poeti sia la pietra di paragone d'una cultura davvero superiore, per non allontanarsi dal soggetto di cui si disputa chiede a Socrate, se questi non veda una contradizione in un carme di Simonide, il quale, mentre afferma per suo conto che per l'uomo è difficile essere buono, combatte poi l'opinione di Pittaco che in fin dei conti non differisce dalla sua. Socrate in un primo momento si mostra colpito dall'obiezione del sofista, e invocando l'aiuto di Prodico propone due soluzioni che Protagora facilmente dimostra insostenibili. Quindi, fattosi animo, ripiglia daccapo ad esporre il concetto di tutto il carme, nel quale, secondo lui, Simonide, geloso della rinomanza che Pittaco aveva acquistato col suo motto: « È difficile l'esser buono », non aveva avuto altra mira che quella di mostrar falso questo motto, e affermare così la propria superiorità di fronte al sapiente di Mitilene. Però, dopo una inopportuna esibizione d'Ippia, messo subito a posto da Alcibiade, Socrate osserva che queste discussioni sui poeti non menano a nulla. Egli trova preferibile che si discuta senza intermediari coi propri mezzi, e vorrebbe soprattutto che si potesse condurre a qualche conclusione il discorso cominciato prima e rimasto a mezzo. Se Protagora vuole ancora interrogare, egli è pronto a rispondere; ma se non ha null'altro da chiedere, consenta allora di rispondere, come aveva promesso di fare. Il sofista ha poca voglia di decidersi, ma infine, vinto dall'insistenza d'Alcibiade e dalle preghiere di Callia, si piega al secondo partito (XXVI-XXXII).

Socrate ridomanda a Protagora se crede ancora che le parti della virtù sieno diverse tra loro e dall'intero; e quegli, modificando la prima risposta, dichiara di convenire che quattro parti della virtù o quattro virtù: saviezza, giustizia, santità e assennatezza, abbiano senza dubbio affinità tra loro; ma il coraggio è affatto diverso da tutte. Al che Socrate oppone che, se è vero che gli atti virtuosi sono tutti belli, e gli atti audaci atti coraggiosi, e gli atti coraggiosi tutti virtuosi, e l'ardire è tanto maggiore quanto meglio si conosca il pericolo a cui si va incontro, laddove gli atti audaci cagionati dall'ignoranza del pericolo non sono belli; è forza concludere che sono virtuosi soltanto gli atti di coraggio compiuti con cognizione o sapienza, e che quindi anche il coraggio, come le altre virtù, ha radice nella saviezza o sapienza. Ma Protagora non si dà per vinto. Egli ha ammesso, e ne conviene, che i coraggiosi sieno tutti audaci, ma non che gli audaci sieno tutti coraggiosi. Audacia e coraggio procedono entrambi da una disposizione naturale; ma l'audacia può essere effetto anche d'arte o di follia, il coraggio richiede altresì una conveniente educazione dell'animo. Socrate, senza rispondere a questa obiezione, riprende la prova da un più alto punto di vista. Ottiene dall'avversario che questi riconosca l'identità del piacevole col buono, del doloroso col cattivo; e, movendo da questo principio, dimostra che l'atto virtuoso è atto di cognizione, che questa cognizione consiste nella misura della quantità di bene, cioè di piacere, e di male, cioè di dolore, inerente a ciascun atto, e che perciò l'uomo si decide a compiere un atto a preferenza d'un altro, solo perché vede nelle conseguenze immediate o future di esso atto una maggior somma di quel bene, che rappresenta la sua costante aspirazione. E applicando questa dottrina alla virtù del coraggio, ne deduce che l'atto coraggioso è atto di cognizione di quello che sia o no da temere, non temendo il coraggioso ciò che è bello e buono, che è appunto quel che teme il vile, e temendo invece ciò che è brutto e cattivo, che è appunto quel che il vile non teme. Il coraggio dunque, perciò che si fonda in una cognizione, non è punto diverso dalle altre virtù. Dopo questa conclusione, a cui Protagora non ha nulla da opporre, la posizione rispettiva dei due avversari è totalmente mutata. Socrate che da principio dubitava se la virtù si potesse insegnare, sforzandosi poi di provare che fosse scienza, ha così implicitamente dimostrato che essa è insegnabile, mentre Protagora, che aveva cercato di negare che fosse scienza, s'era privato del più valido argomento in favore della propria tesi. Ora perché mai

i due avversari erano giunti ad una meta contraria a quella, a cui ciascuno di loro tendeva? Perché — dice Socrate — avevano discusso dell'insegnabilità o meno della virtù prima di esaminare, come avrebbero dovuto, che cosa fosse la virtù in sé (XXXIII-XL).

Il *Protagora*, nel quale il contenuto filosofico si fonde mirabilmente con la rappresentazione artistica, è una delle più attraenti opere prodotte dal genio di Platone. La prodigalità del nobile e ricchissimo Callia aveva già fornito argomento ad una commedia di Eupoli, intitolata gli *Adulatori*, che fu rappresentata nella primavera del 421 a.C. e vinse il primo premio sulla *Pace* d'Aristofane. In quella commedia Socrate era messo alla pari con gli altri sofisti; e tutti, il mecenate non meno degli ospiti, esposti allo scherno del pubblico; sicché non è improbabile che il giovane filosofo, il quale s'era già provato nel campo dell'arte drammatica, si sentisse spinto ad emulare, con ben altro intento, l'esempio del commediografo suo concittadino. Anche in questo dialogo la casa di Callia è il teatro in cui si svolge l'azione, anche qui la scena e i personaggi, suppergiù gli stessi, sono rappresentati con una vivacità impareggiabile; ma naturalmente la farsa cede il luogo al dramma; e quel Socrate, che nella commedia era visto con gli occhi del volgo, qui prende il posto che gli spetta nel primo piano del quadro, ed è presentato nella sua alta figura di pensatore acuto ed austero che, contrapponendosi all'indirizzo d'una scienza frivola e incoerente, la combatte e la vince nella persona d'uno dei più illustri suoi rappresentanti, e nel momento in cui questi, circondato dalla ammirazione universale, pareva che avesse raggiunto l'apice della gloria.

I caratteri dei personaggi, così principali come secondari, sono dipinti con rara maestria. Socrate, sereno, modesto, preciso nelle domande quanto logico nelle deduzioni, ma ironico e pronto a colpire l'avversario nei suoi lati deboli; Protagora, ingegno acuto e parlatore elegante, sicuro della propria superiorità e desideroso di farla sentire ai suoi emuli, benevolo con Socrate che considera quasi come uno scolare, e cortese anche, non però sino al punto da dominare la propria insofferenza nel vedersi contradetto, ma soprattutto privo d'un solido fondamento scientifico, inetto a una discussione rigorosa e incapace di prevedere la sconfitta a cui va incontro; Ippia così indifferente al vero da non vedere nell'interpretazione del carme di Simonide, se non un modo di mettersi in mostra, e tanto vanitoso, che, come non si contentava d'una sedia comune allorché parlava da maestro nel circolo dei suoi ammiratori, quando scoppia il dissidio sul metodo della discussione, s'illude di poter divenire l'arbitro della disputa tra Socrate e Protagora; e finalmente Prodico malaticcio e ingenuo fin troppo, e del quale Platone nota persino la voce da basso profondo, fors'anche per mettere in evidenza il contrasto tra la sonorità dell'organo e la tenuità di quelle ricerche sui sinonimi, di cui Prodico si compiaceva in modo speciale. E dei tre sofisti è notevole anche l'imitazione dello stile; ricercato e fiorito, ma non mancante d'una certa grazia, in Protagora; gonfio, immaginoso e untuoso in Ippia; pedantesco in Prodico, che in questo dialogo è quello trattato con meno riguardo, giacché, specie nel discorso che Platone gli attribuisce, è più che mai manifesta l'intenzione della caricatura.

Degli altri personaggi, il giovane Ippocrate, pieno d'ardore per la cultura e sollecito ad affidarsi al primo che gli prometta d'avviarlo a quella vita pubblica a cui aspira, è il rappresentante tipico della gioventù nobile ed ambiziosa d'Atene; Callia ha i modi del gentiluomo di razza; Critia rivela già quella freddezza calma e misurata dell'uomo che, cresciuto negli anni e divenuto potente, non s'arresterà di fronte a nessun sopruso; Alcibiade è appassionato ed impetuoso, e perfino la figura del servo fedele, che s'accora d'assistere alla rovina economica del suo padrone, balza viva dal rifiuto d'aprir la porta a due persone in cui sospetta dei sofisti.

Altri piccoli tratti accrescono l'evidenza della rappresentazione. Ippocrate nel

buio s'accosta a tentoni per sedersi appiè del lettuccio di Socrate, e questi a sua volta sorprende il rossore che provoca una sua domanda sul volto del giovane, perché già cominciava ad albeggiare; Socrate, prima d'entrare in casa di Callia, si ferma, come soleva fare quando fosse impegnato in qualche discorso, o per suo conto occupato a meditare su qualche problema; gli uditori di Protagora, il coro che segue, si dividono rispettosamente in due file per non tagliare mai il passo al Maestro; e l'interesse e l'ammirazione che suscitava il gran nome del sofista sono indicati indirettamente dalla sorpresa dell'amico innominato e dalla premura con cui questi chiede a Socrate il racconto della conversazione, sicuro che Protagora riporterà anche in questo caso uno dei suoi trionfi abituali [1].

La costruzione del dialogo è d'una evidente simmetria. Dopo i due colloqui d'introduzione, che sono stati con ragione paragonati a due prologhi, dopo la descrizione della scena e il discorso di Protagora, che è come la glorificazione di quella sofistica che egli si vantava di rappresentare; la disputa si svolge in due parti divise dall'intermezzo sul metodo della ricerca. Nella prima campeggia la figura di Protagora che, fedele a un'abitudine comune ai sofisti, ricorre innanzi tutto ad un racconto mitico. Del mito, come è noto, si vale non di rado anche Platone; ma mentre questi vi ricorre come ad un mezzo « per accennare in maniera simbolica a concetti che paiono eccedere il campo della conoscenza umana e che il filosofo non è in grado di dimostrare mediante una prova diretta; o per ravvicinare ai risultati della speculazione la fede religiosa degli avi » (Sauppe); pei sofisti invece non era che un espediente per mettere in mostra la propria cultura e far colpo sugli uditori. Certo, anche il racconto di Protagora è ricco d'osservazioni giuste ed acute, espresse in una forma attraente; ma « per quanto grazioso... esso è privo d'ogni valore simbolico; ciò che il mito doveva porre in rilievo: che tutti gli uomini partecipano della virtù, non risulta dalla natura dei dati del racconto, ma da un semplice ordine posto sulle labbra di Zeus » (Sauppe). Perché dunque valersi d'un mito, quanto si poteva, e anche meglio, raggiunger lo scopo per via di ragionamento? Che però questo mito sia un'invenzione di Platone, il quale nel foggiarlo siasi attenuto alla maniera di Protagora e degli altri sofisti, è opinione quasi universalmente e giustamente ammessa dagl'interpreti.

Anche il discorso che segue, se è notevole per parecchi riguardi e interessante per il quadro che ci offre dell'istruzione e dell'educazione ateniese, non si solleva al disopra della coscienza comune; e pur volendo, come pare, restringersi a trattare della virtù civile o politica e della prudenza e abilità necessarie ad un uomo di Stato, scivola nella virtù morale, in cui Protagora riconosce il fondamento dell'altra, dimostrando così di non avere un concetto preciso né di quello che vorrebbe provare né della virtù in se stessa. Socrate coglie subito il punto debole di questo ragionamento. « L'insegnabilità o non insegnabilità della virtù è una conseguenza dell'essenza sua stessa, di cui bisogna prima venire in chiaro per poi dedurne con tutta facilità se si possa o no insegnare » (Bonghi). Ed è questo il punto a cui Socrate mira fin dalla prima domanda rivolta al sofista. Questi ha alluso ad una virtù in genere, e accanto ad essa ha poi nominato la giustizia, la santità, l'assennatezza. Ora la virtù è essa una cosa unica di cui queste son parti, o queste non sono che nomi differenti d'un'unica cosa? Con questa domanda s'inizia la disputa dialettica, e di qui comincia quella graduale demolizione della figura di Protagora che diverrà completa alla fine del dialogo.

Nella parte che succede all'intermezzo sul metodo Socrate piglia immediatamente il primo posto con l'interpretazione del carme di Simonide. Il suo sbalordimento di fronte alla domanda di Protagora e le sue prime risposte, date, com'egli pretende, per guadagnar tempo a riflettere, ma in realtà per prendersi gioco di Prodico e di Protagora, sono dei tratti evidentemente ironici. Ed una garbata

parodia del primo discorso di Protagora è il preambolo, col quale il filosofo si avvia ad esporre la propria interpretazione del carme, e nel quale, in contrapposto all'antichità della sofistica celebrata da Protagora, egli esalta l'antichità della filosofia, la cui caratteristica, par che voglia dire, erano non i discorsi di parata, ma dei motti brevi ed arguti, gravidi però d'un alto significato nella loro concisione. Dopo ciò egli s'addentra in quell'esame della poesia, nel quale la serietà non esclude lo scherzo e il cavillo, e donde però trae motivo per insistere su qualche punto che gli stava particolarmente a cuore. Protagora aveva asserito come si dovesse a un cenno di Zeus se gli uomini partecipavano tutti del sentimento di reverenza e di giustizia; Socrate insiste sul concetto che Dio solo è buono; e facendosi dell'esposizione una preparazione alla dottrina, su cui tornerà nell'ultima parte del dialogo, cerca di provare che anche Simonide, al pari d'ogni altro sapiente, riponga la virtù nella scienza e neghi che alcuno possa volontariamente commettere il male. E la discussione dialettica, che si ripiglia per desiderio di Socrate, determina la sconfitta definitiva di Protagora, la cui statura intellettuale e morale s'è venuta via via impiccolendo di tanto, di quanto s'è ingrandita quella di Socrate. Ed invano il vecchio sofista tenta di risollevarsi con quel suo sermoncino finale, in cui s'atteggia a protettore del suo giovane antagonista.

Né deve sorprendere la contradizione, in cui alla fine del dialogo ciascuno dei due competitori viene a trovarsi di fronte a se stesso. Socrate, se non negava, mostrava almeno di negare che la virtù si potesse insegnare; ma che cosa era questa virtù, della quale egli pensava così? La parola greca ἀρετή significò in origine felicità o eccellenza in qualsiasi ordine di cose; più tardi, specie nel campo della vita civile e politica, designò quella elevatezza e nobiltà di sentire che si presumeva accompagnasse la nobiltà dei natali, e in un senso più generale ancora indicò una norma di condotta fondata su un indistinto sentimento morale, che l'uomo ereditava dal nascere e che gli conferiva una qualunque superiorità sugli altri. Come tale, essa veniva considerata un dono degli dei, e si riteneva che non si potesse insegnare. I sofisti non mostravano d'averne un'idea più chiara; e però, quando si professavano maestri di virtù, o s'illudevano di potere coi loro discorsi artificiosi e retorici modificare sensibilmente gli animi degli uditori, o anche, confondendo con la morale la pratica della vita, « che è frutto di molte rare qualità di mente e di animo... e al cui sviluppo concorrono infiniti casi particolari e non prevedibili, senza cercare e fissare i princìpi della condotta umana », ma accettando « quelli che trovavano nel pubblico », cercavano d'addestrare i discepoli « a trarne per la patria e per sé il miglior profitto » (Bonghi). Era dunque un insegnamento affatto empirico, una prudenza di consiglio, come la definisce Protagora; e perché tale, Socrate aveva ben ragione di porre in dubbio che si potesse insegnare. Non così per Socrate. Questi, insistendo per il primo sul concetto che l'atto virtuoso è atto di cognizione, anzi, che la virtù è sapere, aveva additato la sola via che rendesse possibile l'insegnamento di essa; e perciò, se la contradizione di Protagora con se stesso era reale, quella invece di Socrate non era che apparente.

Qual è lo scopo del *Protagora*? Per rendersene conto bisogna non perder di vista che, se questo è uno scritto di contenuto filosofico, è ad un tempo, come parecchi altri fra' dialoghi platonici, un mirabile e complesso lavoro drammatico, con la sola differenza dai drammi propriamente detti che in questo « il nodo dell'azione — quello che è il motivo dell'estrinsecazione dei caratteri degl'interlocutori, — in luogo di essere un fatto reale, è un'idea o un raziocinio » (Bonghi). Quelli, tra cui si svolge la disputa, non sono, come in altre scritture d'imitazione, dei semplici nomi, ovvero delle figure evanescenti e insignificanti, ma persone vive e còlte nella realtà concreta del loro carattere, che mettono in gioco tutte le

risorse e gli accorgimenti di cui dispongono, che non possono sottrarsi alle proprie abitudini mentali e non dissimulano o non riescono a dissimulare i motivi a cui obbediscono e i fini a cui mirano. Così si spiega come tutti quelli che dai vari interpreti sono stati additati come scopi esclusivi del dialogo: l'intenzione di gettare il ridicolo sui rappresentanti della sofistica, il desiderio di porre in rilievo le due figure principali, la convenienza e la necessità d'un metodo rigorosamente scientifico, la vacuità di mente e la vanità della scienza dei sofisti, l'altezza morale di Socrate come maestro di virtù, o il proposito di mostrare come la virtù consista nel sapere e in quali errori si cada col concepirla altrimenti, e via dicendo, ci sieno tutti; ma ci sono perché il contrasto nel campo etico tra due indirizzi e due metodi opposti, nella fantasia di Platone s'è trasformato in un dramma, in cui gli avversari — Socrate da un lato e i sofisti dall'altro — si rivelano nella discussione quali erano, o quali Platone li vedeva nella vita: l'uno, intelletto avido di verità, consapevole della sua missione educativa e abituato a scrutare con serietà e rigore i problemi che lo tormentavano, coscienza onesta e disinteressata, spirito ironico e a volte anche sarcastico; gli altri — con a capo, si capisce, Protagora — menti più o meno acute e ricche di cognizioni, ma non disciplinate o non dominate da un pensiero profondo, caratteri più o meno stimabili, ma in fondo guasti dalla vanità e dall'interesse, e perciò malfermi nelle loro convinzioni, indifferenti di fronte al vero e incuranti delle conseguenze a cui potessero dar luogo le dottrine di cui si spacciavano maestri.

In che tempo s'immagina avvenuta la conversazione che forma argomento del dialogo? Le notize, che possono aiutarci a determinarlo, si dividono in due gruppi, inconciliabili tra loro. Da una parte la circostanza che Callia figura come padrone di casa (circostanza che presuppone la morte del padre, avvenuta non prima del 424 a. C.) e l'allusione alla commedia di Ferecrate, rappresentata nel 420, indurrebbero ad assegnare al convegno una data non anteriore a quest'ultimo anno; dall'altra parte l'accenno ai figliuoli di Pericle come presenti alla discussione e di Pericle come vivo (gli uni e l'altro m. nel 429 , l'esservi rappresentato Protagora (n. c. il 485) come vecchio, Socrate (n. c. il 469) come ancora giovane, Alcibiade (n. c. il 451) come un giovanotto e Agatone (n. forse tra il 448 e 447) come un giovanetto, e la mancanza di qualsiasi allusione ad avvenimenti di una gravità eccezionale, quali la peste d'Atene e la guerra del Peloponneso, fanno risalire la scena del dialogo a uno degli ultimi anni anteriori allo scoppio della guerra suddetta, al 432 o 431. Ora se si riflette che di questi due gruppi di notizie il secondo è ben più importante del primo, non è meraviglia che i più autorevoli interpreti si sieno decisi per quest'ultima data, considerando che Platone, qui come altrove, nella sua libertà d'artista, non si sia ritenuto astretto alla realtà in qualche particolare, di carattere soprattutto secondario. E certo, se è credibile che il giovane filosofo nel porre questo convegno così solenne in un tempo, nel quale Atene, scevra ancora d'ogni preoccupazione per l'avvenire, era nel colmo della potenza e Protagora nel colmo della gloria, abbia obbedito ad un motivo artistico; non è, mi pare, nemmeno da escludere che a preferire quella data possa essere stato indotto anche dalla premura d'allontanare il sospetto che il dialogo fosse da considerare come una risposta alla commedia di Eupoli.

Più incerta è la data della composizione. Nondimeno i princìpi prettamente socratici a cui s'ispira, il nessun accenno alla fine del maestro, la « luminosa serenità » diffusa su tutto il racconto, rendono assai probabile che questo dialogo appartenga alla giovinezza di Platone, e sia anteriore al processo di Socrate. E poiché vi si ragiona dell'unità della virtù, di cui talune parti o aspetti sono trattati nell'*Ippia minore*, nel *Lachete* e nel *Carmide*, si può bene ammettere che questo dialogo sia come il coronamento di quei tre, che sarebbero come dei bozzetti con cui l'artista si preparava alla composizione d'un quadro d'insieme.

Un Amico, Socrate.

I. *Am.* Donde vieni, Socrate? Senza dubbio, dal dar la caccia al leggiadro Alcibiade? L'ho visto da poco, e certo anche a me è parso un bell'uomo, ma un uomo, Socrate, a dirla tra noi, e già coperto di barba le guance.

So. E che perciò? Non sei tu forse ammiratore d'Omero, il quale dice che la bellezza d'un giovane è nel fiore, quando sulle sue guance la prima lanugine spunta[1], che è ora il caso d'Alcibiade?

Am. Ah! dunque, tu vieni da lui? E come si comporta con te il giovanotto?

So. Bene, m'è parso; e oggi certo non meno del solito: difatti ha parlato molto in favor mio per aiutarmi. E così l'ho lasciato proprio un momento fa. Eppure ti dirò una cosa strana: quantunque fosse presente, non solo non gli ho badato, ma spesso anche mi sono scordato di lui.

Am. E che gran cosa può mai essere occorso tra voi due? Non avrai certo trovato qualche altro più bello di lui in questa città?

So. E di molto anche.

Am. Che dici mai? Cittadino o forestiero?

So. Forestiero.

Am. Di dove?

So. D'Abdera.

Am. E il forestiero ti è parso così bello da sembrarti più bello del figlio di Clinia?

So. E come, egregio amico, quello che è sapiente in sommo grado non deve sembrare più bello?

Am. Ma dunque, Socrate, tu sei qui tra noi dopo un incontro con qualche sapiente?

So. Anzi col più sapiente di quanti vivono oggi, se tale ti par che sia Protagora.

Am. Oh! che dici? Protagora è qui?

So. Fin da ier l'altro.

Am. E tu vieni dall'essere stato con lui?

So. Appunto, e dall'aver detto e udito tante cose.

Am. Oh! dunque, se non hai da fare, perché non ci conti la conversazione? Siediti qui, e prendi il posto di questo ragazzo[2].

So. Ben volentieri; e vi sarò grato se mi ascolterete.

Am. E noi a te, se parlerai.

So. Sarà allora un piacere reciproco. Sentite dunque.

II. Questa notte — spuntava appena l'alba — Ippocrate, il figliuolo di Apollodoro e fratello di Fasone, ha picchiato fortemente col bastone alla mia porta, e quando gli è stato aperto, s'è precipitato in casa e ha gridato: Socrate, sei già desto o dormi?
Ed io che avevo riconosciuto la sua voce: È Ippocrate, ho detto; che c'è di nuovo?
Nient'altro, ha risposto, se non una buona notizia.
Tanto meglio, ho detto. Ma che c'è? e perché qui a quest'ora?
Ed egli, avvicinatosi a me: È qui Protagora, ha detto.
Fin da ier l'altro, ho detto; e tu non l'hai saputo che ora?
Sì, per gli dei, soltanto ier sera. — E trovato a tastoni il mio lettuccio, si

è seduto ai miei piedi e ha soggiunto: Proprio ieri a sera, ed anche a notte inoltrata, al mio ritorno da Enoe [3]. M'era scappato quel mio servo Satiro, e stavo per dirti che gli sarei corso dietro, quando, non so perché, mi uscì di mente. Allorché tornai e s'era cenato, sul punto di metterci a letto, mio fratello mi dice: « È qui Protagora ». E stavo senz'altro per correre da te; ma poi mi parve che fosse già troppo tardi. Però, non appena il sonno m'ha rifatto della stanchezza, mi son levato e son corso da te.
Ed io, conoscendo il suo carattere energico ed impetuoso: E che t'importa codesto? gli ho detto. Non ti avrà fatto qualche torto Protagora?
Ed egli, dando in una risata: Sì, per gli dei, Socrate, mi ha risposto, perché egli solo è sapiente, e non vuol farmi tale me pure.
Ma per Zeus, ho detto, basta che tu lo paghi e lo persuada, e farà sapiente anche te.
Per tutti gli dei, m'ha risposto, se non fosse che questo! Non vorrei risparmiare un soldo né delle mie sostanze né di quelle dei miei amici. E son qui ora da te appunto perché tu gli parli per me. Giacché io son troppo giovane e Protagora non l'ho visto né udito mai; ero ancora un ragazzo l'ultima volta che fu tra noi. Ma, Socrate, tutti l'esaltano e lo proclamano maestro nell'arte della parola. O dunque perché non si va subito da lui per trovarlo in casa? Alloggia, come ho sentito, da Callia d'Ipponico [4]. Su, andiamo!
Ed io: Oh! non ancora, mio caro; è troppo presto. Piuttosto, leviamoci e usciamo a passeggiare nel cortile, aspettando lì che sia giorno chiaro; allora andremo. Protagora se ne sta quasi sempre in casa; sicché fatti animo: t'assicuro che ce lo troveremo.

III. Dopo di che, levatici, ci siam messi a passeggiare nel cortile. Ed io, per rendermi conto della decisione d'Ippocrate, ho cominciato ad esaminarlo e interrogarlo. Dimmi, gli ho chiesto, Ippocrate: tu ora ti disponi a recarti da Protagora e dargli del danaro per il tuo bene, nella fiducia di andare da chi e per divenire che cosa? Ecco, per esempio: se ti venisse in mente di presentarti al tuo omonimo Ippocrate da Coo, quello degli Asclepiadi [5], e pagargli per il tuo bene una mercede; ove mai qualcuno ti chiedesse: « Dimmi, Ippocrate, tu stai per pagare una mercede ad Ippocrate che è... che cosa? », che gli risponderesti?
Medico, gli direi, ha risposto.
E per divenire che cosa?
Medico, ha detto.
E se ti venisse in mente di presentarti a Policleto, l'Argivo, o a Fidia, l'Ateniese [6], e pagar loro per il tuo bene una mercede; ove qualcuno ti chiedesse: « Tu pensi di pagare codesto danaro a Policleto e a Fidia come a quelli che sono... che cosa? », che risponderesti?
Degli scultori, direi.
E per diventare che cosa?
Naturalmente, scultore.
Benissimo, ho detto. Ora io e tu siamo sul punto di presentarci a Protagora e pagargli nel tuo interesse una mercede col nostro denaro, se basta a persuaderlo, e se no, spendendoci per di più anche quello degli amici. Se dunque qualcuno, vedendoci così premurosi, ci chiedesse: « Dite un po', Socrate ed Ippocrate, voi avete in mente di dar del denaro a Protagora come ad uno che sia... che cosa? », che potremmo rispondere? Qual altro nome sentiamo attribuire a Protagora, come quello di scultore a Fidia e di poeta ad Omero? Come sentiamo chiamare Protagora?
Non lo chiamano, Socrate, altrimenti che sofista.
Noi dunque andiamo a dargli del danaro, perché sofista?
Appunto.
E se ti si chiedesse ancora: « E così, tu vai da Protagora per diventare... che cosa? ».
Ed egli, arrossendo — perché già spuntava il giorno, sicché era possibile vederlo — Se questo caso, ha risposto, è analogo agli altri, evidentemente per diventare sofista.
E tu, ho detto, in nome degli dei, non

ti vergogneresti di presentarti agli Elleni come un sofista?
Eh! sì, per Zeus, Socrate, se ho da dire proprio quello che sento.
Però, Ippocrate, tu forse non pensi che sia di questa natura l'insegnamento che cerchi da Protagora, ma come quello che avesti da' tuoi maestri di lettere, di musica e di ginnastica...? Queste discipline tu le hai apprese non per fartene un'arte e professarle, ma per cultura, come si conviene a chi non eserciti una professione, ma sia liberalmente educato.
Senza dubbio, ha detto, di codesta natura mi pare l'insegnamento ch'io m'aspetto da Protagora.

IV. Ebbene, sai tu quello che sei ora in procinto di fare, o non te ne rendi conto?, gli ho chiesto.
A proposito di che?
Che sei sul punto d'affidare la tua anima, perché la curi, ad un sofista, come lo chiami tu; ma che cosa sia un sofista, dubito forte che tu lo sappia. Eppure, se ignori questo, non sai nemmeno a che cosa mai commetti la tua anima, né se la commetti a una cosa buona o cattiva.
Ma io credo di saperlo, ha risposto.
Dunque dimmi che cosa è, secondo te, il sofista.
Per me, come suona il nome, sofista è chi sa.
Ma questo, ho risposto, non si può forse dire anche di pittori e d'architetti: che sono persone che sanno? Però, se ci si domandasse: « Ma che cosa sanno i pittori? », noi risponderemmo: Ciò che serve a fare un quadro; e così del resto. Se invece ci si domandasse: « Che cosa sa il sofista? », che risponderemmo? Quali opere sa egli produrre?
E che potremmo dire di lui, se non che egli sa rendere gli altri abili nel parlare?
E forse, ho detto, risponderemmo a tono; ma non diremmo tutto. Difatti la nostra risposta esige un'altra domanda: su che cosa il sofista renda abile a parlare. Per esempio, il citarista rende abile a parlare su quello che egli sa, del modo, cioè, di suonar la cetra. Non è così?
Certo.
Sta bene. Ma il sofista su che rende abile a parlare? Evidentemente, su quello che insegna?
È naturale.
Ma che è mai quello che il sofista sa e in cui fa che sappia il discepolo?
Per Zeus, questo poi non sono al caso di dirtelo.

V. Ed io soggiunsi: O dunque? Sai tu a che rischio vai ad esporre la tua anima? Se tu dovessi affidare il tuo corpo a qualcuno col pericolo che ti diventi buono o cattivo, penseresti a lungo se ti conviene d'affidarglielo o no, chiameresti a consiglio i tuoi amici e parenti, ci rifletteresti sù molti giorni; e quello poi che stimi ben più del corpo, l'anima, quello da cui, secondo che è buono o cattivo, dipende che vadano bene o male tutte le cose tue, su questo non ti sei consigliato né con tuo padre né con tuo fratello né con alcuno di noi tuoi amici, se affidare o no la tua anima a questo forestiero arrivato tra noi; ma, come hai detto, appena ier sera hai udito di lui, e già stamani sei qui di buon'ora, e senza discutere o prender consiglio se devi o no affidare te stesso a lui, sei pronto a spendere le tue sostanze e quelle dei tuoi amici, come già deciso oramai ad andare a scuola da Protagora, che tu non conosci, come dici, né gli hai mai parlato; e mentre lo chiami sofista, mostri d'ignorare che cosa sia il sofista, a cui vuoi affidare te stesso?
Ed egli, dopo d'essermi stato a sentire: Da quello che dici, Socrate, ha risposto, mi pare che sia così.
Orbene, Ippocrate, il sofista non è quasi un commerciante, all'ingrosso o al minuto, degli alimenti di cui si nutre l'anima? Per me non è altro che questo.
E l'anima, Socrate, di che si nutre?
Di cognizioni, certo, ho detto. Ora, mio caro, bada che il sofista, lodando la propria merce, non c'inganni, come quelli che vendono i commestibili per il corpo, il negoziante e il bottegaio.

Giacché anche questi delle derrate, che portano, non sanno neppur essi quale sia buona o cattiva per il corpo, ma, nel venderle, le lodano tutte; né lo sa chi le compera da loro, salvo che non sia per caso un maestro di ginnastica o un medico. E così anche quelli che portano in giro le loro dottrine da una città all'altra e le smerciano all'ingrosso o al minuto al primo che le desideri, lodano tutto ciò che vendono; e non è impossibile, mio ottimo Ippocrate, che perfino taluni di loro ignorino se la merce che spacciano sia buona o cattiva per l'anima, e che lo ignorino anche quelli che comperano da loro, salvo che non sia qualcuno esperto nella medicina dell'anima. Se perciò tu sei al caso di conoscere quale di queste dottrine giovi e quale noccia, potrai con tutta sicurezza comperarne così da Protagora come da chiunque altro; ma se no, guarda, benedetto figliuolo, che tu non ti giochi su un dado o non ponga a repentaglio ciò che hai di più caro al mondo. Perché il rischio nella compera delle dottrine è ben più grave che non in quella dei cibi. Chi difatti compera cibi e bevande da un venditore al minuto o all'ingrosso può portarseli via in altri recipienti, e prima d'accoglierli nel corpo mangiando e bevendo, può dopo d'averli riposti in casa, sentire da chi se n'intende quale sia da mangiare o da bere e quale no, e in che misura e quando, cosicché nella compera non c'è gran pericolo. Invece gl'insegnamenti non c'è modo di portarseli in un altro recipiente; ma, pagato il prezzo, ognuno, accolta nell'anima quella dottrina, deve per forza andarsene via o danneggiato o avvantaggiato. Riflettiamoci dunque su questo anche coi più anziani di noi, giacché noi siamo ancor troppo giovani per una decisione così grave. Per ora, come eravamo avviati, andiamo pure a sentire costui; e quando lo avremo sentito, ne riparleremo anche con altri, tanto più che lì non c'è solo Protagora, ma anche Ippia da Elide e, credo, Prodico da Ceo e molti altri sapienti.

VI. Con questo proposito ci siamo avviati. Giunti nel vestibolo, ci siamo fermati a ragionare d'un argomento su cui per via era caduto il discorso; e perché questo non rimanesse a mezzo, ma prima d'entrare si giungesse a una conclusione, ci siamo trattenuti a discorrere nel vestibolo, finché non ci siamo trovati d'accordo. Ora io credo che il portinaio, un eunuco, ci avesse sentiti; e probabilmente per il gran numero dei sofisti deve aver preso in uggia quelli che frequentano la casa. Insomma, quando abbiamo picchiato, ci ha aperto, e poiché ci ha visti: « Ah! », ha detto, « dei sofisti! Non ha tempo »[7]. E insieme, con tutte e due le mani ci ha sbattuto di tutta forza la porta sul viso. E noi a picchiare di nuovo, e l'altro, senz'aprire, per tutta risposta a dirci: « O non avete sentito che non ha tempo? ». Ma, buon uomo, ho detto, non cerchiamo di Callia, né siamo sofisti. Non aver paura. Abbiamo bisogno di veder Protagora; dunque annunziaci. Così, infine, l'uomo a stento ci ha aperto.

VII. Entrati, abbiam trovato Protagora che passeggiava su e giù nel lato anteriore del portico, e insieme con lui erano da una parte Callia d'Ipponico, il suo fratello uterino Paralo di Pericle[8] e Carmide di Glaucone[9]; dall'altra, l'altro figliuolo di Pericle, Xantippo, Filippide di Filomelo e Antimero da Mende[10], che è il più riputato tra' discepoli di Protagora, e impara per esercitare l'arte e divenire sofista. Degli altri, che facevano coda a questi per raccoglierne i discorsi, la maggior parte parevano dei forestieri, di quei che Protagora si tira dietro dalle varie città per le quali passa, ammaliandoli con la voce, come Orfeo, e quelli ne seguono ammaliati la voce; ma nel coro non mancavano taluni dei nostri compaesani. E guardando questo coro, ho provato un gran gusto, soprattutto nell'osservare con quanto garbo evitavano d'impedire il passo a Protagora; ma quando egli coi suoi voltava, questi uditori si dividevano in bell'ordine, su due file di qua e di là, e facendo una conversione gli si collocavano sempre di dietro con la maggior grazia del mondo.

E ho scorto dopo lui[1], come dice Omero, Ippia da Elide, seduto su un seggiolone nel lato opposto del portico, e intorno a lui su sgabelli Erissimaco d'Acumeno, Fedro il Mirrinusio[12] e Androne d'Androtione[13], e dei forestieri alcuni suoi concittadini e certi altri. Pareva che interrogassero Ippia sulla natura e su taluni fenomeni celesti; ed egli dal suo seggiolone risolveva e chiariva i dubbi d'ognuno.
E poi Tantalo pure io vidi[14]. Difatti c'era lì anche Prodico da Ceo, e stava in una stanza di cui prima Ipponico si serviva per dispensa, ma che ora Callia, per la gran gente venutagli in casa, aveva anche vuotata e destinata agli ospiti. Prodico dunque era ancora a letto, ravvolto in tante pelli e coperte, com'era facile vedere. Gli sedevano accanto sui canapè vicini Pausania, quello del Ceramico, e con Pausania un giovanetto d'ottima indole, com'io credo, ma certo di bellissimo aspetto — lo chiamavano, se non erro, Agatone — e non mi stupirei che fosse l'amasio di Pausania[15]. C'eran dunque e questo giovanetto e i due Adimanti, l'uno figlio di Cepide, l'altro di Leucolofide[16], con alcuni altri. Di che ragionassero, dal posto dov'ero, non mi riuscì di capire, per quanta voglia avessi di sentir Prodico, che mi pare un'arca di scienza e un uomo divino; ma la sua voce di basso profondo rimbombava nella stanza in modo da non lasciar distinguere le parole. Noi eravamo appena entrati, allorché sono sopraggiunti Alcibiade il bello, come tu lo chiami ed io lo credo, e Critia di Callescro[17].

VIII. Come dunque siamo entrati, dopo d'esserci trattenuti un po' ad osservare questa scena, ci siamo avvicinati a Protagora, ed io gli ho detto: Protagora, io e quest'Ippocrate che è qui, siamo venuti proprio da te.
Per parlarmi, ha chiesto, da soli a solo, o in presenza degli altri?
Per noi, ho risposto, è indifferente; quando avrai udito perché siamo venuti, deciderai da te.
E perché dunque siete venuti?
Questo Ipoccrate è del paese, figliuolo d'Apollodoro, di famiglia nobile e ricca, e per le sue doti naturali non è, mi pare, da meno di nessuno dei suoi coetanei. Secondo me, egli aspira a segnalarsi nella città, e crede che questo gli riuscirà soprattutto se potrà venire a scuola da te. Vedi tu dunque se ti pare cosa da doverne discorrere da soli a solo o in presenza degli altri.
Hai ben ragione, dice, Socrate, d'usarmi un tale riguardo. Poiché un forestiero, che vada in grandi città, e in queste persuada il fiore dei giovani ad abbandonare la pratica degli altri, sieno familiari o estranei, giovani o vecchi, e seguire i suoi insegnamenti nella fiducia di divenire per questa via migliori, deve essere molto cauto in questo suo modo di condursi, perché ciò desta non lievi sospetti e antipatie ed insidie. Per me io affermo che la sofistica è antica; ma degli antichi quelli i quali la trattarono, per paura dell'avversione che ispira, la nascosero sotto il pretesto ed il manto, alcuni della poesia, come Omero, Esiodo, Simonide; altri dei misteri e dei vaticini, come Orfeo, Museo e i loro seguaci[18]; taluni — e me ne sono avvisto — perfino della ginnastica, come Icco da Taranto[19] e il nostro contemporaneo, sofista non inferiore a nessuno, Erodico il Selimbriano[20], in origine un megarese. Sotto la musica invece la occultarono il vostro Agatocle, grande sofista, e Pitoclide da Ceo[21] e molti altri. E tutti costoro, come dico, paventando il pregiudizio comune, si valsero di codeste arti come d'uno schermo. Ma io in ciò non sono d'accordo con loro, poiché stimo che essi non abbiano conseguito l'intento che si prefiggevano. Difatti a quei che nelle città detengono il potere non sfugge lo scopo di questi travestimenti, per quanto il volgo non s'accorga di nulla e ricanti quello che essi spacciano. Ora cercar di fuggire senza potere sfuggire, ma lasciarsi coglier sul fatto, è stoltezza persino a tentarlo, e suscita per necessità contro di loro un'avversione anche più viva, poiché oltre tutto la gente sospetta che un uomo simile sia per di più un furfante. Io dunque mi son messo

per una via affatto opposta; confesso d'essere sofista e d'istruire gli altri, e ritengo che questa sia una precauzione migliore di quella: confessare piuttosto che negare. E ad altro ancora ho pensato, onde, se Dio vuole, non m'incolga nulla di male dal confessare d'esser sofista. E sì che sono da molti anni nell'arte, e a sommarli insieme, fanno un bel numero; non c'è nessuno tra voi di cui per età io non potrei esser padre. E però mi farete cosa oltre ogni dire gratissima, se di ciò che desiderate vorrete tener parola in presenza di tutti quelli che sono qui dentro.

Ed io che ho sospettato com'egli volesse mostrare, e farsene bello dinanzi a Prodico e ad Ippia, che noi eravamo venuti per amor suo: Ebbene, gli dico, perché non invitiamo anche Prodico ed Ippia e quelli che sono con loro, affinché ci sentano?

Ben volentieri, ha risposto Protagora. Volete dunque, chiede Callia, che vi si prepari un posto, dove possiate discorrer seduti?

La proposta è accolta, e tutti noi, lieti d'udire la parola di quei sapienti, afferriamo sgabelli e panche, e li disponiamo accanto ad Ippia, dov'erano già dei sedili. In questo sono giunti Callia ed Alcibiade conducendo Prodico, che avevan fatto levare di letto, e quelli che si trovavano con lui.

IX. Quando tutti ci siamo posti a sedere, Protagora ha detto: Ora, Socrate, poiché ci siamo tutti, puoi pur dire quello a cui m'accennavi testé di codesto giovanotto.

Ed io: Ti ripeterò, Protagora, come prima, lo scopo della nostra venuta. Ippocrate che è qui desidera di profittare de' tuoi insegnamenti; dice però che udrebbe volentieri che cosa gliene verrà dal praticare con te. Ecco tutto quello che abbiamo da dirti.

E Protagora, prendendo la parola, dice: Ebbene, giovanotto, fin dal primo giorno, se mai ti decidi, che passerai meco, a te avverrà di tornartene a casa divenuto migliore, e così nel dì seguente, e poi via via di progredire ogni giorno di più.

Ed io, uditolo, gli ho detto: Ciò che dici, Protagora, non mi sorprende punto; lo trovo anzi perfettamente naturale, poiché tu pure, sebbene così innanzi negli anni e così sapiente, se qualcuno t'insegnasse ciò che per caso non sai, diventeresti migliore; ma non si tratta di questo. Se, per esempio, il nostro Ippocrate, mutato d'improvviso proposito, desiderasse di mettersi a scuola da questo giovane, venuto da poco in città, Zeusippo da Eraclea[22], e presentatosi a lui, come noi ora a te, udisse da lui lo stesso che ha udito da te: che praticando con lui diverrà ogni giorno migliore e progredirà sempre; posto che gli domandasse ancora: « Ma in che dici che diverrò migliore e in che progredirò? », Zeusippo può rispondergli: « Nella pittura ». E se presentatosi ad Ortagora da Tebe[23] si sentisse da lui rispondere come da te, e gli chiedesse ancora in che, praticando con lui, diverrebbe ogni giorno migliore, Ortagora può dirgli: « Nel sonare il flauto ». Così dunque anche tu di' a questo giovanotto ed a me, che te ne chiedo nel suo interesse: Questo Ippocrate, a scuola da Protagora, nello stesso giorno che v'andrà, ne tornerà via divenuto migliore, e così progredirà poi ogni giorno di più... ma in che, Protagora, e su che?

E Protagora, dopo d'avermi ascoltato: Tu, Socrate, dice, interroghi bene, ed io a chi interroga bene son lieto di rispondere. Ad Ippocrate, se verrà da me, non capiterà quello che gli capiterebbe andando da qualche altro sofista. Gli altri rovinano i giovani, poiché, quando questi hanno già fuggito le scienze, essi ve li ricacciano di nuovo a forza, contro voglia, insegnando loro calcolo, astronomia, geometria, musica — e così dicendo ha dato un'occhiata ad Ippia — mentre chi viene da me non imparerà altro, se non quello per cui ci viene. E il mio insegnamento è prudenza di consiglio, sia nelle faccende domestiche, come e' possa governare la propria casa nel modo migliore, sia nelle pubbliche, come riesca uomo di Stato ed oratore abilissimo.

Ed io: Non so, dico, se ho inteso bene le tue parole. Tu vuoi, se non erro, accennare alla scienza politica e prometti di fare, di quelli che t'ascoltano, dei buoni cittadini.
Appunto questa, Socrate, è la professione che io professo.

X. Una bella scienza, ho detto, è quella che possiedi, se davvero la possiedi. Tuttavia ti dirò schiettamente quello che ne penso. Quanto a me, Protagora, io non credevo che la si potesse insegnare; ma dacché tu lo affermi, non posso dubitarne. Perché d'altronde io ritenga che non si possa né insegnare né comunicare da uomo ad uomo, è giusto però ch'io te lo dica. Gli Ateniesi, a parer mio, come del resto tutti gli Elleni, sono certo intelligenti. Eppure vedo che, quando ci aduniamo in assemblea, ove si debba deliberare della costruzione di qualche edifizio pubblico, su questo richiedono l'avviso degli architetti, e ove si tratti di costruzioni di navi, quello degl'ingegneri navali, e così via dicendo per tutte quelle cose che secondo loro si possono insegnare e imparare; e se qualche altro si leva sù a dar consigli, che essi non credono persona dell'arte, sia bello e ricco e nobile quanto si vuole, non per questo lo sopportano, ma gli ridono in faccia e lo fischiano, finché o egli stesso la smetta, sopraffatto dagli schiamazzi, o gli arcieri lo tirino giù e lo caccino via per ordine dei pritani[24]. Così dunque fanno in quelle cose, la cui cognizione credono che dipenda da un'arte. Quando invece si tratta di faccende amministrative o politiche su questo si leva a dar consigli indifferentemente l'architetto, il fabbroferraio, il calzolaio, il commerciante, l'armatore, il ricco, il povero, il nobile, il plebeo; e a tutti questi nessuno rinfaccia, come a quegli altri, che senza avere imparato da nessuno, senza aver avuto alcun maestro, pure si mettano a dare dei consigli. Evidentemente perché non la ritengono materia che si possa insegnare. E questo non è soltanto il sentimento comune della città; ma in privato i più savi e i migliori tra' nostri concittadini non sono in grado di trasmettere agli altri quella virtù che essi posseggono. Poiché Pericle, padre di codesti giovanotti, ha dato loro un'educazione eccellente in tutto ciò che dipendeva dai maestri; ma in quello, in cui è sapiente egli medesimo, né li educa lui, né li affida ad altri; ma lascia che pascolino liberamente, come animali sacri[25], se mai, per caso, incontrino la virtù. Ne vuoi un altro esempio? Lo stesso Pericle, tutore di Clinia, fratello d'Alcibiade qui presente, temendo che il giovanetto non fosse guasto da Alcibiade, separatolo da costui, lo affidò alle cure di Arifrone[26]; ma questi, prima che trascorressero sei mesi, lo riconsegnò al fratello, non sapendo cosa farsi di lui. E potrei citarti tanti altri che, buoni essi stessi, non resero migliore nessun altro mai, né parente né estraneo. Perciò, Protagora, con tali esempi dinanzi agli occhi, penso che la virtù non sia insegnabile; ma poiché lo sento da te, son pronto a ripiegare, e ritengo che nelle tue parole ci debba esser del vero, perché, a parer mio, sei uomo di grande esperienza, e molte cose hai imparate, e talune anche le hai trovate da te. Se dunque puoi dimostrarmi in modo più evidente che la virtù si possa insegnare, non negarmi questo favore, ma dimostralo.
Oh!, dice, non ve lo negherò di certo, Socrate. Ma, come un anziano che parli a giovani, preferite che ve lo dimostri con un mito o con un ragionamento?
Molti dei presenti hanno preso la parola per dire che lo dimostrasse pure come gli pareva meglio.
Ebbene, dice, parmi più grazioso raccontarvi un mito.

XI. Fu già un tempo che gli dei erano, ma le stirpi mortali non erano. Poiché però anche per queste giunse il momento predestinato al lor nascere, gl'iddii le plasmarono, nel seno della terra, di terra e di fuoco, mescolandovi eziandio quegli elementi che con la terra e col fuoco si contemperano[27]; e quando furon sul punto di condurle alla luce, vollero che Prometeo ed Epimeteo[28] distribuissero ordinatamente le

facoltà convenienti a ciascuna. Senonché Epimeteo sollecita Prometeo di poter fare lui una siffatta distribuzione; « Quando avrò », dice, « distribuito, tu esaminerai ». E così persuasolo, distribuisce. E distribuendo, ad alcune assegnava forza senza velocità, e le più deboli di velocità provvedeva; talune armava; per altre, nel dar loro una natura inerme, escogitava qualche mezzo adatto a salvarle. Perché a quelle, che egli rivestiva di picciolezza, assegnava una fuga alata od una sotterranea dimora; e quelle che accrebbe di grandezza, con ciò stesso e' le poneva al sicuro; e così gli altri doni ragguagliando distribuiva. E questi espedienti escogitava, avendo cura che niuna stirpe non si spegnesse. E quando ebbe loro fornito i mezzi per isfuggire ad un vicendevole scempio, contro le stagioni, che vengon da Zeus, escogitò una difesa, rivestendole d'un fitto pelame e di sode cuoia, bastevoli a difenderle dal freddo invernale, bastevoli a temperare gli ardori estivi, e tali che ad esse, allorché sentissero bisogno di riposo, fossero coltri e materassi propri e connaturati ad ognuna, e calzandone alcune di zoccoli, altre di [peli e] pelli dure ed esangui. Quindi procurò ad alcune certi alimenti, ad altre certi altri; a chi erbe della terra, a chi frutti degli alberi, a chi radici, e ve n'è di quelle a cui diè in pasto altri animali. E a talune concesse scarsezza di prole, ad altre, divorate da queste, una prole abbondante, assicurando così la conservazione della specie. Ora Epimeteo, come quegli che non brillava per sapienza, non s'avvide d'avere speso tutte le facoltà a vantaggio d'esseri irragionevoli; il genere umano gli rimaneva ancora sfornito di tutto, né e' sapeva come cavarsela. Mentre era nell'impaccio, ecco che Prometeo, venuto ad esaminare la distribuzione, osserva come gli altri animali fossero provvisti a dovere di tutto, ma l'uomo nudo, scalzo, non coperto, inerme. Intanto il giorno fatale incalzava, nel quale convenia che pur l'uomo uscisse di terra alla luce. Onde Prometeo, stretto dall'incertezza di qual via di salute trovare per lui, l'artificiosa sapienza d'Efesto e d'Atena ruba insieme col fuoco — ché senza questo impossibile era ad ognuno d'acquistarla e valersene — e così ne fa dono all'uomo. Per tal via, adunque, l'uomo ebbe la sapienza necessaria al vivere, ma la sapienza politica non ebbe, dappoiché trovavasi presso Zeus, e a Prometeo ormai non era più concesso d'entrar nell'acropoli, dimora di Zeus, oltreché eziandio le scolte di Zeus gl'incutevano paura. Invece nell'officina comune d'Atena e d'Efesto, in cui entrambi attendevano al lavoro, entrò di soppiatto e, furata l'ignea arte d'Efesto e quell'altra d'Atena, la donò all'uomo; e da questo, se venne all'uomo il benessere della vita, a Prometeo, per cagion d'Epimeteo, toccò più tardi, come è fama, una condanna per furto.

Poiché l'uomo fu di divina sorte fatto partecipe, dapprima per questa sua cognazion col divino, fra tutti gli animali, fu il solo che riconoscesse l'esistenza degl'iddii e dedicasse loro altari ed immagini sacre; poscia ben presto con l'arte sciolse la voce, formò vocaboli, procacciossi abitazioni, vesti, calzature, letti e alimenti dalla terra. Ma, pur così provvisti, gli uomini da principio abitavano disseminati, e città non esistevano, sicché perian dilaniati dalle belve, perché più deboli per ogni verso di queste; e l'industria delle arti riesciva, sì, un aiuto valido per loro a procurarsi il nutrimento, ma inefficace a combatter le fiere, dappoiché essi non possedevano l'arte politica di cui la guerresca è parte. E però cercavano di riunirsi e provvedere alla propria salvezza fondando città. Senonché, quando pur si radunavano, si nuocevano vicendevolmente, come quelli che non possedevano l'arte politica; ond'è che, disperdendosi di bel nuovo, perivano. Or Zeus, temendo per la nostra stirpe che non s'estinguesse tutta, manda Ermes a portare tra gli uomini reverenza e giustizia, affinché fossero ornamenti e vincoli, d'amicizia conciliatori. Ermes dunque interroga Zeus in qual maniera debba virtù e reverenza dispensare agli uomini. « Ch'io debba, come furon distri-

buite le arti, così distribuire anche queste? E le arti furon distribuite così: un solo che possiede la medicina basta a molti che non la possiedono; e così anche gli altri cultori d'un'arte. Devo io dunque eziandio a questa guisa allogar la giustizia e la reverenza tra gli uomini, o distribuirla tra tutti? ». — « Tra tutti », risponde Zeus, « e che tutti n'abbiano a partecipare, ché non potrebbero esistere le città, se ne partecipassero pochi come dell'altre arti. E poni il mio nome per legge che chi non possa partecipare di reverenza e di giustizia uccidano come peste della città ».

XII. Così adunque, Socrate, e per questa cagione, gli Ateniesi al pari degli altri, quando si tratti di virtù architettonica o d'altra arte, stimano che pochi sieno atti a consigliare; e se qualcuno fuori di questi pochi, dia consigli, non lo tollerano, come tu dici, e a buon diritto, dico io. Ma quando invece s'adunino per una deliberazione di virtù politica, che deve del tutto procedere per le vie della giustizia e dell'assennatezza, è naturale che tollerino chiunque, stimando che tutti sieno partecipi di questa virtù, o non esistano città. E di ciò, Socrate, è questa appunto la ragione.

Perché poi tu non creda ch'io t'inganni affermando che tutti gli uomini stimino che ognuno sia partecipe di giustizia come della rimanente virtù civile, eccotene ancora una prova. Difatti nelle altre virtù, come tu dici, ove qualcuno affermi d'essere un buon flautista o valente in qualsiasi altra arte, in cui valente non sia, il pubblico o lo deride o si adira, e gli amici, accostandoglisi, lo riprendono come matto; ma in punto di giustizia e della rimanente virtù civile, quand'anche si sappia che un uomo è ingiusto, ove costui dica egli medesimo contro di sé il vero in presenza di molti, quello stesso che in quei casi la gente stimava assennatezza: il confessare, cioè, il vero; in questo lo stima follia, e afferma che ognuno debba sostenere d'esser giusto, sia o no tale, o esser tenuto per matto se non si finga giusto, convinta com'è che della giustizia in qualche misura devono partecipare tutti, o non esser tra gli uomini.

XIII. Che dunque a ragione s'accetti chicchessia come consigliere di questa virtù, perché si ritiene che ognuno ne partecipi, ho fin qui esposto. Che poi si creda che essa non sia da natura né nasca spontanea, ma si acquisti con l'insegnamento e s'ingeneri in chi s'ingenera con lo studio, questo ora mi sforzerò di provarti. Perciocché di quanti mali gli uomini stimano gli uni degli altri avere o da natura o per caso, niuno s'adira con chi n'è affetto, o lo ammonisce o gl'insegna o lo castiga affinché non sia tale, ma tutti ne sentono compassione. Così, per esempio, coi brutti, coi piccoli, coi deboli chi mai sarebbe tanto stolto da tentare qualcosa di somigliante? Gli è che tutti sanno, credo, come siffatte qualità sieno negli uomini da natura o dal caso, le belle non meno delle contrarie; laddove tutti quei beni che ritengono provenienti nell'uomo dallo studio, dall'esercizio e dall'insegnamento, se qualcuno non li possegga, ma abbia invece i mali contrari, per cagion di questi nascono le ire, i castighi, gli ammonimenti. E di questi uno è l'ingiustizia e l'empietà, e in breve, tutto ciò che è contrario alla virtù politica. Qui, sì, ognuno si sdegna ed ammonisce, evidentemente perché convinto che la si acquisti con lo studio e la dottrina. Giacché, Socrate, se vuoi renderti conto che cosa significhi punire chi commette ingiustizia, ciò stesso t'insegnerà che gli uomini considerano la virtù come cosa che si possa acquistare. Poiché niuno punisce gl'ingiusti in considerazione ed a causa dei misfatti commessi, niuno che non voglia irragionevolmente vendicarsi come una belva; ma chi imprende a castigare secondo ragione non punisce per il delitto commesso — ché non potrebbe disfare il fatto — ma in previsione dell'avvenire, affinché né il colpevole misfaccia di nuovo, né altri che veda punito il colpevole. E se pensa così, pensa che la virtù sia effetto d'educazione; punisce quindi per distogliere. Questa opinione adunque hanno tutti

coloro che puniscono sia privatamente sia pubblicamente. E tutti castigano e puniscono quelli che credon colpevoli, e non meno degli altri gli Ateniesi, tuoi concittadini; sicché, secondo questo discorso, anche gli Ateniesi sono nel novero di quelli i quali opinano che la virtù si possa acquistare ed insegnare. Come adunque i tuoi concittadini a ragione accettino consiglieri nelle faccende civili un fabbro e un calzolaio e stimino che la virtù si possa insegnare ed acquistare, t'ho, Socrate, dimostrato sufficientemente, a quanto mi pare.

XIV. Rimane ancora un dubbio, di cui tu dubiti, circa gli uomini buoni, perché mai questi, mentre insegnano ai loro figliuoli quelle altre discipline che dipendono dai maestri, e li fanno sapienti; in quella virtù poi, nella quale essi medesimi son buoni, non li rendano punto migliori degli altri. Intorno a ciò, Socrate, non ti narrerò più un mito, ma ti farò un ragionamento. E rifletti a quanto sto per dirti. Evvi, o no, un'unica cosa, di cui necessariamente tutti i cittadini devono partecipare, perché uno Stato esista? Qui, o in niente altro, sta la soluzione del dubbio di cui tu dubiti. Se c'è, e se codesta unica cosa non è né l'arte del costruttore né quella del fabbro né quella del vasaio, ma la giustizia, l'assennatezza, la santità — e insomma quell'unica cosa ch'io chiamo virtù umana — se questa c'è, se tutti devono parteciparne, se con questa ogni uomo, checché voglia apprendere o fare, con questa deve farlo, e senza questa no; se chi ne manca si deve ammaestrarlo e castigarlo, sia pure un fanciullo, un uomo, una donna, fino a che, castigato, divenga migliore, e chi, castigato e ammaestrato, non si pieghi, come incurabile, cacciarlo dalle città e metterlo a morte; se così è, e se, tale essendo per natura la virtù, gli uomini buoni ai figliuoli insegnano le altre discipline, ma non questa, rifletti un po' che strana genia sieno codesti uomini buoni. Che difatti essi e privatamente e pubblicamente pensino che la virtù si possa insegnare, lo abbiamo già dimostrato; e sebbene la si possa insegnare e coltivare, pure essi insegnano ai figli le altre cose, per le quali, anche ad ignorarle, non s'incorre nella pena di morte; e quella invece, per cui sui loro figliuoli, non ammaestrati né educati a virtù, incombono come pena e morte ed esili e, oltre la morte, la confisca dei beni e, a dirlo in una parola, la rovina delle loro case; questa poi non la insegneranno e non la procureranno con la maggiore sollecitudine? Bisogna ben crederlo, Socrate.

XV. A cominciare dall'infanzia, finché vivono, essi li ammaestrano e li ammoniscono. Non appena il bambino intende il senso delle parole, la nutrice, la madre, il pedagogo e il padre medesimo s'adoprano senza tregua perché il figliuolo riesca quanto migliore è possibile, in ogni atto e in ogni discorso insegnandogli e mostrandogli: « Questo è giusto, quello ingiusto, questo bello, quello brutto, questo santo, quello empio; e fa' questo, non far quello ». E se volentieri dà retta, bene; se no, come un legno distorto e curvo lo raddirizzano per via di battiture e di minacce. In seguito, mettendoli a scuola, a' maestri raccomandano di avere molto maggior cura del buon contegno de' fanciulli, che non delle lettere e della musica. E i maestri di questo prendono cura; e quando i fanciulli abbiano imparato le lettere e s'avviino ad intendere i testi, come prima la voce, metton loro innanzi sui banchi da leggere, e li costringono a mandarli a mente, poemi de' migliori poeti, nei quali sono ammonimenti molti e molte dipinture e lodi ed elogi di antichi uomini buoni, affinché il ragazzo, mosso da emulazione, li imiti e desideri di somigliare ad essi. E dal canto loro i maestri di cetra in simil guisa si studiano di rendere i giovanetti moderati e saggi sì che non commettano nulla di male; e, per giunta, allorché abbiano imparato a sonar la cetra, insegnano loro canti d'altri valenti poeti, di melici, accompagnandosi con la cetra, e costringono i ritmi e le armonie a compenetrare di sé le anime dei fanciulli, affinché sieno più miti e, divenuti più ritmici e meglio armoniz-

zati, possano giovare con la parola e con l'opera, ché tutta la vita dell'uomo ha bisogno d'euritmia e d'armonia. Inoltre li mandano ancora a scuola di ginnastica, acciocché con membra più gagliarde servano ad una mente già matura, né sieno costretti per la debolezza del corpo a mostrarsi vili in guerra, come in qualsiasi altra azione. E ciò fanno <più di tutti> quelli che più di tutti possono, e possono più di tutti i ricchi; e i figliuoli di costoro, cominciando a frequentare la scuola prima di tutti gli altri, non l'abbandonano che dopo tutti gli altri. E quando hanno lasciato la scuola, la città a sua volta li obbliga ad imparare le leggi e vivere a norma di queste, affinché nulla facciano da sé leggermente; ma proprio come i maestri elementari a quelli tra' fanciulli non per anco abili nello scrivere danno la tavoletta cerata soltanto dopo d'avervi tracciato su con lo stilo delle linee, e li obbligano a scrivere sulla guida di queste; così anche la città, prescrivendo le leggi, escogitazioni di buoni ed antichi legislatori, li costringe a governare e lasciarsi governare a norma di queste; e punisce chi se ne scosta; e a questa punizione, così presso di voi come in molti altri luoghi, si dà un nome che suppergiù importa raddirizzare, perché la pena raddirizza. Poiché, dunque, così gran cura si spende intorno alla virtù tanto privatamente quanto pubblicamente, ti meravigli tu, Socrate, e dubiti, se la virtù si possa insegnare? No, non devi meravigliartene; ben più lo dovresti, se non si potesse insegnare.

XVI. Ma dunque per qual cagione molti figliuoli di padri buoni riescono male? Impara anche questo. Non è da sorprendere, se è vero quel che dicevo dianzi, che di questa dote della virtù, se una città deve pur sussistere, niuno debba mancare. Se infatti è così come dico — ed è senza verun dubbio così — scegli qualunque altra professione e disciplina, e rifletti. Se non fosse possibile che una città sussistesse, ove tutti non fossimo sonatori di flauto, ciascuno in misura delle proprie forze, e tutti privatamente e pubblicamente insegnassero a tutti quest'arte, e punissero chi non suona a dovere, e niuno invidiasse altrui quest'insegnamento, siccome ora niuno invidia quello del giusto e del legittimo, né lo tien celato, come avviene delle altre arti — perché ne giova, credo, la giustizia reciproca e la virtù, onde ognuno volentieri dice ed insegna ad ognuno ciò che è giusto e conforme alle leggi — se, dunque, eziandio nell'insegnarci vicendevolmente a sonare il flauto avessimo la medesima premura e il medesimo disinteresse, credi tu, dice, Socrate, che i figliuoli dei valenti flautisti, più che quelli dei cattivi, riuscirebbero dei flautisti valenti? Io credo di no; ma, di chiunque fosse figliuolo, chi nascesse con le migliori attitudini per l'auletica, questi diverrebbe famoso; chi senza attitudini, rimarrebbe oscuro, sicché sovente da un buon sonatore ne verrebbe uno cattivo, e da uno cattivo sovente uno buono. Ma, alla fin fine, sonatori discreti sarebbero tutti in confronto di chi non professi l'arte e non la conosca per nulla. Così anche ora uno, che tra uomini allevati nel consorzio umano e soggetti alle leggi ti paia ingiustissimo, lo stimeresti giusto e maestro di giustizia, se dovessi giudicarlo in confronto d'uomini che non avessero né educazione né tribunali né leggi né veruna necessità che li sforzasse perpetuamente a coltivare la virtù, ma fossero de' selvaggi, a simiglianza di quelli che lo scorso anno il poeta Ferecrate mise in scena nel Leneo[29]. Se ti trovassi tra quella genia d'uomini, come in quel coro[30] i misantropi, oh! certo stimeresti una vera fortuna d'imbatterti in Euribate e Frinonda[31], e ti struggeresti dal desiderio di trovarti tra' ribaldi di qui. Ora, Socrate, tu fai lo schifiltoso, perciocché tutti sono maestri di virtù, ciascuno quanto può, e niuno ti par tale; come, per esempio, se cercassi chi è maestro di parlar greco, non ne troveresti alcuno, né troveresti, credo, nemmanco chi abbia insegnato ai figliuoli dei nostri artieri l'arte appunto che hanno appresa da' padri, fin dove ne eran capaci il pa-

dre e gli amici del padre, compagni nell'arte; se cercassi chi abbia insegnato più innanzi a codesti figliuoli, non sarebbe facile, Socrate, trovarne il maestro; facilissimo invece chi avesse insegnato a quelli digiuni dell'arte; così è della virtù, così di ogni altra cosa. Ma se v'ha qualcuno che per poco ci superi nel promuovere alla virtù, bisogna pur contentarsene; e di questi io confido essere uno, e meglio degli altri poter giovare chi si sia a divenir onesto e valoroso uomo, e in misura degna della mercede che esigo, anzi anche maggiore, a giudizio persino di quello stesso che impara. E perciò anche alla riscossione della mercede ho fissato questa norma: poiché uno abbia imparato da me, paga, se vuole, la somma che io esigo; se no, entra in un tempio, giura quanto stima che valgano i miei insegnamenti, e questa somma deposita. Con questo mito, egli dice, Socrate, e con questo ragionamento t'ho dimostrato che la virtù si può insegnare, che gli Ateniesi così pensano e che non è punto da meravigliare, se da buoni padri nascano figli dappoco, e figli buoni da padri dappoco, poiché anche i figliuoli di Policleto, coetanei di questi due, Paralo e Xantippo, sono un nulla a petto del padre loro, e così altri figli d'altri artefici. Su' due qui presenti non è giusto pronunziare per ora un giudizio sfavorevole; per questi c'è luogo ancora a sperare, perché son giovani.

XVII. Come Protagora ebbe dato questo saggio di tanta e tale dottrina, cessò di parlare; ed io, quasi affascinato, stetti un bel po' a guardarlo nella speranza che continuasse, desiderando di sentirlo. Ma quando mi avvidi che aveva finito davvero, raggruzzolato, sto per dire, a stento me stesso e rivolto ad Ippocrate: O figliuolo d'Apollodoro, ho detto, quanto ti sono obbligato d'avermi indotto a venir qui, giacché ho assai caro d'avere udito quello che ho udito da Protagora. In verità prima d'ora io credevo che non fosse una cura umana quella per cui i buoni diventano buoni; ora invece ne sono convinto. Mi resta solo un piccolo dubbio, di cui per altro Protagora mi libererà facilmente, poiché m'ha già insegnato tante altre cose. Certo se uno si trovasse a ragionare di questo stesso argomento con uno qualunque degli oratori, di simili discorsi potrebbe udirne o da Pericle o da un altro di quegli uomini eloquenti. Se però dopo si domandasse loro qualche chiarimento, a somiglianza dei libri, non hanno nulla da rispondere o da chiedere per conto proprio, ma per semplice che sia la spiegazione richiesta su quello che han detto, come dei vasi di bronzo che, picchiati, riecheggiano a lungo e non cessano, se non quando ci si metta sù una mano, così anche gli oratori alla più piccola domanda rispondono con un discorso interminabile. Invece il nostro Protagora è capace di fare dei belli e lunghi discorsi, come lo prova il fatto, ma anche, interrogato, di rispondere brevemente e, interrogando, aspettare e accogliere la risposta, cosa a cui pochi sono adatti. Orbene, Protagora, per essere pienamente sodisfatto ho bisogno di ben poco: che mi risponda a questa domanda: tu affermi che la virtù si può insegnare, e se c'è persona a cui son disposto a credere, sei tu senza dubbio. Però una cosa nel tuo discorso mi ha sorpreso; e a questo proposito devi riempirmi un vuoto che m'è rimasto nell'anima. Tu hai detto che Zeus mandò agli uomini giustizia e reverenza, e più volte nel tuo discorso hai accennato alla giustizia, all'assennatezza, alla santità; e queste, quasi fossero tutte una sola cosa, le hai chiamate, con una parola, virtù [32]. Ebbene, spiegami con precisione proprio questo: se la virtù è qualche cosa d'unico, di cui sono parti la giustizia, l'assennatezza, la santità, o se tutti questi non sono che nomi diversi d'un'unica cosa. Ecco quello che ancora desidero.

XVIII. Ma, dice, a questo, Socrate, è facile rispondere: la virtù è una, e quelle a cui accenni sono parti di essa. Però, ho chiesto, sono parti come del viso son parti la bocca, il naso, gli occhi, gli orecchi; o come le parti dell'oro, che non differiscono punto le une dalle altre, né tra loro né dal tutto, ec-

cetto che per grandezza e per piccolezza?
A quella prima maniera, Socrate, mi pare: come le parti del viso rispetto a tutto il viso.
Sicché, ho detto, gli uomini prendono chi l'una, chi l'altra di queste parti, o necessariamente chi ne prende una le ha tutte?
Oh! no, dice, poiché molti sono coraggiosi, ma ingiusti, e molti invece giusti, ma non savi.
Dunque, ho detto, son parti della virtù anche queste: saviezza e coraggio?
Senza dubbio, dice; anzi la saviezza è la parte maggiore.
E ognuna di queste parti, ho detto, è diversa dall'altra?
Sì.
E ognuna di esse ha una funzione propria, come tra le parti del viso l'occhio non è quale l'orecchio, né la sua funzione la stessa; e così nessuna delle altre parti somiglia all'altra, né per la funzione né per il resto? Così dunque anche tra le parti della virtù l'una non è come l'altra, né in se medesima né nella sua funzione? Non è evidente che è così, se il paragone è esatto?
Ma è così, Socrate, dice.
Ed io: Sicché delle parti della virtù non ce n'è alcun'altra che somigli o alla saviezza o alla giustizia o al coraggio o all'assennatezza o alla santità?
No, dice.
Orsù, dico, esaminiamo insieme quale sia ciascuna di esse. E prima di tutto, questo: la giustizia è qualche cosa o no? A me par di sì, e a te?
Anche a me, dice.
O dunque? Se uno domandasse a me e a te: « Protagora e Socrate, questa che avete nominato or ora: la giustizia, è essa in sé giusta o ingiusta? », per me risponderei che è giusta; e tu come voteresti? Con me o altrimenti?
Con te, dice.
La giustizia dunque è tal cosa da essere giusta, direi io, rispondendo a chi domanda. E così anche tu?
Sì, dice.
E se dopo ci domandasse: « E non dite che c'è anche una santità? » diremmo di sì, penso.
Sì, dice.
« E dite che anche questa è qualcosa? ». Diremmo di sì, o no?
Ha assentito anche a questo.
« E dite che questa tal cosa sia di sua natura empia, o santa? ». Per me ho detto, m'offenderei della domanda e gli direi: Bada a quel che dici, amico; ben difficilmente potrebbe esserci qualcosa di santo, se la santità stessa non è santa. E tu non risponderesti così?
Senza dubbio, dice.

XIX. Orbene, se dopo ciò ci chiedesse: « Ma, dunque, come dicevate poc'anzi? Non v'ho forse sentito bene? M'è parso che abbiate detto che le parti della virtù sieno di tal fatta l'una rispetto all'altra, che l'una non è quale l'altra ». Per me gli direi: Quanto al resto hai sentito bene; ma che anch'io abbia detto questo, ti sbagli. È Protagora qui che ha risposto così; io domandavo. E s'egli chiedesse: « È vero, Protagora, ciò che dice costui? Sei stato tu ad affermare che delle parti della virtù l'una non è quale l'altra? È tua quest'affermazione? », che gli risponderesti?
Sarei costretto, dice, Socrate, a convenirne.
E dopo d'aver convenuto di questo, che cosa gli risponderemo, Protagora, ove mai ci chieda ancora: « Dunque la santità non è tal cosa da essere giusta, né la giustizia tale da esser santa, ma bensì empia; e la santità tale da non esser giusta, ma quindi ingiusta, e la giustizia empia? ». Che cosa gli risponderemo? Io per conto mio direi che anche la giustizia è santa e la santità giusta. E anche in nome tuo, se me lo permettessi, gli risponderei lo stesso: che la giustizia o è tutt'uno con la santità o qualche cosa di molto simile, e soprattutto che la giustizia è quale la santità, e la santità quale la giustizia. Guarda se mi vieti di rispondere così, o se così pare anche a te.
La cosa, Socrate, non mi par tanto semplice da dover concedere che la giu-

stizia sia santa e la santità giusta; mi sembra anzi che qualche divario ci sia. Ma, dopo tutto, che importa? dice. Se vuoi, ammettiamo pure che la giustizia sia santa e la santità giusta.
Ah! no, ho detto; non sento alcun bisogno di mettere a prova il « se vuoi » e il « se ti pare », ma me e te. E dico « me e te », perché penso che un discorso allora sia messo bene a prova quando se ne tolga il « se ».
Certo, dice, la giustizia in qualche modo somiglia alla santità; anzi ogni cosa ha con ogni cosa una certa somiglianza. Difatti il bianco è sotto un certo aspetto simile al nero, e il duro al molle, e così le altre cose che paiono addirittura l'opposto l'una dell'altra. E anche quelle di cui dianzi dicevamo che avevano funzione diversa e non erano l'una quale l'altra, le parti, cioè, del viso, in qualche maniera si somigliano, e l'una ha delle qualità comuni con l'altra. A questo modo, volendo, tu potresti provare che tutte le cose sono somiglianti tra loro. Sicché non è giusto chiamar simili le cose che hanno alcunché di simile, né dissimili quelle che hanno alcunché di dissimile, quand'anche la somiglianza si riduca a ben poco. Ed io, sorpreso, gli dico: Ma dunque, a parer tuo, tra giustizia e santità non c'è che ben poco di simile?
Non addirittura così, ma nemmeno poi come tu mostri di credere.
Ebbene, gli dico, giacché mi pare che questo discorso ti dispiaccia, mettiamolo da parte, ed esaminiamo quest'altra delle tue affermazioni.

XX. C'è qualcosa che chiami dissennatezza?
Sì.
E di essa il pretto contrario non è la saviezza?
Mi pare, dice.
E quando gli uomini operano rettamente e utilmente, pare a te che, così operando, sieno allora sennati o dissennati?
Sennati, dice.
E sennati per assennatezza?
Necessariamente.
Sicché quelli che operano non rettamente operano dissennatamente e non sono sennati operando così?
Pare anche a me, dice.
E l'operare dissennatamente è contrario all'operare assennatamente?
Sì.
E ciò che si fa dissennatamente si fa per dissennatezza; ciò che sennatamente, per assennatezza?
Ne ha convenuto.
E però, se una cosa si fa con forza, si fa fortemente; se con debolezza, debolmente?
Appunto.
E se con rapidità, rapidamente; se con lentezza, lentamente?
Sì.
E se si opera sempre nello stesso modo, si opera così per effetto del medesimo agente; se in modo contrario, per effetto d'uno contrario?
Lo ha ammesso.
Orsù, ho detto, c'è qualcosa che si dice bello?
Lo ha concesso.
E a questo c'è altro di contrario fuorché il brutto?
No.
E poi, c'è qualcosa che si dice buono?
Sì.
E a questo c'è di contrario altro fuorché il cattivo?
No.
E ancora, c'è nella voce qualcosa che si dice acuto?
Sì.
E a questo c'è di contrario altro fuorché il grave?
Non c'è.
Sicché, ho detto, ciascuna cosa non ha che un solo contrario e non molti?
Ne ha convenuto.
Suvvia, ho soggiunto, riassumiamo i punti su cui ci siamo trovati d'accordo. Siamo rimasti d'accordo che ogni cosa ha un solo contrario e non più.
Sì.
Che ciò che si fa in modo contrario si fa per effetto d'un agente contrario?
Sì.
E abbiamo convenuto che ciò che si fa dissennatamente si fa in modo contrario a ciò che si fa sennatamente?

Lo ha ammesso.
E che ciò che si fa sennatamente si fa per effetto d'assennatezza; ciò che si fa dissennatamente, per effetto di dissennatezza?
Ne ha convenuto.
Ora, se si fa in modo contrario, si fa per effetto d'un agente contrario?
Sì.
E l'uno è effetto di assennatezza, l'altro di dissennatezza?
Sì.
Effetti contrari?
Sì.
Prodotti dunque da agenti contrari?
Sì.
Cosicché la dissennatezza è contraria all'assennatezza?
Pare.
Ma non ti ricordi che da principio s'è convenuto che la dissennatezza è il contrario della saviezza?
Ne ha convenuto.
E che ogni cosa ha un solo contrario?
Sì.
Ora, Protagora, a quale delle due conclusioni rinunzieremo? A quella che ogni contrario non ha che un contrario, o a quella in cui si diceva che la saviezza è diversa dall'assennatezza, pure essendo ciascuna delle due parte di virtù, e che oltre ad essere cose diverse sono dissimili e in sé e nelle loro funzioni, come le parti del viso? A quale dunque rinunzieremo? Perché, già, queste due conclusioni non sono in armonia tra loro, non s'accordano né consuonano insieme. E come consuonerebbero se ciascun contrario non può avere che un solo contrario, e alla dissennatezza, che è una sola, ci si scoprono due contrari: la saviezza e l'assennatezza? Non è così, Protagora, ho detto, o è altrimenti?
Ne ha convenuto, ma assai di mala voglia.
Sicché assennatezza e saviezza sarebbero tutt'uno? E prima ci è parso che giustizia e santità suppergiù fossero lo stesso. Suvvia, gli ho detto, Protagora, non ci perdiamo d'animo, ma esaminiamo anche il resto. Ti pare che chi offende la giustizia sia sennato in quanto offende la giustizia?
Io certo mi vergognerei, dice, Socrate, di consentire in questo, sebbene molti lo affermino.
E così, ho detto, devo rivolgere le mie parole a costoro o a te?
Se vuoi, dice, disputa prima contro questa opinione che è di molti.
Purché tu mi risponda, per me poi è indifferente che tu divida o no questa opinione. Quanto a me, io esamino soprattutto il concetto; ma non è impossibile che l'esame si estenda a me che interrogo e a chi risponde.

XXI. Sulle prime Protagora mostrava una certa ritrosia, e adduceva per pretesto che il soggetto era scabroso; pure infine s'è piegato a rispondere. Suvvia, ho detto, daccapo rispondimi: ti pare che alcuni nell'operare ingiustamente sieno assennati?
Ammettiamolo, ha risposto.
E l'essere assennati equivale, secondo te, a pensar bene?
Sì.
E il pensar bene a consigliarsi bene in quanto si opera ingiustamente?
Sia pure, ha detto.
E si consigliano bene, se, nell'operare ingiustamente, riescono nel loro intento, o anche se non riescono?
Se riescono.
E ammetti che ci siano dei beni?
Sì.
E beni, ho chiesto, non son forse le cose che tornano utili agli uomini?
Ma, per Zeus, ha risposto, quanto a me chiamo beni anche certe cose che non sieno utili agli uomini.
E qui m'è parso che Protagora cominciasse a stizzirsi, ad agitarsi e a mettersi in guardia nel rispondere; sicché, accortomene, ho cercato di non urtarlo, e gli ho chiesto con molta calma: Intendi, Protagora, cose che non sieno utili a nessun uomo, o cose che non sieno assolutamente utili? E chiami buone anche queste ultime?
Ma no, ha detto. Per me, io conosco molte cose tutt'altro che utili agli uomini: cibi, bevande, medicine, e tante e tante; ed altre utili, ed altre an-

cora né utili né dannose agli uomini, bensì ai cavalli; altre ai buoi soltanto o ai cani; ed altre non utili a nessuno di questi, ma sì alle piante. E alcune giovevoli alle radici degli alberi, ma dannose ai germogli, quale, per esempio, il concime, ottimo se dato alle radici di tutte le piante, ma se volessi spargerlo sui polloni e sui ramoscelli, distrugge tutto. E così anche l'olio, esiziale a tutte le piante e nimicissimo ai peli degli altri animali, eccetto che a quelli dell'uomo, ai quali invece è giovevole, come al resto del corpo. Anzi il bene è così vario e multiforme, che anche in questo caso la medesima cosa può essere ottima per le parti esterne del corpo umano, ma pessima per le interne. E però i medici tutti non permettono agl'infermi l'uso dell'olio, se non in piccolissima dose nei cibi, quanto appena basti a spegnere quel certo senso di ripugnanza che s'avverte attraverso le narici.

XXII. Quand'egli ha finito di parlare, è scoppiato un applauso d'ammirazione da parte degli astanti. Ed io ho detto: Protagora, io sono uno smemorato, e se uno va per le lunghe, dimentico di che si stia parlando. Come dunque, s'io fossi un po' sordo, a voler ragionare con me crederesti necessario d'alzar la voce più che con gli altri, così anche ora, poiché ti sei imbattuto in uno smemorato, compendia le risposte e falle brevi, se vuoi ch'io ti segua.
E come vuoi che ti risponda in breve? Forse più in breve del necessario? Oh! no, gli ho detto.
Ma allora, dice, quanto è necessario? Sì, dico.
Cioè, quanto a me sembra necessario ch'io ti risponda, o quanto sembra a te? Ho sentito, gli ho detto, che tu sei buono per tuo conto, e puoi anche insegnare agli altri, a discorrere sullo stesso argomento, se ti piace, e tanto a lungo che non ti manchino mai le parole, e tanto in breve da non esser vinto in brevità da nessuno. Se perciò vuoi ragionare con me, serviti di questa seconda forma, della breviloquenza.
Socrate mio, ha risposto, con molti sono già sceso a gara di discorsi; e se mi fossi regolato come tu pretendi, se avessi parlato come il mio contradittore m'imponeva di parlare, non mi sarei mostrato da più di nessuno, né il nome di Protagora andrebbe sulle bocche degli Elleni.
Ed io, poiché mi sono avvisto ch'egli non era rimasto sodisfatto delle risposte precedenti, e non aveva alcuna voglia di seguitare a discorrere per via di risposte, ho capito che per me non c'era più ragione di rimanere in quel convegno, e ho detto: Ma, Protagora, neppur io insisto perché la nostra conversazione proceda in modo contrario alle tue vedute. Senonché io discorrerò con te soltanto nel caso che tu voglia farlo in guisa ch'io possa seguirti. Tu, come di te dicono gli altri e affermi tu stesso, nelle discussioni puoi valerti così di lunghi discorsi come d'un parlare conciso, perché sei sapiente. Io, quanto al discorrere a lungo, sono inetto; e sì che vorrei poterci riuscire. Tu invece, che sei abile nell'una e nell'altra forma di discorsi, avresti dovuto adattarti a me, perché la conversazione potesse continuare. Ma ora, dacché tu non vuoi, ed ed io ho qualche faccenda da sbrigare e non potrei fermarmi qui a udirti pronunziare dei lunghi discorsi — giacché devo trovarmi altrove — vado via; altrimenti avrei forse udito, e non senza diletto, da te anche codesti discorsi. E detto ciò, mi son levato per andarmene. Ma mentre mi levavo, Callia m'ha trattenuto con la destra per il braccio e con la sinistra per questa mantellina, e m'ha detto: Oh! non ti permetteremo di andar via, Socrate; se tu ci lasci, la nostra conversazione non procederà più come ora. Ti prego perciò di restare, poiché non ci può essere per me nulla di più grato a udire di questa discussione tra te e Protagora. Facci questo favore a tutti.
Ed io che ero già in piedi per andarmene: Figliuolo d'Ipponico, ho detto, io ho sempre ammirato il tuo ardore per il sapere, e ora più che mai te ne lodo e mi è caro, sicché vorrei ben contentarti, se mi chiedessi una cosa pos-

sibile. Ma ora è come se tu mi chiedessi di tener dietro nella corsa a Crisone, il campione imerese nel fiore dell'età[33], o misurarmi con qualcuno di quelli che corrono il dòlico o fanno i corrieri di professione; io ti direi che ben più di te chiedo a me stesso di seguire in corsa costoro, ma non lo posso. Però, se desideri veder correre insieme me e Crisone, prega lui di rallentare, giacché io non posso correre velocemente, ma egli può lentamente. Così, se desideri d'udire me e Protagora, prega lui perché, come rispondeva dapprima brevemente e con precisione alle mie domande, così risponda anche ora. Se no, che sorta di discussione sarà la nostra? Giacché, quanto a me, io ritenevo che fossero due cose distinte il discutere insieme conversando e il parlare dinanzi a un'assemblea.
Ma tu lo vedi, Socrate, ha detto Callia; mi pare che Protagora abbia ragione di chiedere che sia consentito a lui di discorrere come vuol lui, e a te come vuoi tu.

XXIII. Però Alcibiade, prendendo a parlare: Non è giusto, dice, Callia, quel che tu dici. Socrate qui confessa di non avere il dono di tenere de' lunghi discorsi e cede a Protagora; ma quanto a capacità di discutere e saper rendere e chieder ragione mi meraviglierei se in questo cedesse a chicchessia. Se dunque Protagora confessa d'esser da meno di Socrate nel discutere, Socrate non chiede di più. Ma se ci pretende, ragioni per via di domande e risposte, senza spifferare ad ogni domanda un lungo discorso, eludendo le argomentazioni, rifiutandosi di render conto delle proprie parole e tirando in lungo fino a che la maggior parte degli uditori si scordino del punto a cui si riferiva la dimanda, poiché, quanto a Socrate, vi garentisco io che egli non dimentica, sebbene per celia affermi di essere uno smemorato. A me, dunque — giacché ognuno deve esprimere la propria opinione — mi pare che Socrate dica una cosa più ragionevole.
Dopo Alcibiade, se mal non ricordo, ha parlato Critia. Prodico e Ippia, ha detto, il mio parere è che Callia tenga molto da Protagora, mentre Alcibiade vuol sempre vincerla in tutto quello a cui si mette. Noi non abbiamo nessun interesse di parteggiare né per Socrate né per Protagora, ma tutti insieme dobbiamo pregare l'uno e l'altro che la conversazione non s'interrompa nel mezzo. Com'egli ha smesso di parlare, Prodico ha detto: Ben dici, Critia, mi pare; dappoiché conviensi che quei che assistono a cotali discorsi sieno d'entrambi i disputanti uditori imparziali, non indifferenti, che non è lo stesso. Bisogna ascoltare con imparzialità l'uno e l'altro, non però concedere egual credito a ciascuno de' due, bensì maggiore al più sapiente, minore al men dotto. Quanto a me, Protagora e Socrate, anch'io vi prego di mostrarvi ambedue arrendevoli e discettare tra voi, non leticare; si discetta invero anche benevolmente tra amici, si letica tra avversari e nemici. E così la nostra conversazione procederebbe nel più bel modo possibile, dappoiché voi, interlocutori, riscotereste così tra noi, uditori, ammirazione, non lodi, poiché l'ammirazione è negli animi di coloro che ascoltano, schietta d'ogni inganno; la lode sovente nelle parole di quei che mentono contro la propria convinzione. E così d'altronde noi, uditori, proveremmo grandissimo diletto, non gusto; perciocché provar diletto è di chi impara e partecipa con essa la mente all'acquisto del sapere; provar gusto è di chi mangia, ovvero è affetto da qualche altra piacevole sensazione corporale.

XXIV. Queste osservazioni di Prodico hanno incontrato l'approvazione di moltissimi tra' presenti. E dopo di lui ha preso la parola Ippia, il sapiente: O voi qui presenti, egli ha detto, io vi considero tutti cognati e familiari e concittadini per natura, non per legge, dappoiché il simile per natura è cognato al simile; ma la legge, tiranna degli uomini, in molti casi fa violenza contro la natura. Turpe adunque è per noi conoscer bensì la natura delle cose e, pure essendo i più sapienti tra gli Elleni e per ciò stesso qui ora convenuti

in questo veramente Pritaneo[34] dell'ellenica sapienza e nella più illustre e opulenta magione di questa città, non dare uno spettacolo di tanta dignità degno, ma, come volgarissima gente, bisticciarci gli uni con gli altri. Onde io vi prego e vi consiglio, Protagora e Socrate, che addiveniate ad un accordo, da noi come da arbitri condotti in mezzo del campo, e che né tu, Socrate, insista per quella rigorosa forma di discussione troppo breve, se a Protagora non garba, ma ceda e allenti le redini a' discorsi, affinché e' ci appaiano più magnifici e più decorosi; né Protagora, dal suo canto, sciolta ogni vela e abbandonandosi al vento, fugga nel pelago dei discorsi, perduta di vista la terra; ma entrambi teniate una rotta intermedia. Voi dunque fate a mio modo e datemi ascolto, eleggendo un arbitro, un ispettore, un presidente della gara che a' discorsi di ciascheduno di voi garentisca una proporzionata lunghezza.

XXV. La proposta è piaciuta ai presenti ed è stata lodata da tutti. Callia ha dichiarato che non mi avrebbe lasciato andar via, e da ogni parte s'è chiesta la nomina d'un ispettore. Ma io ho osservato che eleggere un moderatore dei discorsi era addirittura sconveniente: Se l'eletto sarà inferiore a noi, non è giusto che l'inferiore stia al disopra de' superiori; se pari, neanche in questo caso è giusto, perché un eguale farà come noi, sicché sarà stato eletto invano. Ma, poniamo, sceglierete uno migliore di noi. In verità, secondo me, vi sarà impossibile eleggere uno più sapiente di Protagora; e se lo eleggerete non punto migliore, ma direte che sia, anche questo sarà un'offesa per costui, che gli si elegga un sopracciò, quasi egli sia un uomo da nulla, poiché già, per conto mio, non ci tengo punto. Ma farò così, perché, come desiderate, si continui questa nostra conversazione e discussione. Se Protagora non vuol rispondere, domandi lui ed io risponderò, e insieme mi proverò di mostrargli come io dico che debba rispondere chi risponde. Ma poiché io avrò risposto a tutte le domande che costui vorrà rivolgermi, allora egli alla sua volta mi renda ragione nello stesso modo. E se non ci parrà disposto a rispondere a quello precisamente che gli si domanda, io e voi insieme lo pregheremo di ciò di che voi ora pregate me: di non mandare a male la conversazione. E per questo non occorrerà un presidente; presiederete tutti in comune. La mia proposta è piaciuta a tutti. Protagora assolutamente non voleva; pure è stato costretto a promettere d'interrogare, e quando avesse interrogato abbastanza, render ragione, rispondendo con brevità.

XXVI. E ha preso a interrogare suppergiù così: Io stimo, dice, Socrate, che il sommo della cultura per un uomo consista nella profonda cognizione della poesia, nella capacità, cioè, d'intendere quali tra le cose dette dai poeti sieno giuste o no, e saperle esporre e darne conto a chi ne domanda. Perciò anche ora la mia interrogazione sarà, sì, sul medesimo argomento di cui testé io e tu ci occupavamo, vale a dire la virtù, ma trasferita alla poesia; il divario non consisterà che in questo. Dice infatti Simonide a Scopas, il figlio di Creonte il Tessalo[35], che

Uom bensì buono divenir davvero
è difficil, di man, di piè, di mente
quadrato e senza pecca.

Conosci tu questo carme, o devo recitartelo tutto?
Ed io: Non occorre, ho detto; lo conosco, e per caso ci ho meditato su molto.
Bene, dice; e pare a te che sia perfetto o no?
Perfetto, senza dubbio, ho detto.
E ti pare tale, se il poeta vi si contradice?
No, ho risposto.
Ebbene, dice, pensaci meglio.
Ma, eccellente uomo, ci ho pensato abbastanza.
E sai pure che in seguito dice:

Né di Pittaco[36] il motto a me ben suona,
se pur da un savio profferito; ei dice:
difficile esser buono.

E non t'accorgi che è la stessa persona quella che afferma questo e ciò che precede?
Lo so, ho risposto.
E ti pare, dice, che questo s'accordi con ciò che precede?
A me, sì — e frattanto temevo ch'egli volesse dire qualcosa di serio. Perché, dico, forse a te non pare?
E come potrebbe parermi che s'accordi con se stesso chi dice entrambe queste cose? chi dapprima dichiara che è difficile divenir davvero buono, e poi, come procede un po' più nel carme, se ne dimentica e biasima Pittaco d'aver detto proprio lo stesso: che è difficile esser buono, e si rifiuta d'ammettere quello che egli stesso aveva detto? Eppure è evidente che, biasimando chi manifesta il suo stesso pensiero, biasima anche se stesso, sicché o prima o poi cade in errore.
Con queste parole provocò il plauso e le lodi di molti degli uditori. E a me sulle prime, come ad uno colpito da un buon pugilatore, s'è ottenebrata la vista, e mi son sentito venir meno, mentre egli parlava e gli altri applaudivano; ma poi, a dirti la verità, per guadagnar tempo a meditare che cosa volesse dire il poeta, mi sono rivolto a Prodico, e chiamatolo per nome: Prodico, gli ho detto, Simonide è tuo concittadino; è tuo dovere venirgli in aiuto. Credo perciò di doverti invocare, come Omero fa che lo Scamandro, messo alle strette da Achille, invochi il Simoenta dicendogli:

Caro fratello, in due la furia freniam di
[quest'uomo [37].

Così dunque anch'io invoco te, affinché Protagora non atterri Simonide. Giacché a tenere in piedi Simonide c'è bisogno di quella tua arte delicata per cui distingui volere e desiderare come termini diversi, e dianzi hai detto tante belle cose. E ora guarda se dividi il mio avviso. A me non pare che Simonide si contradica; ma tu, Prodico, esponi prima la tua opinione: divenire ed essere ti paiono la stessa cosa o cose diverse?
Diverse, per Zeus, dice.
Dunque nelle prime parole, ho detto, Simonide non dichiara forse la propria opinione: che sia difficile davvero divenir buono?
Appunto, dice Prodico.
Sicché, ho soggiunto, egli biasima Pittaco, non già, come crede Protagora, per avere espresso lo stesso pensiero, ma un altro. Poiché Pittaco, non diceva, come Simonide, che è difficile divenir buono, ma essere; e non è lo stesso, a quanto afferma il nostro Prodico, l'essere e il divenire. Se quindi l'essere non è identico al divenire, Simonide non si contradice. E forse il nostro Prodico e molti altri potrebbero affermare con Esiodo che divenir buono è difficile, perché dinanzi alla virtù gli dei posero il sudore ma quando qualcuno giunga al sommo di essa, allora, per quanto sia ardua, diventa facile il possederla [38].

XXVII. Prodico, udito ciò, mi ha lodato. Ma Protagora ha detto: Il rimedio, Socrate, è peggiore del male.
Ed io: Dunque, ho fatto male, a quanto pare, Protagora; e sono un risibile medico; con la mia cura aggravo la malattia.
Ma è proprio così, dice.
E perché? dico.
Perché il poeta mostrerebbe, ha risposto, una grande ignoranza, se dicesse che è così agevole possedere la virtù, la quale è, per consenso generale, la cosa più d'ogni altra difficile.
Ed io: Per Zeus, l'intervento del nostro Prodico a questa conversazione è una vera fortuna. Probabilmente, Protagora, la sapienza di Prodico è divina ab antico, o che sia cominciata da Simonide o che risalga anche più su. E tu che pure sei esperto di tante altre cose, ti mostri ignaro di questa, mentre ne sono pratico io per essere scolare del nostro Prodico. Sicché a me pare che tu ora non veda come anche questo vocabolo difficile Simonide non l'abbia inteso nel senso in cui lo intendi tu. Per esempio, a proposito della parola terribile, quando io, lodando te e qualche altro, dico che Pro-

tagora è un sapiente e terribile uomo[39], Prodico mi dà ogni volta sulla voce, e mi chiede se non mi vergogno di chiamare terribile ciò che è buono. Terribile, egli osserva, si dice di ciò che è cattivo. Difatti nessuno direbbe mai né terribile ricchezza, né terribile pace, né terribile sanità, ma sì terribile morbo, terribile guerra, terribile povertà, perché terribile indica sempre alcunché di cattivo. Così forse gli abitanti di Ceo e Simonide anche alla parola difficile danno il significato di cattivo o d'altro che tu non supponi. Dimandiamone dunque a Prodico, giacché per la lingua di Simonide è giusto che s'interroghi lui. In che senso, Prodico, intende Simonide la parola difficile?

In senso di cattivo, dice.

Ah! perciò dunque Simonide biasima Pittaco, il quale dice: è difficile esser buono, quasi gli udisse dire: è male esser buono.

Ma, cos'altro credi tu, Socrate, che abbia detto Simonide, se non questo appunto? ha soggiunto Prodico. Egli rimprovera a Pittaco di non saper distinguere accuratamente il significato delle parole, come Lesbio ch'egli era e educato in una lingua barbara.

Senti, ho detto, Protagora, che cosa dice il nostro Prodico? E hai da obiettar nulla?

Ci vuol altro, Prodico! egli dice. Io so bene che anche Simonide adopera difficile nel senso in cui lo adoperiamo noi altri, non in quello di cattivo, ma di non facile, e che s'ottiene con molta fatica.

Ma anch'io credo, Protagora, che Simonide voglia dir questo, e penso che lo sappia anche il nostro Prodico; ma che scherzi e voglia metterti a prova, se ti riesce di difendere il tuo ragionamento. E che Simonide non usi difficile in senso di cattivo un argomento decisivo s'ha nelle parole che seguono immediatamente. Il poeta infatti dice:

A un dio soltanto questo don conviensi.

Ora, se volesse dir questo: che è male esser buono, non direbbe poi che ciò si conviene soltanto al dio, e non ascriverebbe alla sola divinità un simile dono. In tal caso Prodico lo chiamerebbe licenzioso, non Ceio[40]. Ma quale mi pare che sia il pensiero di Simonide in questo carme, desidero d'esportelo, se vuoi avere un saggio della mia cultura, come tu dici, nella poesia, o, se ti piace meglio, sentirò te.

E Protagora a queste parole ha risposto: Se vuoi, Socrate. — Ma Prodico ed Ippia mi hanno fatto premura, e così gli altri.

XXVIII. Io, dunque, ho detto, mi ingegnerò d'esporvi quel che penso di questo carme. La filosofia è antichissima e largamente coltivata tra gli Elleni, specie a Creta e a Lacedemone, dove più che per tutto altrove abbondano i sofisti. Essi però negano d'esser tali e si fingono ignoranti, perché non si scopra che superano in sapienza tutti gli Elleni, come quei sofisti di cui parlava Protagora; ma si accrediti l'opinione che valgano più degli altri per il modo di combattere e per il coraggio, giacché stimano che, se si conoscesse quello per cui prevalgono, che è la sapienza, tutti si dedicherebbero a questa. Ora invece, tenendola nascosta, hanno ingannato quelli che nelle altre città laconeggiano; e questi per imitarli si lasciano pestare gli orecchi, s'inguantano di cuoio, si danno con ardore agli esercizi della palestra e portano delle mantelline, come se per questo appunto i Lacedemoni primeggiassero tra gli Elleni[41]. Ma i Lacedemoni, quando vogliono liberamente conversare coi loro sofisti e sono stanchi di farlo in modo occulto, procedono all'espulsione di codesti laconeggianti, come di ogni altro forestiero che sia tra loro[42], trattano coi sofisti di nascosto dagli estranei, e, al pari dei Cretesi, vietano ai giovani di recarsi in altre terre, affinché non disimparino i loro insegnamenti. E in queste città non soltanto gli uomini, ma anche le donne sentono altamente della propria cultura. Ch'io dica la verità e che i Lacedemoni sieno assai bene educati alla filo-

sofia ed ai ragionamenti, lo potreste intendere da ciò: che se uno si trova a conversare con qualche Spartano, anche col più umile, nella maggior parte del discorso lo troverà una persona insignificante; ma poi, quando gliene capita il destro, egli, come un arciere eccellente, lancia un motto, notevole, conciso, denso di significato, sicché a petto di lui l'interlocutore sembra addirittura un bambino. E questo lo hanno già inteso alcuni tra' nostri contemporanei e anche tra gli antichi: che il laconeggiare è piuttosto amore di sapienza che amore di ginnastica, perché sanno che il poter pronunziare dei motti simili è da persona educata in modo perfetto. Tra questi furono Talete da Mileto, Pittaco da Mitilene, Biante da Priene, il nostro Solone, Cleobulo da Lindo, Misone da Chene[43] e settimo tra loro si diceva Chilone da Lacedemone. Tutti costoro furono emuli, amanti, discepoli dell'educazione spartana. E ognuno può intendere che la loro sapienza si trova appunto in quelle brevi e memorabili sentenze, dette da ciascun di loro, e che essi, adunati insieme, dedicarono ad Apollo nel tempio di Delfi, come una primizia della propria sapienza, facendo inscrivere quei motti così celebri: « Conosci te stesso » e « Nulla troppo ». E perché dico questo? Per mostrare che tale era il carattere della filosofia degli antichi: una certa concisione laconica. E senza dubbio anche di Pittaco in particolare si citava questa sentenza, lodata dai savi: Difficile è esser buono. Sicché Simonide, geloso in fatto di sapienza, s'avvide che se atterrasse questo motto e riportasse vittoria su di esso, come su un atleta famoso, egli stesso sarebbe divenuto famoso tra' suoi contemporanei. Contro questa sentenza, dunque, e con questo scopo, insidiosamente mirando a toglierle ogni valore, compose, secondo me, tutto il suo carme.

XXIX. Esaminiamo perciò tutti insieme se dico la verità. Già l'inizio del canto parrebbe assai strano, se volendo solo dire che è difficile a un uomo divenir buono v'inserisse poi quel bensì. Questo pare intruso lì senza alcuna ragione, ove non si supponga che Simonide parli come discutendo contro il motto di Pittaco. Poiché questi afferma: È difficile esser buono, egli obiettando ribatte: No, Pittaco, divenir uomo buono è davvero difficile, e non già davvero buono; egli non attribuisce a buono la verità, quasi che ci sieno alcuni davvero buoni ed altri buoni, sì, ma non davvero. Questa sarebbe una scempiaggine, e non degna di Simonide. Ma quel davvero va unito con difficile, interpretando la sentenza di Pittaco così, come se supponessimo che parli Pittaco in persona e Simonide risponda, e l'uno dica: Uomini, è difficile esser buono, e l'altro risponda: Pittaco, non dici il vero, perché non essere, ma diventar buono, di man, di piè, di mente quadrato e senza pecca, questo è davvero difficile. In questo modo il bensì, incastrato in quel posto, ha la sua ragion d'essere, il davvero sta bene in ultimo; e tutto ciò che segue attesta che questo appunto ha voluto dire. Ed esaminandolo anche nei suoi particolari, si può con molte prove dimostrare che questo canto è composto egregiamente; esso è difatti assai grazioso ed elaborato con gran cura, ma sarebbe troppo lungo dichiararlo a questo modo. Però esponiamone tutto il disegno e l'intento, che è da un capo all'altro una confutazione del detto di Pittaco.

XXX. Simonide infatti poco dopo dice, a ridurlo in prosa: che per l'uomo divenir bensì buono è davvero difficile, ma pure possibile durante qualche tempo; ma, divenutolo, conservarsi in questa condizione ed essere buono, come dici tu, Pittaco, è impossibile e non umano, ma che a un dio solo si conviene un tal dono.

Ma non può non cattivo essere un uomo
che un fiero colpo atterri.

Ora chi mai nel governo d'una nave è prostrato da un fiero colpo?

Evidentemente non l'ignorante, perché questi è prostrato sempre. Come dunque non si può abbattere chi giace, ma chi sta in piedi, mettendolo a giacere, e non chi giace; così anche un fiero colpo può talora prostrare un uomo ricco di risorse, non chi ne sia privo sempre. Una gran tempesta, che piombi sulla nave, può privare d'ogni risorsa il pilota; una stagione avversa può privare d'ogni risorsa l'agricoltore, e lo stesso può capitare al medico. Perché certo un uomo dabbene è possibile che divenga cattivo, com'è attestato da un altro poeta il quale dice:

L'uom dabbene è talvolta cattivo, tal altra
[anche buono[44].

Il cattivo invece non può divenir cattivo, ma è necessariamente sempre cattivo. Cosicché l'uomo ricco di risorse, sapiente, buono, poiché una fiera sciagura lo prostra, non può non esser cattivo. Tu, Pittaco, affermi: è difficile esser buono; no, divenir buono è bensì difficile, ma possibile; esserlo è impossibile,

ché certo ogni uom, se operi bene[45] è buono,
ma cattivo, se male.

Ora che è operar bene nelle lettere e che cosa rende buono l'uomo nelle lettere? Evidentemente il conoscerle. E qual è il far bene, che rende buono un medico? Evidentemente il conoscere il modo di curare gli ammalati. Ma cattivo, se male. E chi può divenire un cattivo medico? Evidentemente chi in primo luogo è medico, e poi medico buono; costui difatti può anche divenir cattivo. Ma noi, ignoranti di medicina, non potremmo giammai col far male divenire né medici né architetti né nulla di simile; e chi col far male non può divenir medico, evidentemente non può divenire nemmeno un cattivo medico. Così pure l'uomo buono può talvolta divenire anche cattivo per forza o di tempo o di fatica o di malattia o di qualche altro accidente, poiché il solo fatto cattivo <la sola sciagura>[46] è questo: la privazione della scienza. Ma l'uomo cattivo non diventerà mai cattivo, perché tale è sempre; per divenire cattivo deve prima essere stato buono. Cosicché anche questa parte del carme tende a dimostrare non esser possibile che uno sia buono, durevolmente buono, ma possibile che uno divenga buono, e che questo stesso divenga poi anche cattivo; e più a lungo e ottimi son quelli che son cari ai numi.

XXXI. Tutto questo dunque è detto in contrasto con Pittaco, e quel che segue nel canto lo chiarisce anche meglio. Dice infatti:

Onde non io, ciò che impossibil parmi
cercando indarno, affiderò i miei giorni
ad una vana speme:
un uom perfetto ritrovar tra quanti
gustiamo i frutti dell'immensa terra.
Però, se il trovo, vel dirò,

dice — tanta è la foga con cui assale in tutto il carme la sentenza di Pittaco.

Frattanto
ognuno io laudo ed amo
volentieri, se il male e' non commetta.
Con Ananke neppur gli dei combattono.

E questo è detto con lo stesso scopo. Poiché Simonide non era così ignorante da dire che lodava chiunque volentieri non facesse alcun male, quasi che ci sieno alcuni che volentieri facciano il male. Per me ritengo che nessuno dei sapienti possa pensare che ci sia uomo al mondo, il quale volontariamente pecchi e volontariamente commetta azioni brutte e cattive; ma sanno bene che tutti quelli che fanno azioni brutte e cattive le fanno senza volerlo. Così certo anche Simonide non si dichiara lodatore di chi non faccia male volontariamente, ma questo volentieri lo riferisce a sé. Egli insomma pensava che un uomo eccellente si trova talvolta costretto a farsi amico e lodatore di qualcuno, come spesso ci accade con una madre o un padre bisbetici o con la patria, e via dicendo. Difatti i malvagi, quando capita loro qualcosa di simile, lo vedono, egli pensava, quasi con piacere, e coi

loro biasimi mettono in mostra ed accusano la cattiveria dei genitori o della patria, affinché la gente ad essi che li trascurano non muova rimproveri e non li censuri perché li trascurano, sicché tanto più volentieri ne dicono male, e alle inimicizie necessarie aggiungono quelle volute. I buoni invece cercano di nascondere le colpe e lodare; e quand'anche, trattati male, sieno in collera coi genitori o con la patria, si studiano di confortarsi e riconciliarsi, sforzandosi di amare i loro congiunti e lodarli. E spesso, credo, anche Simonide s'indusse a lodare qualche tiranno o qualche altro della stessa risma, e a cantarne l'elogio, non già spontaneamente, ma costrettovi. E però anche a Pittaco egli dice: Io, Pittaco, non ti biasimo, perché io sia corrivo al biasimo, giacché

io mi contento
d'un uom che sia non tristo e non ignavo
troppo, che alla giustizia renda omaggio,
delle città presidio, d'un uom sano.
Costui non io biasimerò,

perché maledico non sono;

ché certo
infinita è la turba degli sciocchi;

Cosicché, se qualcuno prova gusto nel dir male, troverà in costoro di che saziarsi.

Bella è ogni cosa, ove non sia bruttura.

E non dice così come per dire: bianca è ogni cosa ove non sia nulla di nero — che sarebbe per più ragioni ridicolo — ma che si contenta anche della mediocrità così da non censurarla. Io non cerco, dice, un uomo perfetto tra quanti gustiamo i frutti dell'immensa terra. Però, se il trovo, vel dirò — sicché in grazia di questo io non debba lodare nessuno — ma mi contento d'un uomo di mediocre bontà, che non faccia nulla di male, perché ognuno io amo e laudo — e qui adopera una parola del dialetto di Mitilene, appunto perché rivolge a Pittaco le parole ognuno io laudo ed amo volentieri — e qui dopo volentieri bisogna fare una pausa nella recitazione — se il male e' non commetta, laddove c'è taluni che io lodo ed amo mio malgrado. E te, Pittaco, io non ti avrei biasimato, se avessi detto cose anche mezzanamente ragionevoli e vere; ma ora, poiché, mentre t'inganni grossolanamente e su cose della maggiore importanza, presumi di dire il vero, per questo io ti biasimo.
Ecco, Prodico e Protagora, quale a me pare che fosse il pensiero di Simonide nel comporre questo canto.

XXXII. Ed Ippia: E' mi pare, Socrate, che tu pure abbia esposto bene il carme. Nondimeno, anche io ci ho su di esso un gran bel discorso, che vi reciterò, se vi piace.
Sì, Ippia, dice Alcibiade, ma un'altra volta. Ora è giusto che secondo gli accordi tra Protagora e Socrate, Protagora, se ancora vuole, interroghi, e Socrate risponda; o, se vuole, questi interroghi, e Protagora risponda.
Ed io ho detto: Per me lascio a Protagora la parte che preferisce. Però, se gli pare, mettiamo da parte canti e poemi; io, Protagora, sarei lieto di venire ad una conclusione circa l'argomento su cui dapprima t'ho interrogato, esaminandolo insieme con te. Per me ragionare su una poesia somiglia ai banchetti di persone insignificanti e volgari. Anche queste, incapaci per la loro ignoranza di sostenere tra un bicchiere e l'altro una conversazione da se stesse con la propria voce e coi propri discorsi, fanno rincarare le suonatrici di flauto, pagando a gran prezzo una voce estranea, quella dei flauti, e si servono di questa voce per trattenersi tra loro. Ma dove sieno dei convitati veramente perbene e colti, non vedrai né ballerine, né suonatrici di flauto o di cetra, ma che costoro, poiché bastano a se stessi, si trattengono fra loro, senza queste frivolezze e questi giochi, mediante la propria voce, ciascuno a sua volta parlando e udendo decorosamente, anche se bevono molto. Così pure delle conversazioni come questa nostra, quando tro-

vino persone come la maggior parte di noi dicono d'essere, non sentono alcun bisogno d'una voce estranea, neanche di poeti, a cui non è possibile dimandare che cosa abbiano voluto dire, sicché de' molti che li citano ne' loro discorsi, chi sostiene che il poeta intendesse dir questo e chi quest'altro, e discutono di cose che sono nell'impossibilità di provare. Le persone ammodo, invece, rinunziano a siffatte conversazioni e si trattengono fra loro da sé, mettendosi vicendevolmente a prova per mezzo de' propri ragionamenti. Orbene, sono a preferenza costoro quelli che io e tu dobbiamo imitare e, messi da parte i poeti, ragionare tra noi coi nostri mezzi, sottoponendo a prova la verità e noi stessi. Se vuoi interrogarmi ancora, son pronto a risponderti; ma se ti piace, permettimi di condurre a termine quel ragionamento che frattanto è rimasto interrotto.

Mentre io dicevo queste e altre cose simili, Protagora non lasciava capire che cosa avrebbe fatto; sicché Alcibiade, rivolto a Callia: Ti pare, Callia, dice, che Protagora faccia bene anche ora a non dichiarare se è disposto a render conto delle sue opinioni o no? A me, non pare; ma o discuta o dichiari di non volere, affinché si sappia che cosa pensare di lui; e Socrate ragioni con qualche altro, o chiunque voglia con altri.

Al che Protagora, punto sul vivo, come a me è parso, e per le parole d'Alcibiade e per le preghiere di Callia, come di quasi tutti i presenti, a stento s'è piegato a discutere, e mi ha invitato a interrogarlo come disposto a rispondere.

XXXIII. E allora ho detto: Protagora, non credere che nel discutere con te io abbia altro scopo, che quello di venire in chiaro di ciò, su cui a me stesso sorgono continuamente dei dubbi. Io penso che Omero dica una cosa assai giusta:

Quando due vanno insieme, ciascuno provvede
[per l'altro[47],

perché così ci sentiamo tutti meglio armati ad ogni opera e discorso e disegno. Ove da solo uno pensi, si mette subito in giro a cercare, finché trovi qualche altro a cui esporre il proprio pensiero e col quale accertarsene. Perciò anch'io ragiono volentieri con te più che con un altro, perché penso che tu abbia a fondo esaminato così gli altri argomenti, di cui è naturale che s'occupi un uomo intelligente, come appunto la virtù. E chi altro più di te? Tu non credi solo d'essere eccellente tu stesso, come certi altri, buoni per conto loro, ma incapaci di render tali gli altri; tu invece, come sei buono tu stesso, così puoi render buoni anche gli altri, ed hai tanta fiducia in te, che, dove gli altri nascondono quest'arte, tu te ne fai apertamente il banditore al cospetto di tutti gli Elleni; e preso il nome di sofista, ti sei dichiarato maestro d'educazione e di virtù, e sei stato il primo a credere di poter riscotere per questo una mercede. Come dunque non invitarti a una simile indagine e interrogarti e discuterne con te? Non è possibile. Sicché io ora desidero nuovamente che delle cose, su cui t'ho interrogato prima, alcune sieno richiamate alla mente da te ed altre sieno esaminate con te. Se non ricordo male, la mia domanda era questa: la saviezza, l'assennatezza, il coraggio, la giustizia, la santità sono cinque nomi d'un'unica cosa, o a ciascuno d'essi sottostà un'essenza ed un oggetto proprio, dotato d'una particolare funzione, cosicché l'uno non sia come l'altro? Tu dicevi che non erano cinque nomi d'un'unica cosa, ma che ciascuno di essi s'applicava a un particolare oggetto, e tutti indicavano parti di virtù, non già come le parti dell'oro, simili tra loro e col tutto, ma come le parti del viso, dissimili dal tutto di cui son parti e tra loro, e aventi ciascuna una funzione propria. Dimmi se ti sembra anche adesso come allora; e se altrimenti, dichiaralo, perché non ti farò carico, ove tu ora abbia mutato d'avviso, poiché non mi meraviglierei che tu avessi allora parlato a quel modo per mettermi alla prova.

XXXIV. Ma io ti dico, Socrate,

che sono tutte parti di virtù, e quattro abbastanza simili tra loro; ma che il coraggio è affatto differente dalle altre. E che io dica la verità, lo riconoscerai da questo: che troverai tanti oltremodo ingiusti, empi, dissoluti, ignoranti, e pure estremamente coraggiosi.
Fermo lì, ho detto; questa tua asserzione merita un esame. I coraggiosi intendi tu che sieno audaci o qualche altra cosa?
Sì, dice, e temerari anche in imprese a cui i più temono d'avventurarsi.
E dimmi, gli ho chiesto: la virtù è, secondo te, una cosa bella, e perché tale tu te ne professi maestro?
Bellissima, ha risposto, se non ho perso il senno.
E bella, dico, in parte e in parte brutta, o tutta bella?
Bella tutta quanto più è possibile.
E sai tu chi sono quei che si tuffano audacemente nei pozzi?
Sì, i marangoni.
Perché sanno o per altro?
Perché sanno.
E chi sono audaci nel combattere a cavallo? Gli abili nel cavalcare o gl'inabili?
Gli abili.
E chi a combattere con la pelta? I peltasti o quelli che non sanno maneggiarla?
I peltasti. E in tutto il resto, se è questo, dice, che cerchi, quelli che sanno son più audaci di quelli che non sanno, e più audaci dopo d'aver imparato che prima.
Pure, ho detto, devi aver visto alcuni che, quantunque ignoranti di tutte queste cose, sono pieni di audacia in casi simili?
Certo, dice, ed anche troppo audaci.
Ebbene, codesti audaci sono anche coraggiosi?
Il coraggio, ha risposto, in tal caso, sarebbe una brutta cosa, perché questi son matti.
Ma che intendi, dunque, ho detto, per coraggiosi? Non dicevi che fossero gli audaci?
E lo dico anche ora, ha risposto.
Eppure questi, che sono audaci a questo modo, ti paiono non coraggiosi, ma pazzi, mentre prima i più savi erano anche i più audaci, e perché più audaci più coraggiosi? Sicché, secondo questo ragionamento, la saviezza sarebbe coraggio?
Ah! no, Socrate, dice; tu non rammenti bene ciò che ho detto e risposto. Io, domandato da te se i coraggiosi fossero audaci, ho risposto affermativamente; ma se anche gli audaci fossero coraggiosi, non me lo hai chiesto. Se me lo domandavi, t'avrei detto: Non tutti. Io ho ammesso che i coraggiosi sieno audaci, e questa mia ammissione tu non l'hai dimostrata erronea. Poi sei passato a chiarire che quelli che sanno sono più audaci di se stessi e degli altri che non sanno; e con ciò credi d'aver provato che coraggio e saviezza sieno tutt'uno. Di questo passo potrai credere che anche la robustezza sia saviezza. Difatti se, procedendo così, mi chiedessi dapprima se i robusti sieno potenti, io ti direi che sì; e poi, se quelli che sanno lottare sieno più potenti di quelli che non sanno ed anche più potenti di sé, dopoché abbiano imparato a lottare che non prima, ti direi anche di sì; e tu in seguito di queste mie concessioni, servendoti degli stessi argomenti, potresti crederti in diritto di concludere che, secondo la mia concessione, la saviezza è robustezza. Ora, anche in questo caso, io non concedo punto che i potenti sieno robusti, bensì che i robusti sieno potenti. Giacché a mio avviso, potenza e robustezza non sono la stessa cosa; ma l'una, la potenza, proviene e dalla scienza e dalla follia e dalla passione; la robustezza dalla natura e da una buona educazione dei corpi. Così, anche in quel caso, audacia e coraggio non sono lo stesso; onde accade che i coraggiosi sieno audaci, ma gli audaci non tutti coraggiosi, giacché l'audacia proviene agli uomini e dall'arte e dalla passione e dalla follia, come la potenza; il coraggio dalla natura e da una buona educazione degli animi.

XXXV. Protagora, gli ho detto, ammetti tu che degli uomini alcuni vivano bene ed altri male?

Sì.
E ti pare che viva bene chi vive tra molestie e dolori?
No, dice.
E se uno muore dopo aver vissuto piacevolmente, non pare a te che così abbia vissuto bene?
A me, sì.
Dunque il vivere piacevolmente è bene, spiacevolmente male?
Purché, dice, si viva dilettandosi di cose belle.
Come, Protagora? Non chiami anche tu, come tanti, cattive certe cose piacevoli e buone certe cose spiacevoli? Io voglio dir questo, se sieno cattive in quanto sono piacevoli, senza badare agli effetti che ne provengono; e d'altro lato parimenti, se non chiami cattive le cose dolorose soltanto perciò che sono dolorose.
Non so, dice, Socrate, se devo risponderti senza distinguere, così come tu mi domandi, che le cose piacevoli son tutte buone e le dolorose cattive. Tuttavia, per riguardo non solo a questa risposta, ma a tutta intera la mia vita, mi sembra più sicuro rispondere che tra le cose piacevoli alcune non sono buone, tra le dolorose alcune non sono cattive, mentre altre lo sono, e che c'è una terza specie di cose indifferenti, non cattive né buone.
E piacevoli, ho detto, non chiami tu quelle che partecipano del piacere o ne producono?
Senza dubbio, ha risposto.
Voglio dunque dir questo: se in quanto sono piacevoli non sieno buone; ti domando insomma se il piacere in se stesso non sia un bene.
Esaminiamolo, dice, Socrate, come tu ripeti ogni volta; e se l'esame ci porta a questa conclusione, e piacevole e bene ci risultano la stessa cosa, ne converremo; se no, allora ne discuteremo.
E vuoi, gli dico, dirigere tu la ricerca o che la diriga io?
È giusto, dice, che la diriga tu; sei stato tu a iniziare il discorso.
Ora, ho detto, non potremo venirne in chiaro per questa via? Come, per esempio, se dall'aspetto esteriore d'un uomo si volesse giudicare della sua salute o in genere della sua attitudine a qualche fatica corporale, dopo d'averne vista la faccia e le mani gli si direbbe: « Orsù, spogliati e mostrami pure il petto e la schiena, affinché io t'osservi meglio »; così, anch'io desidero qualche cosa di simile per questa ricerca. Poiché ho conosciuto la tua opinione a proposito del bene e del piacere, sento il bisogno di dirti: Orsù, Protagora, scoprimi anche questo lato della tua mente: che cosa pensi tu della scienza? Pensi di questa anche tu come la maggior parte degli uomini, o altrimenti? I più stimano a un dipresso che la scienza non abbia né forza né capacità di guidare o di governare; e non solo non la ritengono tale, ma, pure essendoci spesso in un uomo la scienza, non credono che sia essa che lo governi, ma sia invece qualche altra cosa: ora l'ira, ora il piacere, ora il dolore, talvolta l'amore, spesso la paura, facendosi addirittura della scienza il concetto come d'uno schiavo, trascinata in qua e in là da tutte le passioni. Orbene, sei anche tu di questo avviso o ti pare che la scienza sia una cosa bella e capace di dominar l'uomo, e che, ove uno conosca il bene ed il male, non possa esser vinto da nessuna cosa tanto da condursi altrimenti da quello che la scienza gli ordini, ma basti l'intelligenza a sorreggere l'uomo?
A me sembra che non solo sia come tu dici, Socrate, ma che per me, più che per ogni altro, sia brutto non affermare che la saviezza e la scienza sono ciò che v'ha di più alto tra le cose umane.
E dici, ho risposto, una cosa bella e vera. Sai però che i più degli uomini non credono né a me né a te, ma sostengono che molti, pur conoscendo il meglio, pur potendo seguirlo, non vogliono, ma fanno tutt'altro; e a quanti n'ho domandato la causa, tutti mi hanno risposto che quelli, che così fanno, lo fanno perché vinti o dal piacere o dal dolore o da qualche altra di quelle passioni a cui accennavo or ora.
E c'è, dice, tante altre cose, Socrate, in cui la gente non vede giusto.
E allora provati con me a persuaderla

e ad insegnarle che cosa sia questo esser vinti dai piaceri, come dicon loro, e non fare perciò il meglio, sebbene lo conoscano. Giacché forse, se diciam loro: Non avete ragione, amici, ma v'ingannate; ci domanderebbero: « Protagora e Socrate, se questo che capita non è esser vinti dai piaceri, che cosa è mai, e che cosa voi affermate che sia? Ditecelo ».
E perché dovremmo, Socrate, indagare l'opinione del volgo, che suol dire ciò che gli salta in mente?
Credo, ho risposto, che questo possa avere qualche valore per trovare in che relazione il coraggio sia con le altre parti della virtù. Se dunque ti pare di doverti attenere a quel che si diceva or ora: che fossi io a dirigere la ricerca per la via che credo la meglio adatta a chiarire il problema, seguimi; ma se non vuoi, se preferisci, io lascio stare.
Ma, dice, hai ragione, e continua pure come hai cominciato.

XXXVI. Ebbene, daccapo, ho detto, se ci domandassero: « Che cosa affermate voi che sia questo che noi dicevamo esser vinti dai piaceri? », io per me direi loro: Sentite; giacché io e Protagora ci proveremo a spiegarvelo. Non dite voi forse, amici, che in simili casi vi accade questo: che, per esempio, spesso, vinti dai cibi, dalle bevande, dalla venere, cose certo piacevoli, pur conoscendo che son cattive, nondimeno vi ci abbandonate?
Direbbero di sì.
E allora io e tu domanderemmo loro di nuovo: Ma sotto qual rispetto dite voi che sono cattive? Forse, perché, nel momento, esse recano quel tal piacere e sono gradevoli, o perché in seguito cagionano malattie e preparano povertà e tanti altri mali simili? Ovvero, quand'anche in seguito non cagionassero nulla di simile e facessero godere soltanto, sarebbero egualmente cattive, perciò che esse, per qualsiasi ragione e comunque, fanno godere? Crediamo noi, Protagora, che darebbero una risposta diversa da questa: che non sono dei mali per il piacere momentaneo che procurano, ma per gli effetti che ne seguono, malattie e simili?
Certo, dice Protagora, io credo che la gente risponderebbe così.
Sicché, cagionando malattie, cagionano dolori, e cagionando povertà, cagionano dolori? Ne converrebbero, credo.
Protagora ha assentito.
Sicché, amici, pare a voi che, come affermiamo io e Protagora, questi non per altro sono de' mali, se non perché si risolvono in dolori e ci privano d'altri piaceri? Ne converrebbero?
E in questo entrambi ci siam trovati d'accordo.
Ora se invece domandassimo loro: Voi, amici, i quali dite che ci sono dei beni dolorosi, non volete forse accennare a cose di questo genere: per esempio, agli esercizi ginnastici, alle spedizioni militari, alle cure fatte dai medici mediante bruciature, tagli, farmachi, digiuni, di cui dite che son cose buone, ma dolorose? Non ne converrebbero?
Certamente.
Ma queste cose le dite voi buone forse perché nel momento cagionano strazi e dolori gravissimi, o perché in seguito ne provengono sanità, benessere fisico, salvezza delle città, dominio sugli altri e ricchezze? Ne converrebbero, secondo me.
Ha detto di sì.
E queste cose son forse beni per altro motivo, o solo perché si risolvono in piaceri e riescono ad allontanare e stornare delle sofferenze? O avete di mira qualche altra cosa, all'infuori dei piaceri e dei dolori, a cui guardando, voi dite che sono dei beni? Risponderebbero di no, io credo.
Pare anche a me, dice Protagora.
Sicché voi correte dietro al piacere come ad un bene, e fuggite il dolore come un male?
Certo.
Questo dunque voi ritenete che sia male, il dolore, e bene il pacere, giacché, il godimento stesso allora lo chiamate male, quando ti priva di piaceri maggiori di quelli che esso ha in sé, o vi cagiona dolori più gravi dei piaceri che racchiude. Poiché, se chiamate male il

godimento stesso o per qualche altro rispetto o avendo di mira qualche altra cosa, dovreste pur dircelo; ma non potrete.
Non credo neppur io, dice Protagora. E quanto al soffrire non si verifica forse lo stesso? Non dite forse che il soffrire stesso è un bene, quando o allontana dolori più gravi di quelli che esso racchiude, o procura piaceri maggiori dei dolori? Poiché, se nel chiamar bene lo stesso soffrire, avete di mira qualche cosa diversa da ciò che dico io, indicatecela; ma non l'avete.
E Protagora: Hai ragione.
Se dunque, ho detto, voi amici, mi domandaste nuovamente: « Ma perché mai insisti tanto e in tanti modi su questo punto? », io risponderei: Perdonatemi. In primo luogo non è facile dimostrare che cosa mai sia questo che voi dite: lasciarsi sopraffare dai piaceri; e poi è di qui che dipende la soluzione del problema. Però voi siete ancora in tempo di ritrattarvi, se mai avete qualche argomento per dire che il bene è diverso dal piacere, o il male diverso dal dolore; o vi basta il vivere piacevolmente la vita senza dolori? Se vi basta, e non potete dire che ci sia altro bene o altro male se non quello che termina in piacere o in dolore, sentite ciò che ne segue. Io vi dichiaro che, se le cose stanno così, diventa ridicolo il dire, come voi dite, che spesso l'uomo, conoscendo che il male è male, pure lo fa, sebbene possa non farlo, indotto e sopraffatto dai piaceri; e poi al contrario dite che l'uomo, conoscendo il bene, non vuol farlo a cagione dei piaceri momentanei, vinto da questi.

XXXVII. Che questo discorso sia ridicolo, apparirà evidente, se non ci serviamo più di parecchi vocaboli: piacevole e doloroso, buono e cattivo; ma, poiché s'è visto che questi si riducono a due, li designiamo con due soli nomi, dapprima con quelli di buono e cattivo, e poi di nuovo con quelli di piacevole e doloroso. Posto ciò, diremo che l'uomo, conoscendo che il male è male, pure lo fa. E se uno ci domanda: « Perché? », diremo: Vinto. E l'altro: « Da che? ». Noi non gli potremo rispondere: Dal piacere, poiché questo ha scambiato il suo nome con quello di bene; gli dobbiamo invece rispondere dicendo: Vinto... « Da che? », domanderà. Dal bene, diremo, per Zeus. E se chi interroga è un canzonatore, scoppierà in una risata e dirà: « È davvero ridicolo che qualcuno, come dite, faccia il male sapendo che è male, mentre non è costretto a farlo, sopraffatto dal bene. Forse », dirà, « il bene non merita, o merita, di vincerla in voi sul male? ». E noi certo gli risponderemo che non merita, giacché altrimenti non peccherebbe colui di cui diciamo che si lascia vincere dai piaceri. « E in che », forse ci chiederà, « i beni sono inferiori ai mali o i mali inferiori ai beni? Forse in altro che in quanto gli uni sieno maggiori e gli altri minori, o gli uni più numerosi e gli altri meno? ». E noi non potremo rispondergli se non così. « È chiaro dunque », dirà, « che per voi codesto lasciarsi vincere significa sobbarcarsi a mali maggiori in cambio di beni minori ». E fin qui per questa via. Ed ora scambiamo nuovamente i vocaboli di bene e male in quelli di piacevole e doloroso, e diciamo che l'uomo fa... allora si diceva: ciò che è male, ora diremo: ciò che è doloroso, pur sapendo che è doloroso, sopraffatto da ciò che è piacevole e che, s'intende, non merita di vincere. Ma in che può consistere l'inferiorità del piacere rispetto al dolore, se non nel loro vicendevole eccesso o difetto, vale a dire nell'essere l'uno rispetto all'altro maggiore o minore, più copioso o più scarso, più intenso o meno? Che se qualcuno obiettasse: « Ma c'è gran differenza, Socrate, tra il piacere immediato e il piacere e il dolore futuro ». In altro forse, gli risponderei, che nel piacere e nel dolore? Difatti non è possibile in altro. Ma come uno che sappia pesare, tu, messi insieme i piaceri da una parte e i dolori dall'altra, e aggiunto nella bilancia il prossimo e il remoto, di' da qual parte trabocchi. Se peserai piaceri contro piaceri, saranno da eleggere i maggiori sempre e i più numerosi; se dolori contro dolori, i men numerosi

e i più lievi; se piaceri contro dolori, ove questi sieno superati da quelli e i vicini dai lontani o i lontani dai vicini, si deve fare quell'azione in cui ciò si verifichi; non farla, se i piaceri sieno superati dai dolori. O che non sia così, amici miei? E so bene che non potrebbero rispondere altrimenti.

Ed anch'egli ne convenne.

Dunque, se è così, rispondete a questo, dirò. Le medesime grandezze non vi paiono maggiori da vicino e minori da lontano, o no?

Direbbero di sì.

E così parimenti le cose grosse e le molte? E le voci d'eguale intensità più forti da presso, più deboli da lontano?

Lo ammetterebbero.

Ora, se il nostro operar bene e la nostra felicità dipendessero dal preferire le maggiori lunghezze e dal fuggire ed evitare le piccole, come potremmo assicurare la salvezza della nostra vita? Affidandoci all'arte del misurare, o all'apparenza delle cose? O questa c'indurrebbe in errore, e ci farebbe spesso mutar di parere circa le stesse cose e pentirci, così nelle azioni come nella scelta del grande e del piccolo, mentre l'arte del misurare sfaterebbe codesta apparenza, e, mostrandoci la verità, accheterebbe l'anima, salda nel vero, e salverebbe la nostra vita? Non converrebbero essi, di fronte a ciò, che è l'arte del misurare quella che ci salva, o un'altra?

L'arte del misurare, ne convenne.

E se la salvezza della vita dipendesse dalla scelta del dispari e del pari, quando si dovesse scegliere con sicurezza il più e quando il meno, comparando sia ciascuno con se stesso, sia l'uno con l'altro, stieno pure vicino o lontano, che cosa potrebbe salvare la nostra vita? Non forse la scienza? E non forse una scienza del misurare, che s'occupa dell'eccesso e del difetto? E poiché qui si tratta di dispari e di pari, potrebbe forse essere altra che l'aritmetica? Ne converrebbero quei nostri interlocutori, o no? E anche a Protagora parve che non potessero sconvenirne.

E sia, amici; ma poiché c'è parso che la salvezza della nostra vita dipenda dalla retta scelta del piacere e del dolore, del più e del meno, del maggiore e del minore, del più lontano e del più vicino, non vi pare in primo luogo che consista nel misurare, essendo una ricerca di eccedenza e di difetto e d'uguaglianza reciproca?

Ma è necessario.

E poiché è misuratrice, è per necessità arte e scienza.

Assentiranno.

Quale arte e scienza sia, lo vedremo un'altra volta; ma che sia scienza, è quanto basta alla dimostrazione che io e Protagora dobbiamo fare per rispondere alla vostra domanda. Se ve ne rammentate, allorché noi due eravamo d'accordo che non ci è nulla di più potente della scienza, ma che questa, dovunque entri, vince sempre e il piacere ed ogni altra passione, voi ci avete mossa una domanda. Voi sostenevate che il piacere molte volte vince anche l'uomo che sa; e poiché noi due non ne convenivamo, voi ci avete chiesto: « Ma, Protagora e Socrate, se questo fatto non è esser vinti dal piacere, che cosa è mai, e che cosa dite che sia? Spiegatecelo ». Ebbene, se in quel momento vi avessimo risposto che è ignoranza, avreste riso di noi; ora invece, se ridete di noi, riderete anche di voi stessi. Difatti voi stessi avete confessato che quelli che peccano nella scelta dei piaceri e dei dolori — vale a dire dei beni e dei mali — peccano per difetto di scienza e non solo di scienza, ma anche, come avete ammesso or ora, d'una scienza misuratrice. Ora, un'azione, in cui si pecca per difetto di scienza, è un'azione — lo sapete anche voi — che si fa per ignoranza. Sicché l'esser vinti dal piacere non è che la maggiore delle ignoranze. E di questo Protagora che è qui dice d'esser medico, e con lui Prodico ed Ippia. Ma voi, perché credete che sia tutt'altro che ignoranza, non andate voi stessi né mandate i vostri figliuoli da questi maestri della scienza, da questi sofisti, quasi che sia materia che non si possa insegnare; ma solleciti del vostro danaro e non disposti a darlo a co-

storo, vi regolate assai male e nel vostro interesse e in quello della città.

XXXVIII. Ecco ciò che avremmo risposto alla gente. Ora poi, insieme con Protagora, mi rivolgo a voi, Ippia e Prodico — perché il discorso proceda in comune — e vi domando se vi pare che io abbia detto il vero o il falso.
E tutti hanno affermato con calore che avevo ragione.
Convenite dunque, ho detto, che il piacere è bene, il dolore male. E, per carità, mi si risparmino le sottili distinzioni del nostro Prodico. Chiamalo pure piacere, diletto, giocondità, scegli dondechessia e comunque il vocabolo che più ti piace, mio ottimo Prodico, e rispondi con esso alla mia domanda.
Prodico, ridendo, assentì, e così gli altri.
Ebbene, ho soggiunto, che rispondete, amici miei, a questa mia domanda? Tutte le azioni dirette a procurarci una vita scevra di dolori e piacevole, non son forse belle [e utili]? E l'azione bella non è anche buona e utile?
Ne convennero.
Se dunque, ho detto, il piacere è bene, non ci sarà nessuno, il quale, sapendo o credendo di sapere che ci sono delle cose migliori di quelle che egli fa, e potendo fare, faccia poi quel che fa, potendo far meglio; e l'essere schiavo di sé non è che ignoranza, come l'esser padrone di sé non è che sapienza.
Tutti approvarono.
E che? L'ignoranza non dite voi che consiste suppergiù nell'avere un'opinione falsa e nell'ingannarsi nelle cose di gran conto?
E anche di ciò convennero tutti.
Dunque, ho detto, ai mali, non è vero?, nessuno va incontro volontariamente, né a quelli che crede mali; e non è, pare, nella natura umana il volere andare incontro a ciò che si reputa male invece che al bene; e quando uno sia costretto a scegliere tra due mali, nessuno sceglierà il maggiore, potendo scegliere il minore?
E tutti assentirono.
Ed ora, ho detto, c'è qualcosa che chiamate timore e paura? e nel senso che l'intendo io? Parlo con te, Prodico. Io intendo con ciò l'attesa d'un male, sia che questo lo chiamate timore, sia che lo chiamiate paura.
Protagora ed Ippia si son trovati d'accordo che questo appunto fosse paura e timore. Prodico però ha osservato: Timore, sta bene; paura, no.
Ma, Prodico, ho detto, questo non importa; piuttosto quest'altro. Se è vero quel che s'è detto, ci sarà mai chi vorrà andare incontro a quelle che non teme? O è impossibile dopo le nostre conclusioni precedenti? Giacché quel ch'egli teme s'è convenuto ch'egli lo ritenga male; e che a quello che ritiene male, nessuno voglia andare incontro, o prenderselo spontaneamente.
E anche in questo hanno consentito tutti.

XXXIX. Ed ora, ho detto, Prodico ed Ippia, premesso ciò, che il nostro Protagora si difenda, e giustifichi di fronte a noi la sua risposta precedente, non già quella prima, quando ha affermato che delle cinque parti della virtù nessuna era come le altre, ma ognuna aveva una funzione propria; non accenno a questo, ma a ciò che ha detto dopo, giacché dopo ha affermato che quattro, sì, sono suppergiù simili tra loro, ma una, il coraggio, è assai diversa da tutte le altre, come avrei potuto riconoscere da questa prova. « Tu troverai, Socrate, ha detto, uomini quanto mai empi, ingiusti, dissoluti, ignoranti, e nondimeno coraggiosissimi, donde t'avvedrai che il coraggio è ben diverso dalle altre parti della virtù ». Ed io lì per lì son rimasto sorpreso della sua risposta, ma molto dopo d'averne trattato con voi. Sicché io allora gli ho chiesto se chiamasse audaci i coraggiosi. Ed egli mi ha risposto: « E temerari anche ». Ti rammenti, ho soggiunto, Protagora, d'aver risposto così?
Ed egli: Sì.
Orsù, ho detto, spiegaci di fronte a che cose tu dici temerari i coraggiosi? Forse di fronte alle stesse cose dei vili?
No, dice.
E allora di fronte ad altre?
Certo.

E i vili non vanno forse incontro alle imprese sicure, i coraggiosi alle temibili? Così dice la gente, Socrate.
È vero, ho detto; ma non domando questo; bensì di fronte a che cose dici tu che i coraggiosi sieno temerari? Alle temibili, stimando che sieno temibili, o a quelle che non sono tali?
Ma questo, dice, da' tuoi ragionamenti d'or ora s'è dimostrato impossibile.
Anche questo, ho detto, è vero; cosicché se la dimostrazione è ben riuscita, nessuno va incontro a ciò che crede temibile, poiché s'é visto che il riuscire inferiore a se stesso[48] è ignoranza.
Ne ha convenuto.
Ma tutti invece vanno incontro a cose che ritengono sicure, così i vili come i coraggiosi; e sotto questo riguardo i vili e i coraggiosi vanno incontro alle stesse cose.
Eppure, Socrate, sono affatto opposte, egli ha detto, le cose a cui vanno incontro i vili e i coraggiosi. Ecco: gli uni vogliono andare in guerra, gli altri no. Ma l'andarci è bello o brutto?
Bello, dice.
Dunque, se è bello, è, come s'è visto, anche buono, perché abbiamo convenuto che tutte le azioni belle son buone.
È vero, dice, ed io son sempre dello stesso avviso.
Ed è giusto, ho detto; ma chi, secondo te, son quelli che non vogliono andare in guerra, mentre l'andarci è pure una cosa bella e buona?
I vili, ha risposto.
Ma se è cosa bella e buona, ho detto, è anche piacevole?
Lo abbiamo almeno ammesso, dice.
Sicché i vili, ho detto, pur conoscendolo, non vogliono andare incontro a ciò che è più bello, più buono e più piacevole?
Ma, ha risposto, se conveniamo anche di questo, distruggiamo d'un colpo i nostri accordi precedenti.
E il coraggioso, invece? Non va egli incontro a ciò che è più bello, più buono e più piacevole?
È necessario, dice, ammetterlo.
Dunque, insomma, i coraggiosi, quando temono, temono non brutti timori, né ardiscono ardimenti brutti?
È vero, dice.
E se non brutti, dunque belli?
Ne ha convenuto.
E se belli, anche buoni?
Sì.
Mentre all'opposto i vili, gli audaci, i pazzi temono brutti timori e ardiscono brutti ardimenti?
Lo ha ammesso.
E codesti brutti e cattivi ardimenti li ardiscono forse per altra ragione, fuorché per ignoranza e per insipienza?
Così è, dice.
O dunque, quello per cui i vili son vili lo chiami viltà o coraggio?
Viltà, certo.
E non ci sono apparsi vili per l'ignoranza di ciò che è temibile?
Senza dubbio.
Per questa ignoranza dunque son vili?
Sì.
E quello per cui son vili, è viltà, secondo te?
Lo ha ammesso.
Dunque l'ignoranza delle cose temibili e non temibili è, pare, viltà?
Ha fatto un cenno affermativo.
Ma, ho detto, il coraggio è l'opposto della viltà?
Sì.
Cosicché la conoscenza delle cose temibili e non temibili è l'opposto dell'ignoranza di queste cose?
E qui ancora ha accennato di sì.
E l'ignoranza di queste cose è viltà?
Questa volta ha fatto appena un cenno d'assenso.
E però coraggio è la scienza delle cose temibili e non temibili, che è l'opposto dell'ignoranza di queste cose?
Ma qui non ha voluto far più nemmeno un cenno d'assenso e ha taciuto.
Ed io: Oh! come, Protagora? Non rispondi né sì né no alle mie domande?
Prosegui pure per conto tuo, dice.
Sì, dico, ma dopo averti rivolto una ultima domanda: se, cioè, ti paia, come prima, che ci sieno uomini ad un tempo ignorantissimi e coraggiosissimi.
Mi pare, dice, che sia un puntiglio il tuo che debba esser io a risponderti. Eb-

bene, voglio contentarti e dirti che, dopo quanto s'è convenuto, mi sembra impossibile.

XL. No, davvero, ho risposto, io non ti fo tutte queste domande, se non per il desiderio d'indagare quel che concerne la virtù e che cosa essa sia, la virtù. Io so che, chiarito questo, diverrebbe più che mai manifesto quello su cui io e tu abbiamo discorso così a lungo, io sostenendo che la virtù non si possa insegnare, e tu che si possa. E mi pare che l'esito di questi discorsi, se fosse un uomo, dovrebbe accusarci e deriderci, e se acquistasse la parola, dirci: « Bei tipi siete, Socrate e Protagora! Tu, Socrate, che sostenevi da principio che la virtù non si possa insegnare, ora ti affanni a contradirti, ingegnandoti di dimostrare che ogni cosa è scienza: la giustizia, l'assennatezza, il coraggio, che è poi la miglior via per provare che la virtù si possa insegnare. Giacché se essa fosse qualcos'altro che scienza, come voleva Protagora, evidentemente non si sarebbe potuta insegnare, mentre se ora parrà che sia in tutto e per tutto scienza, come tu, Socrate, pretendi, sarà davvero sorprendente che non si possa insegnare. D'altra parte Protagora, il quale allora partiva dal supposto che si potesse insegnare, ora par che si sforzi di provare al contrario come quasi quasi la virtù sia tutto, fuorché scienza, che sarebbe l'ipotesi men favorevole, perché si potesse insegnare ». Perciò io, Protagora, osservando questo terribile rimescolio d'asserzioni, mi struggo dal desiderio di vederci chiaro, e vorrei che potessimo penetrarvi addentro e intendere che cosa sia la virtù, e quindi riesaminare se si possa o no insegnare, perché anche nella ricerca non ci abbia spesso a ingannare e sviare quell'Epimeteo, come a detta tua ci trascurò nella distribuzione. Anche nel mito Prometeo m'è piaciuto più d'Epimeteo; e seguendo lui e provvedendo a tutta la mia propria vita, mi occupo con ardore di questi argomenti; e se tu volessi, sarei ben contento di esaminarli insieme con te.

E Protagora: Socrate, io lodo la tua premura e il tuo modo di condurre la discussione. Non credo in tutto il resto d'essere un cattivo uomo e men d'ogni altro invidioso, poiché anche di te ho già detto a molti che, tra quanti ho avuto occasione d'avvicinare, stimo te a preferenza d'ogni altro, e moltissimo tra quelli della tua età; e dico che non sarei punto sorpreso, se tu dovessi riuscire uno degli uomini illustri per sapienza. Di questi argomenti ragioneremo a fondo di nuovo, quando ti piaccia; ora è tempo d'attendere ad altro.

Ma, ho detto, così faremo, se ti pare. Anche per me è tempo d'andare per quella faccenda di cui t'accennavo, e non son rimasto che per far piacere al bel Callia.

E, scambiate queste parole, ce ne andammo.

GORGIA

ARGOMENTO

La scena del dialogo ci si presenta con contorni poco ben definiti. Nella casa di Callicle — un giovane e ricco signore ateniese — o, più probabilmente, nella sala d'una palestra o d'un ginnasio, ma per iniziativa, pare, soprattutto di Callicle; Gorgia, il retore famoso ed ammirato, ha tenuto una conferenza davanti ad un numeroso uditorio. Socrate, accompagnato dal fido Cherefonte, benché desideroso d'assistervi, è però giunto in ritardo, e n'è dolente. Ma Callicle osserva che il male è facilmente rimediabile: Gorgia è suo ospite, e non si rifiuterà, quando a Socrate piaccia, di tenere un discorso anche per loro. Senonché Socrate per il momento non chiede tanto; egli desidera solo muovere qualche domanda al maestro. E dopo che i nuovi arrivati, in compagnia di Callicle, entrano nella sala; Cherefonte, dietro invito di Socrate, chiede a Gorgia, se davvero egli si sia dichiarato pronto a rispondere a qualsiasi domanda, e se è sempre disposto a farlo. Gorgia consente; ma Polo, il suo giovane discepolo, temendo che il maestro non sia stanco, si offre di rispondere in cambio di lui. Però alla domanda di Cherefonte: che nome si dovesse dare a Gorgia e all'arte che professava, invece di rispondere a tono, pronunzia un ampolloso elogio dell'arte. Sicché Socrate, avvistosi che con lui non era facile intendersi, lo lascia da parte, e rinnova l'interrogazione al maestro. Il quale risponde che l'arte, da lui professata, è la retorica, e il nome dovutogli quello di oratore o retore; e aggiunge che quest'arte egli è in grado d'insegnarla anche agli altri. Ma Socrate non è ancora sodisfatto; e dopo d'avergli chiesto se ha difficoltà di continuare la conversazione iniziata su questa medesima via di domande e risposte brevi e precise, e averne ottenuto l'assenso; lo prega di volergli definire codesta retorica. Gorgia dapprima risponde che la retorica è l'arte dei discorsi; poi, via via costretto dalle obiezioni del filosofo ad uscire dalle generalità, finisce per dichiarare che essa è l'arte di valersi della parola per persuadere i cittadini ne' tribunali, nel Consiglio, nell'Assemblea, e porre ognuno in grado di acquistare autorità e potere nello Stato; è, in una parola, artefice di persuasione. Ma — osserva Socrate — c'è due sorti di persuasione: l'una diretta ad insegnare, a produrre la scienza; l'altra diretta a far credere, a determinare una opinione; di quale delle due è artefice la retorica? Di quella — risponde Gorgia — da cui nel gran pubblico si genera non la scienza, ma la credenza, destituita di scienza; e ciò in tutti i campi, massime in quello giudiziario e politico. È però vero — egli soggiunge — che di questo potente mezzo di lotta si può far uso a fin di bene e a fin di male, in modo giusto e in modo ingiusto; ma come non bisogna render responsabile, per esempio, un maestro di scherma, ove qualcuno, che abbia appreso da lui quest'arte, se ne serva per nuocere a chi non dovrebbe; così, se un oratore si vale in modo ingiusto della facoltà che possiede, non per questo si deve farne risalire la colpa alla retorica ed ai maestri di essa. — Queste parole di

Gorgia e il suo accenno alla giustizia suggeriscono a Socrate qualche nuovo dubbio; ma, prima d'esporlo, desidera di sapere dal suo interlocutore se questi è animato nelle discussioni dallo stesso sentimento che predomina in lui. Egli, per conto suo, è altrettanto lieto di redarguire quanto d'esser redarguito, purché si giunga a chiarire l'argomento di cui si ragiona. Se dunque Gorgia è come lui, sarà bene continuare la conversazione; se no, meglio rinunziarvi. Il retore ha qualche istante d'esitazione, temendo — dice — che gli uditori possano esser trattenuti contro loro voglia. Ma poi, visto che tutti desiderano che la discussione continui, è obbligato a cedere e dichiarare che risponderà alle domande di Socrate. E questi gli chiede: Posto che l'uomo, esperto di retorica, può, come hai asserito, parlare dinanzi a gente che non sa anche di ciò che non sa in modo più persuasivo di chi sa; sarà in grado di parlare con la stessa efficacia anche, poniamo, del giusto e dell'ingiusto, quantunque ne ignori l'essenza? O questa scienza preventiva gli è necessaria? E se questa gli è necessaria, sarà, o no, il maestro di retorica che dovrà insegnargliela anche prima d'istruirlo nell'arte di persuadere? Gorgia non osa affermare che una tale cognizione sia superflua per un oratore; e riconosce che, ove uno il quale si dedichi all'eloquenza non la possieda, il maestro di retorica dovrà insegnargliela; e allora Socrate — partendo dal presupposto fondamentale nella s u a etica, contro cui Gorgia non protesta: che il male non si commette se non per ignoranza, e che perciò chi possiede davvero la scienza del giusto, non può mai operare ingiustamente ed essere ingiusto — lo coglie in contradizione, e lo costringe a convenire del contrario di ciò che prima aveva asserito: che, cioè, l'oratore, in quanto possiede la scienza del giusto ed è divenuto giusto, non potrà mai servirsi in modo ingiusto dell'arte della parola (I-XV).

Contro questa conclusione insorge bruscamente il giovane Polo. All'oratore — egli dice — non è punto indispensabile la scienza del giusto e dell'ingiusto, che del resto nessuno oserebbe confessare di non conoscere. Gorgia s'è lasciato trarre in inganno dai cavilli di Socrate, e per un falso pudore ha concesso quello che non avrebbe dovuto. Ma — soggiunge — giacché all'avversario è parso ch'egli si sia trovato in impaccio nel definire la retorica, dica lui, Socrate, che cosa crede che sia. A questa domanda Socrate risponde che a parer suo la retorica, com'è insegnata da loro, non è un'arte, ma una semplice pratica per allettare ed attrarre la moltitudine: è — dice — una brutta copia d'una parte dell'arte politica; è in altri termini una forma di a d u l a z i o n e. L'a d u l a z i o n e, che mira al piacere e non al bene degli uomini, per controbilanciare e sopraffare gli effetti delle quattro arti davvero utili: la ginnastica e la medicina nel dominio del corpo, la legislazione e l'amministrazione della giustizia nel dominio dell'anima, ha escogitato quattro mezzi pratici: la toeletta e la culinaria in contrapposto alle due prime arti; e in contrapposto alle seconde, la sofistica e la retorica, le quali, profittando di certe loro affinità e somiglianze con le arti vere, riescono non di rado a sostituirsi loro e ad usurparne le funzioni. — Questa teorica sconcerta Polo. Egli non sa acconciarsi all'idea che gli oratori sieno abbassati al livello di volgari adulatori, e chiede al filosofo se non gli paia ch'essi invece godano nelle città di ben altra considerazione, e al pari dei tiranni abbiano il p o t e r e di fare tutto quello che v o g l i o n o. Ma Socrate nega ch'essi abbiano p o t e r e, se il p o t e r e — cosa di cui anche Polo conviene — è un b e n e per chi lo possiede; e nega altresì che facciano quello che v o g l i o n o, pur concedendo che hanno modo di fare ciò che loro p a r e e p i a c e. Insomma il vero p o t e r e — afferma Socrate — non può prescindere da una chiara visione del fine a cui ciascuno tende, che è sempre il b e n e. L'ammalato non v u o l e la p o z i o n e d i s g u s t o s a che il medico gli somministra, ma la s a n i t à che per mezzo di essa spera di riacquistare; l'assassino non v u o l e i l d e l i t t o per

se stesso, ma il vantaggio che s'augura di ritrarne. Ora chi per difetto d'intelligenza e di scienza s'inganna sul vero bene, possederà la parvenza, non la realtà, del potere. — Questa conclusione desta una nuova sorpresa in Polo, il quale si rifiuta di credere che tutti, compreso Socrate, non invidino la sorte d'un uomo che in uno Stato possa agire come gli pare e piace, giustamente o ingiustamente che sia. Socrate però gli contesta anche questo. Egli al contrario afferma che non il soffrire l'ingiustizia, ma il commetterla è il maggiore dei mali, e che soltanto l'uomo giusto può essere veramente felice. A combattere l'asserzione di Socrate Polo ricorre all'esempio d'Archelao di Macedonia, che secondo lui aveva raggiunto la maggiore felicità attraverso i più neri misfatti. Ma Socrate non riconosce alcun valore agli esempi ed alle testimonianze. Quand'anche tutto il mondo testimoniasse contro di lui, egli non è disposto a lasciarsi privare del suo bene e della verità. Come prova del vero egli ammette esclusivamente l'assenso del proprio montradittore. Archelao potrà anch'essere invidiato e stimato da tutti felice, ma ciò non vuol dire che sia felice. La felicità, che non nasce se non dalla virtù, è nettamente contrapposta al successo. E insistendo nelle sue idee, il filosofo non solo riafferma la tesi che l'uomo ingiusto sarà sempre un infelice, ma l'aggrava aggiungendo che il colpevole, il quale non paghi la pena dei suoi delitti, è più infelice di chi questa pena la sconti. Naturalmente ogni nuova affermazione di Socrate accresce lo stupore di Polo. Nella discussione dialettica, che ne segue, il filosofo sostiene successivamente: 1° che commettere ingiustizia è peggio che subirla, perché essendo cosa più brutta — data l'identità, che Socrate costringe Polo ad ammettere, del bello col buono e con l'utile; del brutto, cioè del turpe, col cattivo e col dannoso — è anche più nociva per chi la commette; 2° che espiare la colpa, in quanto è l'unico modo di liberar l'anima dall'ingiustizia, cioè dal maggiore dei mali, è meglio che sottrarsi alla pena; 3° che perciò nella scala della felicità, dopo l'uomo giusto, colui che per mezzo del castigo si libera dal male dell'anima, occupa il posto più alto; e 4° che, se la retorica serve ad impedire che il colpevole venga punito, è per lo stesso colpevole più dannosa che utile, e può, se mai, divenire di qualche giovamento soltanto quando contribuisca o a mettere in più chiara luce i falli nostri e de' nostri più cari, affinché non sfuggano alla giustizia punitrice, ovvero ad attenuare o nascondere quelli del nemico colpevole, perché si sottragga alla pena meritata (XVI-XXXVI).

A questa nuova paradossale conclusione scatta a sua volta Callicle, il quale anche lui si rifiuta di credere che Socrate parli da senno. Ma, poiché questi lo assicura della serietà delle sue convinzioni, fondate sui dettami della filosofia, che non muta parere mai, ma gli suggerisce sempre lo stesso, Callicle entra nella discussione rimproverando a Polo d'essersi lasciato cogliere in contradizione per aver ceduto a quello stesso scrupolo, a cui Polo aveva incolpato Gorgia di non aver saputo resistere, ammettendo anch'egli ciò che non avrebbe dovuto, senza accorgersi del tranello che Socrate gli tendeva. Gorgia s'era lasciato indurre a convenire che la cognizione del giusto fosse necessaria all'oratore; Polo s'è lasciato indurre a concedere senz'altro che il commettere ingiustizia sia più brutto del subirla; e qui è l'errore. Avrebbe dovuto distinguere tra legge, ossia convenzione, e natura. Secondo la legge, secondo la convenzione, è vero che il commettere ingiustizia è più brutto o più turpe che subirla, ma secondo la natura, cioè secondo il diritto naturale, è vero invece il contrario. Secondo questo diritto, più brutto è ciò che è più dannoso; e più dannoso è indiscutibilmente il subire l'ingiustizia. Né ciò può sorprendere, giacché natura e convenzione non di rado sono gli antipodi l'una dell'altra. Ora Socrate, abilissimo in questa specie di gioco, ha sorpreso la semplicità del suo contradittore per argomentare secondo la con-

venzione, quando l'altro intendeva di riferirsi al diritto naturale, e viceversa. Ma la verità — dice Callicle, che la propria tesi cerca di confortare con un lungo discorso, in cui, seguendo il gusto dei retori, non trascura di mettere in vista la propria cultura poetica — è che nell'ordine di natura la forza è la legge suprema. La morale, bandita da Socrate, è morale da schiavi. La maggioranza de' deboli ha creato le leggi per impedire di prevalere ai forti che ne hanno il diritto. Ma quando sorga un uomo d'animo alto ed energico, questi abbatte tutti gli ostacoli, e diventa giustamente il padrone. La filosofia non è in grado di capire la realtà. Se appresa con discrezione, può essere per i giovani un utile elemento di cultura; ma se diventa l'occupazione unica e costante della vita, è la rovina degli uomini, perché infiacchisce e isterilisce anche gli animi più nobili, rendendoli inetti ad ogni grande e virile azione. Ed è deplorevole che un uomo come Socrate si perda dietro a siffatte quisquilie, e si adatti ad una condizione che lo pone nell'impossibilità di difendersi, ove mai ad un birbante piaccia di trascinarlo davanti a un tribunale, mentre potrebbe e dovrebbe occuparsi di ben altro, e, rendendosi conto della realtà, partecipare a quella vita pubblica, nella quale l'eccellenza delle sue doti gli assicurerebbe certo un posto invidiabile. — Socrate, premessa all'indirizzo di Callicle qualche lode condita d'una sottile ironia, si mostra convinto che quella a cui va incontro è la prova decisiva. Per saggiare — egli dice — l'anima d'un uomo, se vive bene o male, occorrono tre requisiti: scienza, benevolenza e franchezza; e questi tutti si trovano riuniti in Callicle. Se dunque anche costui sarà sforzato a convenire nelle opinioni espresse da lui, bisognerà concluderne che queste opinioni rispondano al vero. E ripiglia la discussione chiedendo a Callicle se in sostanza col suo discorso non abbia inteso di dire che la giustizia secondo natura consiste in questo: che il più potente s'appropri di ciò che appartiene al più debole, il migliore comandi a' men buoni e chi è da più abbia una parte maggiore di chi è da meno. E poiché Callicle approva, Socrate gli domanda inoltre se per lui i più potenti, i migliori e i più forti sieno, o no, lo stesso; e alla risposta affermativa di lui, gli fa notare come, dal momento che i molti sono più potenti, e quindi anche più forti e migliori d'un solo, e le leggi, fatte da loro, riconoscono che il commettere l'ingiustizia è più brutto del subirla e che la giustizia consiste nell'eguaglianza; è forza dedurne essere così non soltanto secondo il diritto convenzionale, ma anche secondo il diritto di natura. Alle strette, in cui Socrate lo pone, Callicle cerca di sfuggire accusandolo di fare una meschina questione di vocaboli. Quand'egli ha ammesso l'identità de' più potenti co' migliori, non ha inteso d'accennare — e Socrate avrebbe dovuto capirlo — a coloro che sono materialmente più forti, ma a' più intelligenti e coraggiosi, specie nel campo della vita pubblica, dove talvolta un uomo solo vale più di mille. Ma Socrate, dopo d'averlo ripreso di non dir mai due volte la stessa cosa, giacché ora, per esempio, ha tratto fuori non so quali coraggiosi per farne i migliori e i più potenti; evita di combattere in maniera diretta questa nuova asserzione del suo contradittore, per domandargli se codesti potenti, com'egli li intende, debbano dominare soltanto gli altri o anche se stessi. E qui Callicle, scoprendo intero il suo pensiero, proclama che gli uomini, i quali vogliono davvero vivere in conformità della legge naturale ed esser felici, gli uomini capaci e degni di comandare agli altri, lungi dal reprimere le proprie passioni, devono allentar loro la briglia, e, per violente che sieno, essere in grado di sodisfarle mediante il coraggio e l'accorgimento. Queste impudenti affermazioni sono oppugnate da Socrate innanzi tutto con sentenze d'antichi savi, e poi con ragioni dirette a combattere l'identità del piacere col bene, base della concezione di Callicle. Questi sostiene che chiunque e comunque goda è felice; Socrate, con una dialettica in verità più abile che irreprensibile, l'obbliga dapprima

a distinguere tra piaceri buoni, e però utili, e piaceri cattivi, e però dannosi; e infine a convenire che, se quello a cui tutti aspirano è il bene, occorre una scienza ed un metodo per non ingannarsi nella valutazione e nella preferenza de' piaceri. E qui, avvedendosi del crescente impaccio di Callicle, e quindi della crescente ripugnanza di lui ad approfondire la ricerca; lo esorta con gran calore a non rispondergli a caso e a non credere che le sue parole sieno dette per gioco. Si tratta — egli afferma — del più grave problema che ci sia; si tratta di vedere in che modo si debba vivere, se ispirandosi a codesta concezione della vita, fondata sulla retorica e vagheggiata dagli uomini politici del tempo, ovvero a quella che la filosofia consiglia ed impone. E riportandosi di nuovo alla teorica, già esposta a Polo, sulle discipline che mirano unicamente al piacere così del corpo come dell'anima, e su quelle che tendono al bene dell'uno e dell'altra, e meritano perciò a buon diritto il nome di arti; gli domanda se l'eloquenza degli uomini politici, perfino de' più antichi ed illustri, si fosse mai proposto quello che deve esser l'intento precipuo d'ogni uomo di Stato, vale a dire di render migliori i propri concittadini, educandoli alla giustizia, alla temperanza, alla virtù, insomma, ed a quell'ordine così contrario a quella sregolatezza ed insaziabilità che costituiva l'ideale della vita per Callicle. Il quale a questo punto dichiara che non intende più di rispondere; Socrate prosegua da solo, se crede. E Socrate, perché non resti interrotto il ragionamento, ed anche per compiacere a Gorgia, vi si rassegna a malincuore; ma prega il suo avversario e gli altri presenti d'interromperlo almeno e redarguirlo, se qualche cosa dirà che non sia rigorosamente provata. E, ciò premesso, riassume le sue deduzioni rifacendosi dalla differenza, già dimostrata, del piacere dal bene, e giungendo alla conclusione che per conseguire la felicità vera, bisogna tendere con tutte le forze all'acquisto della giustizia e della temperanza, e, in luogo di lasciar libero corso alle passioni, studiarsi di reprimerle in sé e negli altri; fuggire il male in modo da non aver bisogno di castigo, o, quando se n'avesse bisogno, sottoporvisi con coraggio, e indurre i nostri più cari a fare altrettanto; vivere, a buon conto, così da contribuire a creare nel proprio animo e nella società circostante quel regime d'ordine e d'armonia che è la legge universale e suprema nel mondo morale non meno che nel mondo fisico. E questi sono appunto i princìpi espressi prima e confermati dal seguito del ragionamento. Ora, posto che così il commettere ingiustizia come il subirla sono due mali, che cosa s'ha da fare per evitarli? Basta volere non commettere l'ingiustizia per non commetterla di fatto? Senza dubbio, no, perché nessuno, come s'è ammesso, pecca volontariamente, nessuno vuole essere ingiusto, ma tutti sono tali per ignoranza; e però hanno bisogno d'una scienza che li guidi. Al contrario, per non subire l'ingiustizia, o subirla il meno possibile, non c'è altra via che o procurarsi nella città un potere assoluto, o farsi amico e imitatore di chi detiene questo potere. Ma questa via conduce fatalmente a commettere l'ingiustizia, vale a dire a corrompere la propria anima e ad incorrere nel peggior male che ci sia. Certo può darsi che il tenore di vita, consigliato e imposto dalla filosofia, non salvi nessuno da' più gravi pericoli. Ma che perciò? L'essenziale non è salvare e salvarsi, non è vivere né vivere quanto più a lungo è possibile, ma viver bene ed utilmente; e questo è lo scopo che ognuno deve proporsi come privato, come cittadino, come uomo di governo. Giudicati a questa stregua che cosa furono Milziade, Temistocle, Cimone e Pericle? Degli abili servitori del popolo, senza dubbio più abili de' loro successori. Essi infatti arricchirono la città di tutti quei mezzi esteriori che simulano, ma non sono, la potenza e la grandezza. Ma che cosa fecero per render migliore l'animo de' concittadini? Nulla, tanto è vero ch'essi per i primi caddero vittime di quei vizi che non avevano saputo correggere in tempo. E il volgo, che nella sua ignoranza non ha occhi per scor-

gere in quelli le cause prime di certi disastri, quando i mali sopraggiungono e s'aggravano fino a divenire irrimediabili, pur continuando ad esaltare la grandezza di quei vecchi, delle sciagure presenti suole attribuire tutta la colpa ai reggitori del tempo, sebbene questi sieno piuttosto i complici che gli autori di quelle sciagure. Per queste ragioni, contro le quali i suoi avversari non hanno saputo opporre nulla di più convincente; egli, Socrate, rimarrà fedele al genere di vita che s'è scelto; e quand'anche su questa via dovesse incontrare la morte — che del resto si aspetta perché, convinto d'essere o il solo o uno dei pochissimi che s'occupino di politica come si deve, non s'è mai piegato, e non intende piegarsi, ai capricci del volgo — ebbene, egli le andrà incontro serenamente, felice nella coscienza d'essersi proposto sempre il bene suo e degli altri e fiducioso di conseguire nel mondo di là quel premio che, secondo antiche tradizioni, in cui ha piena fede, è serbato a chi ha vissuto una vita pura nell'amore del vero e nella pratica costante del bene (XXXVII-LXXXIII).

Con i due *Ippia* e col *Protagora* Platone aveva attaccato i due maggiori corifei della sofistica; col *Gorgia* assale il più chiaro rappresentante della retorica. Giacché, sebbene Gorgia in apparenza sia trattato con un certo riguardo, pure è evidente che la condanna, inflitta alla disciplina ch'egli insegnava, tende a colpire soprattutto lui, che di quella disciplina era il maestro più insigne e, si può dire, l'introduttore nella cultura ateniese.

La tesi filosofica del dialogo è evidentemente la dimostrazione e l'esaltazione d'una morale privata e pubblica, che presuppone una compiuta educazione razionale e filosofica, in contrapposto all'educazione corrente, empirica, superficiale, nutrita di sofistica e, specie, di retorica, cioè di falsità e d'errori. Appaiono in quest'opera i primi lineamenti di quel vasto programma, che Platone più tardi svolgerà nella *Repubblica*.

A Socrate sono messi di fronte tre uomini, diversi tra loro per ingegno, per dottrina e per carattere. Gorgia è il retore famoso, a cui lo splendore d'una forma nuova e artificiosa d'eloquenza aveva procurato gli applausi d'un gran pubblico e data l'illusione d'una grandezza superiore al vero; ma che tuttavia, grazie ad un innato sentimento di onestà e di dignità, congiunto con un fondo di cultura filosofica, acquistata nella consuetudine con Empedocle; non si dissimulava certe conseguenze pericolose a cui poteva trascendere l'arte che professava. Polo è giovane e fatuo. Egli non ha né l'ingegno, né la dottrina, né i precedenti del maestro; e mentre non è abbastanza acuto per prevedere e misurare tutti gli effetti pratici del proprio insegnamento, non è nemmeno abbastanza spregiudicato per non arrestarsi davanti a qualcuno di essi che gli pareva contrastasse troppo apertamente col senso morale. Callicle infine è la figura più viva e caratteristica dopo quella di Socrate. È anche lui giovane e colto, ma per di più ricco, aristocratico, ambizioso e già iniziato alla vita politica. Egli non ha certi scupoli di Gorgia e di Polo, anzi si vanta di non averne addirittura alcuno, ed ostenta una sfrontatezza che non rifugge dalle più impudenti affermazioni. Rappresentante autentico delle dottrine e dell'educazione che Socrate combatte, nell'abilità formale della parola vedeva a buon diritto il mezzo più adatto per primeggiare in una città, dove l'eloquenza apriva tutte le vie della gloria e del potere. Orgoglioso e ostinato nelle sue idee, pieno di vivacità e di colorito nel suo linguaggio; allorché, stretto dalle argomentazioni di Socrate, non sa distrigarsene, piuttosto che dichiararsi vinto, o si chiude in un silenzio sdegnoso, o affetta di rispondere solo per condiscendere alle preghiere altrui e perché la disputa una buona volta finisca. E nondimeno a Socrate l'audacia di questo giovane, contro il quale reagisce vivamente con l'ironia e col sarcasmo, non manca, si direbbe, d'ispirare una certa simpatia. È perché scorgeva in lui un acume ed una sincerità di carattere ch'egli

non poteva non ammirare anche in un avversario? O perché forse gli ricordava taluni tratti di quell'Alcibiade o più ancora di quel Critia, a' quali lo legava una grande dimestichezza? O per l'uno e per l'altro motivo insieme? Comunque sia, la franchezza di Callicle, che non solo difende l'educazione contemporanea, ma proclama ad alta voce quello che altri pensavano, ma non osavano dire; dà modo a Socrate di manifestare chiaramente il suo pensiero e di contrapporre una concezione della vita affatto contraria a quella vagheggiata dal suo avversario, sicché questi non ha torto d'esclamare che, se il filosofo ha ragione, tutta la vita umana sarebbe capovolta [1].

La conversazione, come s'è visto, s'inizia in una forma assai modesta. Socrate non vuole che rivolgere a Gorgia qualche domanda; non desidera se non di sapere qual è l'arte ch'egli professa e con qual nome lo si debba chiamare. E se nelle sue interrogazioni egli si rivela, al solito, sottile e benevolmente ironico, ma anche deferente verso il retore; questi dal canto suo, pur non riuscendo a dissimulare la propria vanità e a nascondere la sua inesperienza dialettica, non manca per altro di mostrarsi rispettoso del vero, alieno da cavilli ed abbastanza equanime nell'apprezzamento dell'arte. Ma questa con Gorgia non è che una semplice avvisaglia.

Con Polo la discussione muta carattere e s'allarga e s'innalza, avviandosi verso quello che costituisce lo scopo ultimo a cui il filosofo mira. Di fronte al giovane prosuntuoso ed aggressivo, Socrate assume un tono più che ironico, sarcastico. Le sue affermazioni diventano sempre più risolute ed assolute. La retorica di Gorgia e di Polo, cioè dell'antesignano dell'arte e dell'interprete più diretto del suo pensiero, è condannata senza riserve e senza attenuanti. Essa è dichiarata superflua per l'innocente che non ha bisogno di questa difesa, dannosa per lo stesso colpevole che dovrebbe avere interesse di sottoporsi al castigo; e utile, se mai, unicamente, ove qualcuno credesse di servirsene per accusare se medesimo e i suoi più cari delle colpe commesse, o per sottrarre alla pena meritata il nemico colpevole, affinché la costui anima si sprofondi sempre più in quella malvagità ch'è per lui il maggiore de' castighi.

La sconfitta dialettica di Polo e l'enormità del paradosso finale provoca l'intervento in causa di Callicle, con cui la disputa raggiunge tutta la sua importanza. Callicle mira a scalzare addirittura le basi del ragionamento di Socrate; e movendo dal concetto che in natura la legge suprema è la forza, dapprima esalta una specie di culto del superuomo, dinanzi al quale tutto cede e tutto deve cedere; ma poi, incalzato dalle obiezioni dell'avversario, è costretto a ripiegare e concedere la preferenza ad una forma di reggimento, in cui il potere fosse nelle mani de' più intelligenti e coraggiosi, ossia ad una forma di reggimento aristocratico. Questo era senza dubbio il tipo di governo vagheggiato anche da Socrate e da Platone, ma fondato sulla giustizia, sull'eguaglianza geometrica, sul dominio di sé, e però affatto incompatibile con quell'ideale di sregolatezza, di prepotenza, di godimento per ogni via e ad ogni costo, in cui Callicle riponeva la felicità e lo scopo della vita. Contro di lui Socrate riafferma tutti i princìpi già espressi, e dimostra che non la prepotenza e il disordine, ma la misura, la proporzione, l'armonia, in una parola, l'ordine è la legge universale nel mondo. Ciò che soprattutto importa non è vivere, ma vivere correttamente, vale a dire mirando sempre e soltanto al bene. Senonché la pratica del bene implica la sicura conoscenza del vero; e questa non può esser data da quelle discipline e da quelle forme di arte, il cui unico fine sia il diletto. Soltanto un'educazione severamente filosofica, che avesse, cioè, le sue radici nella ricerca della verità e nella conseguente pratica del bene, e non s'affidasse agli espedienti d'una retorica fallace; poteva, secondo Platone, assicurare agli Stati, non meno che agl'individui, il benessere e l'eude-

monia. Secondo lui « il vero politico, il vero oratore è, innanzi tutto, moralista; ed il suo compito, dopo d'aver fatto il possibile per stabilire le migliori leggi, è di conservarle mettendo con esse in armonia gli animi de' cittadini mediante i costumi e l'educazione. Insegnare e diffondere la virtù è dunque lavorare alla potenza pubblica; e l'ordine politico non è che un riflesso dell'ordine morale » (Cousin). E perché gli uomini di Stato ateniesi, non esclusi i più illustri, non avevano inteso questa verità, s'erano affidati ad una falsa retorica ed avevano tradito il loro dovere.

Questa audace singolarità di vedute, questa solenne rivendicazione del diritto dell'individuo di dissentire dalla morale e dalla politica de' più, l'enfasi con cui Platone, nella persona di Socrate, proclama che l'essere vale più del parere e che la virtù trova sempre il suo premio in se stessa, espresse in una forma così eloquente, fanno del *Gorgia*, di questo « cantico della giustizia » una delle produzioni più interessanti della letteratura antica. Si narra che dopo averlo letto un agricoltore corintio abbandonasse i suoi poderi per farsi discepolo del filosofo; e Gorgia, tuttora vivo, quando il dialogo fu pubblicato, « pieno d'una dolorosa ammirazione per quest'opera che doveva sembrargli una violenta parodia della sua arte, esclamò, si dice: ' Atene ha generato un nuovo Archiloco! ' Il dibattito sul valore ed anche sull'utilità dell'eloquenza durò de' secoli, e come punto di partenza prese sempre il dialogo platonico »[2]. Né a prima vista può non sorprendere il fatto che un giudizio così severo, anzi così aspro, sull'arte del dire fosse formulato da uno scrittore che di quest'arte era egli stesso un maestro impareggiabile. Senonché forse Platone avrebbe risposto — e in qualche punto mi pare vi accenni — che appunto perché della retorica conosceva l'efficacia e ne vedeva le conseguenze, s'era indotto a combatterla con tanta vivacità nella forma in cui era intesa ed insegnata da' maggiori rappresentanti di essa al suo tempo. E, s'io non m'inganno, si potrebbe perfino dire che l'atteggiamento di sfida contro tutti e contro tutto, in cui Platone ci rappresenta il suo maestro, così da farne, com'è stato argutamente osservato, una specie di « don Chisciotte dell'ideale »[3]; non si sottrarrebbe forse esso stesso all'accusa di retorico, se quelle sbalorditive affermazioni fossero messe sulla bocca d'un altro uomo e non su quella di colui che, col contegno serbato durante la vita e dinanzi alla morte, aveva dato la miglior prova della serietà delle proprie convinzioni.

Certamente il *Gorgia* sotto il rispetto logico, come dal punto di vista storico lascia a desiderare non poco[4]. Vi prevale un'intransigenza, un amore del paradosso e talvolta un'offesa alla logica ed in particolare alla verità, che rivelano la violenta passione, da cui era dominata l'anima, ancora giovanile, dello scrittore. Platone infatti compose probabilmente questo dialogo, quando aveva suppergiù una quarantina d'anni. Era tornato da' suoi lunghi viaggi in patria col proposito di dedicarsi all'insegnamento della filosofia, tenendosi lontano dalla vita pubblica che lo disgustava; e un tal proposito non poteva non attirare su lui le censure, fors'anche più che degli avversari, degli amici, a' quali doveva parere inconcepibile che un uomo come lui, così nobile, così egregiamente dotato dalla natura, dovesse rinunziare a quel tenore di vita, che avrebbe potuto assicurare a lui ed alla sua parte potenza ed onori, per rincantucciarsi in un angolo a bisbigliare tra pochi giovanetti di cose che al pubblico parevano delle quisquilie. Queste censure dovevano esasperarlo; ed esasperarlo anche più dovevano non solo le condizioni politiche d'Atene, dove trionfavano la democrazia e i partigiani d'Anito, ma gli attacchi ingenerosi e brutali, di cui s'era fatto eco il sofista e retore Policrate[5], contro la memoria del filosofo, la cui tragica fine aveva lasciato nel suo animo una ferita insanabile. L'uomo migliore, com'è detto nel *Fedone*, anzi il più savio e il più giusto di quanti ne avesse conosciuti, era caduto vittima di quella educazione

superficiale, di quel sapere falso e borioso, di quella intolleranza religiosa e politica, che della retorica demagogica e adulatrice s'erano valse per aizzargli contro la folla; e questa retorica osava ancora levar la voce contro di lui e contro chi si proponeva di calcarne le orme. Ciò spiega, se non giustifica del tutto, l'eccessiva vivacità del linguaggio e l'intemperanza di certi giudizi. Poteva un uomo come Platone, così devoto alla memoria del maestro, nel momento stesso in cui sceglieva il proprio indirizzo di vita, tollerare senza ribellarsi che la filosofia fosse giudicata un'occupazione da fannulloni, e il suo diletto maestro, il fondatore d'un'etica scientifica, considerato come il propugnatore d'una morale da schiavi? Giacché probabilmente erano questi i giudizi che da più parti giungevano a' suoi orecchi. Policrate, che certo parlava a nome di tutto un partito, aveva accusato Socrate d'aver reso gli Ateniesi ciarlieri e corrotti; Platone ribatte che la colpa ne risaliva a Pericle. Dei disastri, prodotti dalla guerra del Peloponneso, della feroce reazione a cui s'era abbandonata la minoranza oligarchica dopo la caduta d'Atene, moltissimi dovevano accagionare l'elegante figliuolo di Clinia, il bel giovane amato da Socrate, e poi Critia e Carmide, gli aristocratici congiunti di Platone, anch'essi familiari di Socrate; e Platone risponde che dei tanti mali che avevano prostrato Atene, costoro non erano stati se non complici, mentre gli autori veri erano da ricercare tra quei vecchi e ammirati promotori d'un insano imperialismo, i quali avevano creduto di potere assicurare con mezzi esclusivamente materiali un predominio durevole d'Atene sul resto della Grecia. E la violenza del contrattacco rispondeva alla violenza dell'attacco.

In che tempo si finge avvenuta la conversazione che forma oggetto del *Gorgia*? L'allusione alla morte recente di Pericle (finito di peste nel 429), il ricordo di Nicia (caduto nella spedizione di Sicilia del 415) come tuttora vivo, e l'età giovanile attribuita ad Alcibiade e a Demo di Pirilampe, lascerebbero supporre che Platone avesse inteso di fissarne la data all'incirca verso l'anno 427, nel quale Gorgia si recò per la prima volta ad Atene come ambasciatore della sua città di Leontini, e sorprese gli uditori con la forma affascinante della retorica siciliana. Ma altri particolari appaiono inconciliabili con questa assegnazione; così l'accenno ad Archelao, che non salì sul trono prima del 413, la recita dell'*Antiope* d'Euripide, non anteriore al 411, e la parte avuta da Socrate nella sua qualità di componente del Consiglio quasi certamente nel processo dei generali vittoriosi alle Arginuse, svoltosi nel 406. Ma, com'è noto, Platone non si preoccupò mai d'evitare certi anacronismi; e nel caso presente è lecito credere ch'egli avesse voluto lasciare indeterminato tanto il luogo quanto il tempo della pretesa conversazione, contentandosi di far supporre che essa si riattaccasse in qualche modo da vicino al ricordo dell'ambasciata di Gorgia.

Quanto alla data di composizione del dialogo, essa può all'incirca fissarsi verso il 386-85, subito dopo il ritorno di Platone da' suoi viaggi in Atene. Benché i princìpi esposti nel *Gorgia* sieno sostanzialmente socratici, pure l'uso che vi si fa del vocabolo « filosofia » non più solo come « amore e studio di sapienza », ma come « scienza del vero e del bene » le cui affermazioni sono « avvinte da legami ferrei e adamantini », qualche accenno alla teorica delle idee, l'importanza assegnata alla matematica, come ad un modello di processo logico rigoroso, il ravvicinamento del mondo morale al fisico, considerati entrambi come un cosmos retto dalle medesime leggi, il richiamo a concetti mistico-religiosi degli Orfici e la cognizione delle dottrine pitagoriche e in particolare di quelle professate da Filolao; attestano un ulteriore sviluppo nel pensiero del giovane filosofo, intorno al quale doveva essersi già raccolto un circolo di uditori che lo considerava un maestro[6]. Queste considerazioni rendono plausibile l'ipotesi che il *Gorgia* sia da collocare dopo il gruppo dei dialoghi di carattere più prettamente socratico,

quali, per esempio, l'*Apologia*, il *Critone* (?), il *Lachete*, il *Carmide*, il *Protagora*, ma prima forse dell'*Eutifrone* — che, così dal punto di vista artistico come dal punto di vista logico, pare che riveli un progresso nell'autore — nonché certamente del *Menone* e del *Fedro*, nei quali Platone, con una più serena e matura valutazione degli uomini e delle cose, ha corretto il giudizio troppo severo ed ingiusto su' grandi statisti ateniesi, e contrapposto alla retorica empirica un'arte del dire fondata sulle profonde e solide basi della dialettica e della psicologia[7].

CALLICLE, SOCRATE, CHEREFONTE,
GORGIA, POLO.

I. *Call.* Alla guerra ed alla battaglia, Socrate, s'ha da partecipare, dicono, a codesto modo.

So. O perché? Giungiamo forse in ritardo, e, come si suol dire, a festa finita?

Call. E che splendida festa! Gorgia ha terminato proprio in questo momento di esporci tante belle cose.

So. Il colpevole, Callicle, eccolo qui: è Cherefonte, che ci ha costretti a trattenerci in piazza.

Cher. Non importa, Socrate; <io ho fatto il male>, ed io ci rimedierò. Gorgia è mio amico, e terrà una conferenza anche per noi, se vuoi, ora, o un'altra volta, se lo preferisci.

Call. O come, Cherefonte? Socrate desidera d'ascoltare Gorgia?

Cher. Se siamo qui per questo!

Call. Ebbene, quando credete di venire da me... Gorgia è mio ospite e terrà una conferenza apposta per voi.

So. Grazie assai, Callicle. Ma sarebbe disposto a ragionare con noi? Giacché io desidero di sentire da lui qual è il potere della sua arte, e che cosa egli professa ed insegna. Della sua valentia di conferenziere ci faccia mostra un'altra volta, come tu dici.

Call. Niente di meglio, Socrate, che domandarne a lui stesso. È stato questo uno dei punti della sua esposizione; egli, proprio or ora, invitava i presenti a interrogarlo su ciò che piacesse ad ognuno, e prometteva di rispondere su tutto.

So. Ecco una buona notizia. Cherefonte, domandaglielo.

Cher. Che cosa?

So. Chi sia.

Cher. Che vuoi dire?

So. Per esempio, se la sua professione fosse di fare delle scarpe, ti risponderebbe che è calzolaio. O non intendi ciò che voglio dire?

II. *Cher.* Capisco, e gliene domanderò. Dimmi, Gorgia: è vero ciò che dice il nostro Callicle, che prometti di rispondere a qualunque domanda?

Gor. È vero, Cherefonte. Lo dichiaravo appunto or ora, e soggiungo che da molti anni nessuno finora m'ha rivolto una domanda che mi riuscisse nuova.

Cher. Sicché, Gorgia, potrai rispondere con la maggiore facilità.

Gor. Non dipende, Cherefonte, se non da te di mettermi subito alla prova.

Po. Ma sì, per Zeus! Però, Cherefonte, se vuoi, falla con me questa prova, perché Gorgia mi pare anche un po' stanco. Ha appena finito di parlare a lungo.

Cher. O che, Polo? Senti di poter rispondere meglio di Gorgia?

Po. E cosa t'importa, purché io ti risponda in modo da contentarti?

Cher. Difatti non m'importa; ma, poiché vuoi, rispondi.

Po. Domanda.

Cher. Eccomi. Se Gorgia fosse esperto di quella stessa arte di cui è esperto suo fratello Erodico [1], che nome a buon diritto gli daremmo? Non forse lo stesso che diamo al fratello?

Po. Certamente.

Cher. Chiamandolo perciò medico, gli daremmo il nome che gli spetta.

Po. Sì.

Cher. E se fosse esperto nell'arte d'A-

ristofonte d'Aglaofonte o del fratello di lui [2], come precisamente dovremmo chiamarlo?

Po. Pittore, evidentemente.

Cher. Orbene, poiché egli è esperto di un'arte, quale è questa? e come dovremmo chiamarlo per dargli il nome che gli spetta?

Po. O Cherefonte, ci sono nel mondo molte arti, che la pratica praticamente ha scoperte; giacché la pratica fa sì che la nostra vita proceda con arte, e la mancanza della pratica, che proceda a caso [3]. Di esse arti gli uomini si son prese chi l'una chi l'altra, ciascuno a suo modo; e i migliori, le migliori. Anche Gorgia è tra questi, e l'arte ch'e' coltiva la più bella di tutte.

III. *So.* Mi pare, Gorgia, che Polo sia preparato benissimo nei discorsi. Ma la promessa fatta a Cherefonte non la mantiene.

Gor. E perché, Socrate?

So. Perché, se non erro, non risponde alla sua domanda.

Gor. E allora, se credi, interrogalo tu.

So. No; ma se volessi rispondere tu, ben più volentieri interrogherei te. Vedo infatti anche dalla sua risposta che Polo s'è occupato più di retorica, come la chiamano, che dell'arte di ragionare.

Po. E perché, Socrate?

So. Perché, Polo, mentre Cherefonte domanda in quale arte sia versato Gorgia, tu fai l'elogio della sua arte, come se qualcuno ne parlasse male, ma non hai risposto qual è.

Po. E non ho risposto forse che è la più bella di tutte?

So. Oh! senza dubbio. Ma nessuno ti domandava come fosse l'arte di Gorgia, ma quale, e che nome si dovesse dare a Gorgia. Cherefonte, ecco, ti aveva già indicato la via e tu gli avevi anche risposto egregiamente e in poche parole. È così ora di': qual è l'arte di Gorgia e il nome con cui dobbiamo chiamarlo? O piuttosto Gorgia, dicci tu stesso con che nome ti si debba chiamare, e qual è l'arte di cui sei esperto.

Gor. La retorica, Socrate.

So. Dobbiamo dunque chiamarti retore?

Gor. E valente, Socrate, se vuoi chiamarmi, come dice Omero, quale mi glorio d'essere [4].

So. Ma lo voglio di certo.

Gor. Chiamami dunque così.

So. E diremo che sei capace di far tali anche altri?

Gor. È appunto ciò che professo, e qui ed altrove.

So. E saresti disposto, Gorgia, a continuare la discussione per via di domande e risposte, come ora stiamo facendo, e rimandare a poi i lunghi discorsi, come quello che Polo aveva cominciato a pronunziare? Però non venir meno alla promessa, ma compiaciti di rispondere in breve a ciascuna domanda.

Gor. Veramente, Socrate, vi sono risposte che non possono non richiedere un lungo discorso. Tuttavia cercherò d'essere quanto più breve è possibile. Giacché, ancora, una delle cose che posso affermare gli è che nessuno è in grado di dire le medesime cose con meno parole di me.

So. È proprio quello che ci vuole, Gorgia. Dammi per ora un saggio appunto di questo: di breviloquenza; un'altra volta me lo darai di magniloquenza.

Gor. Ma lo farò; e tu dovrai convenire di non aver mai sentito nessuno discorrere in modo più conciso di me.

IV. *So.* Su dunque, poiché affermi d'essere esperto dell'arte retorica e capace d'insegnarla anche ad altri; dimmi qual è mai l'oggetto della retorica? L'arte del tessitore, per esempio, ha per oggetto la confezione degli abiti, non è così?

Gor. Certo.

So. E la musica, la composizione dei canti?

Gor. Sì.

So. Per Era, Gorgia, io ammiro le tue risposte, che non potrebbero essere più brevi di così.

Gor. Oh! per questo, Socrate, credo di poterti rispondere a modo.

So. Benone. E ora rispondimi così anche a proposito della retorica: di che mai essa è scienza?

Gor. Di discorsi.

So. Ma quali, Gorgia? Quelli forse che spiegano gli ammalati con qual regime possono guarire?

Gor. No.

So. La retorica dunque non ha per oggetto tutti i discorsi.

Gor. Oh! no.

So. Però essa, certo, rende abili a parlare.

Gor. Sì.

So. E quindi anche a pensare sulle cose di cui insegna a parlare?

Gor. E come no?

So. Ma quella, di cui or ora s'accennava: la medicina, non rende forse abili a pensare e parlare degli ammalati?

Gor. Necessariamente.

So. Sicché anche la medicina, a quanto sembra, ha per oggetto de' discorsi.

Gor. Sì.

So. E, s'intende, quelli concernenti le malattie?

Gor. Preciso.

So. E, credo, anche la ginnastica ha per oggetto de' discorsi: quelli sulla buona e cattiva condizione dei corpi?

Gor. Ma sicuro.

So. E così anche le altre arti, Gorgia: ciascuna ha per oggetto quei discorsi che si riferiscono a ciò di cui ciascuna si occupa.

Gor. È chiaro.

So. O dunque, perché mai non dai nome di retoriche anche alle altre arti, che pure hanno per oggetto de' discorsi, se chiami retorica codesta che s'occupa appunto di discorsi?

Gor. Gli è, Socrate, che la conoscenza propria delle altre arti, s'esplica interamente, per così dire, in un lavoro manuale o in operazioni analoghe, laddove la retorica non lavora allo stesso modo, ma tutta la sua azione e il suo effetto si compie mediante discorsi. E però io dico che l'arte retorica ha per obietto de' discorsi, e son convinto di dir bene.

V. *So.* Chi sa s'io ho capito quale è l'arte che chiami così? Ma lo saprò meglio tra poco. Intanto rispondi: ci sono varie arti, non è vero?

Gor. Sì.

So. E tra tutte alcune consistono principalmente in una operazione, ed hanno poco bisogno della parola, altre non ne hanno punto bisogno, ma il loro fine possono raggiungerlo anche in silenzio, come la pittura, la scultura e molte altre. E queste sono quelle, che, a parer tuo, non hanno niente a che fare con la retorica. Non è così?

Gor. Hai colto, Socrate, perfettamente il mio pensiero.

So. E ce n'è poi delle altre, che raggiungono il loro fine esclusivamente per via di discorsi, e, per così dire, hanno poco o punto bisogno dell'opera, quali l'aritmetica, il calcolo[5], la geometria, l'arte del gioco al tavoliere[6] ed altre parecchie, delle quali alcune richiedono suppergiù tanti discorsi, quanti atti; altre molti di più; e di queste tutta l'opera e l'effetto si esplica interamente per via di discorsi. Una di queste, se ho ben capito, è quella che tu chiami retorica.

Gor. Verissimo.

So. Però io non penso che tu voglia chiamare retorica nessuna di queste, quantunque alla lettera tu abbia detto proprio così: che la retorica è l'arte che raggiunge il suo fine per mezzo del discorso. Sicché qualcuno, desideroso di cavillare sulle parole, potrebbe obiettarti: « E così, Gorgia, tu dai all'aritmetica il nome di retorica? ». Ma io non credo che tu chiami così né l'aritmetica né la geometria.

Gor. Perfettamente, Socrate; tu intendi il mio pensiero come va inteso.

VI. *So.* Animo dunque! e completa la risposta alla mia domanda. Poiché la retorica si trova d'essere una di quelle arti, che si valgono soprattutto della parola, e poiché anche altre si trovano nell'identico caso; cerca di dirmi di che precisamente si occupi quest'arte la quale, assolvendo il suo compito coi discorsi, tu chiami retorica. Per esempio, se qualcuno a proposito d'una qualsiasi delle arti, di cui testé si parlava, mi chiedesse: « Socrate, che

cosa è l'aritmetica? », io gli risponderei, come or ora tu: Una di quelle arti che raggiunge il suo fine per mezzo della parola. E se mi chiedesse per giunta: « Intorno a che? », io gli risponderei: Intorno al pari e al dispari, quanto sia grande ciascuno di essi. E se daccapo mi chiedesse: « In che consiste l'arte, che chiami calcolo? », gli risponderei che anch'essa è di quelle che raggiungono il loro fine interamente per mezzo della parola; e se mi chiedesse per di più: « Intorno a che? », io, per servirmi della formula usata da chi propone qualche emendamento nell'Assemblea, gli direi: Per tutto il resto come sopra — giacché il calcolo, non diversamente dall'aritmetica, s'occupa di pari e di dispari, ma ne differisce in quanto che il calcolo esamina in quale rapporto di quantità il pari e il dispari sieno ciascuno rispetto a sé, ed entrambi tra loro. E se uno m'interrogasse sull'astronomia, e quand'io gli avessi risposto che anch'essa raggiunge in tutto il suo fine mediante la parola, mi chiedesse inoltre: « Ma, Socrate, su che cosa vertono i discorsi dell'astronomia? », io direi: Sul moto degli astri, del sole e della luna, e sulla loro velocità rispettiva.

Gor. E diresti benissimo, Socrate.

So. Suvvia, a te ora, Gorgia: la retorica senza dubbio è di quelle arti che s'esplicano ed assolvono il loro compito mediante la parola. È così?

Gor. Proprio così.

So. Dimmi, dunque: intorno a che cosa? Qual è l'oggetto, al quale si riferiscono i discorsi di cui la retorica si vale?

Gor. Le più alte, Socrate, e le più importanti tra tutte le cose umane.

VII. *So.* Ma, Gorgia, anche codesto è cosa su cui i pareri sono discordi, e non punto sicura. Credo infatti che tu abbia udito cantar nei simposi quello scolio[7], nel quale si enumerano i beni della vita e si canta: Primo tra' tutti è l'esser sano, secondo l'esser bello, e terzo, come dice l'autore dello scolio, la ricchezza senza frode acquistata.

Gor. Difatti l'ho udito; ma con ciò che vuoi dire?

So. Che se di colpo ti si parasser dinanzi gli artefici di codesti beni, dei quali il poeta dello scolio canta l'elogio, vale a dire il medico, il maestro di ginnastica e l'uomo d'affari; e il medico per il primo dicesse: « Socrate, Gorgia t'inganna. Non è l'arte ch'egli professa quella che procaccia il maggior bene agli uomini, ma la mia »... s'io gli domandassi: E chi sei tu che parli così?, egli certo mi direbbe: « Medico ». E che cosa pretendi? Che il maggior bene sia quello prodotto dalla tua arte? « E come », probabilmente mi risponderebbe, « potrebbe non essere la sanità? E c'è per gli uomini un bene maggiore di questa? ». E se dopo di lui il maestro di ginnastica dicesse: « Mi meraviglierei anch'io, Socrate, se Gorgia riuscisse a dimostrarti che la sua arte produca un bene maggiore di quello che io posso dimostrarti della mia », io gli direi: E tu, valentuomo, chi sei, e quale la tua opera? « Maestro di ginnastica », risponderebbe, « e la mia opera è di rendere belli e robusti i corpi umani ». E dopo il maestro di ginnastica l'uomo d'affari, che, suppongo, pieno di disprezzo per tutti gli altri: « Guarda, Socrate », direbbe, « se la ricchezza non ti sembri un bene maggiore di quello che può esser procurato da Gorgia o da un altro qualunque ». E noi gli diremmo: O come? Sei tu artefice d'un tal bene? « Senza dubbio ». E chi sei? « Uomo d'affari ». E che?, gli diremo; tu dunque giudichi la ricchezza il maggiore dei beni umani? « E come no? », risponderà. Eppure, gli diremmo, questo Gorgia ch'è qui sostiene che la sua arte produce un bene maggiore della tua. Ora è sicuro che dopo ciò egli domanderebbe: « E cos'è questo bene? Ce lo dica Gorgia ». Orsù, Gorgia, fa' conto che la domanda ti sia rivolta da costoro e da me, e rispondi che è ciò che, a parer tuo, costituisce il maggior bene per gli uomini e di cui tu professi d'esser l'artefice.

Gor. Quello, Socrate, che in realtà è il maggior bene; e tale da assicurare agli uomini la libertà e, insieme, a ciascuno il dominio sugli altri nella propria città.

So. Ma, di grazia, vuoi dirlo qual è codesto bene?

Gor. Io, per me, dico che è l'essere in grado di persuadere i giudici ne' giudizi, i consiglieri nel Consiglio, i cittadini nell'Assemblea come in ogni altra adunanza politica, quale che sia. E certo per questo potere tu avrai servo il medico, servo il maestro di ginnastica; e si vedrà che codest'uomo d'affari avrà fatto gli affari per gli altri e non per sé, ma per te che possiedi l'arte della parola e il potere di persuadere la moltitudine.

VIII. *So.* Ora finalmente mi pare, Gorgia, che tu mi abbia chiarito assai meglio che cosa intendi per retorica. S'io ho capito, tu dici che la retorica è artefice di persuasione, che la sua opera è tutta diretta a questo scopo, e che nel conseguirlo essa trova il suo compimento. O puoi dire che il potere della retorica vada oltre quello di far nascere la persuasione nell'animo degli uditori?

Gor. Oh! no, Socrate; e mi pare che tu l'abbia definita con precisione: è proprio in questo tutta la sua importanza.

So. Ebbene, Gorgia, stammi a sentire. Sappi ch'io sono convinto che se c'è altri che discuta col proposito di capir bene ciò che forma l'oggetto della discussione, io sono tra questi; e ritengo che sia lo stesso di te.

Gor. Che vuoi dire, Socrate?

So. Te lo spiego subito. Io, sappilo, non riesco ad intendere quale sia la persuasione che, secondo te, nasce dalla retorica, né su che cosa. Ciò non vuol dire ch'io non sospetti quale tu dici che sia e su che; pure ti domanderò quale, a parer tuo, sia codesta persuasione nascente dalla retorica, e su che cosa. E perché mai, pur sospettandolo, desidero sentirlo da te, e non lo dico io stesso? Non per mettere a prova te, ma nell'interesse della discussione, affinché proceda in modo da non lasciarci il minimo dubbio su ciò di cui si discute. E rifletti se non ti pare ch'io abbia ragione di rivolgerti ancora qualche domanda. Per esempio, s'io ti chiedessi a che classe di pittori appartenga Zeusi [8], e tu mi rispondessi che è pittore di figure, non avrei ragione di chiederti di quali figure e dove?

Gor. Senza dubbio.

So. Perché, certo, ci sono tanti altri pittori, che dipingono tante altre figure?

Gor. Sì.

So. Se invece a dipingere non ci fosse che Zeusi, in questo caso avresti risposto benissimo?

Gor. E come no?

So. Dimmi dunque anche della retorica: pare a te che solo la retorica produca una persuasione, o anche altre arti? Voglio intendere questo: chi insegna una cosa qualunque, persuade ciò che insegna, o no?

Gor. Ma non c'è dubbio, Socrate: è proprio quello che soprattutto fa.

So. E, tornando alle arti, di cui dianzi si parlava, l'aritmetica e il maestro d'aritmetica non c'insegna tutto quello che concerne i numeri?

Gor. Sicuro.

So. E quindi anche persuade?

Gor. Sì.

So. Cosicché artefice di persuasione è anche l'aritmetica?

Gor. È chiaro.

So. E perciò, se qualcuno ci domanda di quale persuasione e su che cosa, noi forse gli risponderemo che è quella da cui impariamo la quantità del numero, pari o dispari che sia. E così anche delle altre arti, or ora accennate, noi possiamo di tutte dimostrare che sono artefici di persuasione, e di quale, e su che. Non è vero?

Gor. Sì.

So. Insomma, non la sola retorica è artefice di persuasione.

Gor. È vero.

IX. *So.* Poiché dunque non la sola retorica produce codesto effetto, ma anche altre arti, non avremmo forse, come dianzi a proposito del pittore, il diritto di chiedere ancora al nostro interlocu-

tore di quale persuasione e intorno a che la retorica è arte? O non pare a te giustificata questa nuova domanda?

Gor. Mi pare.

So. Dunque, Gorgia, rispondi, poiché a te pure sembra così.

Gor. Io dico, Socrate, che è artefice di quella persuasione che ha luogo ne' tribunali e nelle altre adunanze, come anche testé dicevo, e intorno a ciò che è giusto ed ingiusto.

So. Anch'io sospettavo che tu volessi parlare appunto di codesta persuasione e su codesto argomento, Gorgia; ma <ho voluto sentirlo da te>, affinché tu non ti sorprenda, se di qui a poco dovrò interrogarti su una cosa che, mentre sembra chiara, dà pur luogo a qualche nuova interrogazione da parte mia. Come dicevo, io t'interrogo pel desiderio che la discussione proceda con ordine, non già per mettere a prova te, ma perché non ci si abitui, a furia di supposizioni, a cercare vicendevolmente di furarci in precedenza le nostre idee, e perché tu completi, come hai in mente, ciò che ti proponi di dire.

Gor. E mi pare che tu faccia benissimo, Socrate.

So. Orsù, dunque, esaminiamo ancora questo. C'è qualche cosa che chiami s a p e r e ?

Gor. Sicuro.

So. E qualche cosa che chiami c r e d e r e ?

Gor. Certo.

So. E paiono a te lo stesso il sapere e il credere, la scienza e la credenza, o cose diverse?

Gor. Diverse, a parer mio, Socrate.

So. Difatti hai ragione; e lo intenderai di qui: che se qualcuno ti chiedesse: « Ammetti, Gorgia, che ci sia una credenza falsa ed una vera? », tu, com'io suppongo, risponderesti di sì.

Gor. Certo.

So. E che? c'è forse una scienza falsa ed una vera?

Gor. Per nulla.

So. Sicché è manifesto che <sapere e credere> non sono la stessa cosa.

Gor. È vero.

So. Eppure una persuasione c'è così in quelli che sanno come in quelli che credono?

Gor. Certo.

So. E vuoi che si pongano due specie di persuasione, l'una che ci dà la credenza senza il sapere, l'altra che ci dà la scienza?

Gor. Sicuro.

So. Ora, la retorica quale delle due persuasioni produce e nei tribunali e nelle altre adunanze sul giusto e sull'ingiusto? quella da cui nasce il credere senza il sapere, o quella da cui nasce il sapere?

Gor. È evidente, Socrate: quella da cui nasce il credere.

So. Sicché la retorica, pare, è artefice d'una persuasione, atta a farci credere, ma non ad istruirci sul giusto e sull'ingiusto.

Gor. Sì.

So. E per conseguenza nemmen l'oratore è in grado d'istruire né i tribunali né le altre adunanze sul giusto e sull'ingiusto, ma soltanto atto a produrre una persuasione. E difatti in breve tempo non potrebbe insegnare ad una folla delle cose così gravi.

Gor. Non sarebbe davvero possibile.

X. *So.* Ed ora, animo! vediamo che cosa mai diciamo della retorica. Quanto a me, io non riesco ancora a rendermi ben conto di ciò che devo dirne. Allorché nella città ha luogo un'adunanza per la scelta di medici o d'ingegneri navali o di artefici di qualsiasi altra specie, non è forse vero che in quel caso l'oratore non avrà nessun consiglio da dare, giacché evidentemente in ciascuna di queste scelte si dovrà scegliere il più esperto nell'arte? E neppur quando si tratti di costruire mura o porti o arsenali; ma s'udranno gli architetti; e nemmen quando si delibererà sull'elezione d'un generale, sull'ordine con cui muovere contro i nemici e sull'occupazione di certi posti; ma in tal caso il consiglio spetterà a' competenti di cose guerresche, e non ai cultori di retorica. Che ne pensi, Gorgia? Poiché tu stesso ti professi oratore e capace di render tali anche altri, non c'è di meglio che

rivolgersi a te per informarsi di ciò che si riferisce alla tua arte. Fa' conto ch'io ora m'adoperi anche nel tuo interesse. Chi sa che tra questi, che assistono alla nostra discussione, non vi sia qualcuno che aspiri a divenir tuo scolaro, com'io m'avvedo che ce n'è alcuni, ed anche parecchi, i quali forse non hanno il coraggio d'interrogarti. Fa' conto dunque che, quand'io t'interrogo, è come se anche costoro ti domandassero: « Che ci guadagneremo, Gorgia, a seguire le tue lezioni? Su quali argomenti saremo noi in grado di dar consigli alla città? sul giusto soltanto e sull'ingiusto, o per di più su quelle cose a cui Socrate accennava or ora? ». Provati dunque a risponder loro.

Gor. Ma io, Socrate, mi proverò di svelarti in modo chiaro tutto intero il potere della retorica, poiché tu m'hai messo egregiamente sulla via. Tu sai certo che questi arsenali e mura e porti d'Atene furono costruiti su consiglio in parte di Temistocle, in parte di Pericle, ma non già degli artefici.

So. Di Temistocle, Gorgia, l'ho sentito rammentare. Quanto a Pericle, lo udii io stesso, allorché ci consigliò d'elevare il muro di mezzo[9].

Gor. Sicché, Socrate, vedi da te che, quando almeno si tratta di prendere un partito sulle cose di cui parlavi, sono gli oratori, che consigliano e fanno trionfare in questi casi il loro parere.

So. Ma è appunto, Gorgia, perchè mi meraviglio di questo, che ti vado interrogando da un pezzo sul potere della retorica. A considerarlo così, questo potere, nella sua grandezza, mi pare quasi divino.

XI. *Gor.* E se sapessi tutto, Socrate, <riconosceresti> che la retorica abbraccia, sto per dire, e domina tutte le arti. E te ne addurrò una prova decisiva. Molte volte nel passato io proprio ebbi occasione di visitare, insieme con mio fratello ed altri medici, qualche ammalato che non voleva né bere la medicina né prestarsi all'applicazione del ferro o del fuoco. Al medico non riusciva di persuaderlo; ebbene, riuscì a me, non con altr'arte che con la retorica. Ed affermo inoltre che, se in una qualsiasi città si trovassero a fronte un oratore ed un medico, e convenisse gareggiare col vivo della voce, o nell'Assemblea o in qualunque altra adunanza, chi de' due s'avesse a scegliere per medico; il medico rimarrebbe affatto nell'ombra, e sarebbe invece eletto colui che ha il talento della parola, ove ci si mettesse d'impegno. Parimenti, se venisse in gara con qualsivoglia altro artefice, l'oratore, a preferenza d'ogni altro, riuscirebbe a farsi prescegliere; giacché non v'è argomento su cui un uomo esperto di retorica non possa parlare in modo più persuasivo di ogni altro artefice, chiunque sia, davanti ad una folla; tale e tanta è la potenza dell'arte. Ciò nonostante, Socrate, della retorica conviene servirsi come d'ogni altro mezzo di lotta. Certo anche d'ogni altro mezzo siffatto uno non deve servirsi contro tutti a questo scopo: che, divenuto pugilatore o pancratiaste o schermitore valente, possa sopraffare amici e nemici; non perciò ha il diritto di prendere a pugni o ferire o uccidere gli amici. Né, d'altra parte, per Zeus, se uno, perché ha frequentato con assiduità la palestra e vi si è fatto robusto di corpo ed abile nel pugilato, batte poi il padre e la madre, e altri de' suoi parenti o amici; nemmeno per questo è giusto prendere in odio i maestri di ginnastica e di scherma, ed espellerli dalla città. Costoro difatti avevano insegnato l'arte ai loro allievi perché se ne servissero secondo giustizia contro i nemici e i sopraffattori, per difesa, non per offesa; mentre gli allievi, falsandone l'intento, si servono non rettamente del loro vigore e dell'arte acquistata. Non dunque gl'insegnanti sono malvagi, né tanto meno si può farne responsabile l'arte, o dirla malvagia per questo; ma colpevoli, secondo me, sono coloro che non se ne servono in modo retto. Lo stesso ragionamento è applicabile anche alla retorica. L'oratore è, sì, in grado di parlare contro tutti e su tutto, così da riuscire, insomma, più d'ogni altro capace di persuadere le moltitudini di qualunque cosa gli gar-

bi; ma non ha il diritto di portar via la riputazione ai medici o agli altri professionisti solo perciò che ha potere di farlo. Al contrario egli deve secondo giustizia servirsi della retorica, come d'ogni altro mezzo di lotta. Che se uno, divenuto abile nel parlare, si valga poi di questa forza e di quest'arte per commettere delle ingiustizie, non per questo s'ha da odiare chi gli fu maestro, ed espellerlo dalla città. Questi gli comunicò l'arte perché se ne servisse a un fine giusto; egli ne fa un uso affatto contrario. Chi dunque non se ne serve rettamente, merita di essere odiato, espulso ed anche ucciso, non già chi gli fu maestro.

XII. *So.* Io credo, Gorgia, che anche tu abbia preso parte a molte dispute e notato suppergiù come non sia facile che gli avversari comincino dall'intendersi bene sugli argomenti, di cui si sieno messi a discutere, e si lascino da buoni amici, dopo d'essersi istruiti ed ammaestrati a vicenda. Invece, ove ci sia qualche punto controverso, e l'uno sostenga che l'altro non s'è espresso bene e chiaramente, perdono la calma, e s'immaginano, ciascuno, d'essere contradetti per un sentimento d'invidia; sicché la discussione diviene piuttosto una contesa, che una via per chiarire l'argomento di cui si ragiona. E alcuni anzi finiscono per separarsi nel modo più disgustoso, dopo d'essersi scambievolmente oltraggiati, aver detto e udito delle offese personali così gravi, che anche i presenti si pentono d'essersi degnati d'ascoltare della gente simile. E perché questa osservazione? Perché mi pare che ora tu dica delle cose non in tutto coerenti e consone con ciò che prima dicevi della retorica. E temo che, s'io prendo a redarguirti, tu possa supporre ch'io mi ostini, non pel desiderio che si chiarisca il punto di cui discutiamo, ma per leticare con te. Se perciò tu sei di quelle persone che la pensano come me, io t'interrogherò volentieri; se no, ci rinunzio. E di quali persone son io? Di quelle che si lasciano volentieri confutare, se dico qualche cosa non vera, e confutano volentieri se altri dica cosa non vera; insomma, di quelle che provano non minor piacere nell'essere confutate che nel confutare. Anzi io stimo che l'esser convinto d'errore è per un uomo un bene tanto più grande, quanto più grande è l'essere egli stesso liberato dal maggiore dei mali, che liberarne un altro. In effetti io credo che per un uomo non ci sia un male altrettanto grave, quanto quello di avere una opinione falsa sull'argomento di cui ragioniamo. Se tu sei dello stesso sentimento, continuiamo a discutere; se poi credi preferibile smettere, diciamo addio alla nostra conversazione, e finiamola.

Gor. Ma io pure, Socrate, ho coscienza d'essere uno di quelli che tu ci hai ritratti. Tuttavia bisogna avere qualche riguardo anche per questi che ci ascoltano. Giacché, anche prima del vostro arrivo, io avevo tenuto loro una lunga conferenza; ed ora forse andremo troppo in là, se continueremo ancora a discutere. Sarà dunque opportuno sentire anche il loro avviso, per non trattenerne alcuni che avessero già altri impegni.

XIII. *Cher.* Ma non sentite voi stessi, Gorgia e Socrate, dal brusio di tutti costoro, il desiderio che hanno di udirvi, se vi decidete a parlare? Quanto a me, io mi auguro che non mi capiti mai nulla di tanto grave, da dover rinunziare ad una conversazione così interessante e così ben condotta per attendere a qualcosa di più urgente.

Call. Per gli dei, Cherefonte, hai ragione. Anch'io ho assistito a tante conversazioni, ma non credo d'aver mai goduto come ora. Sicché, per conto mio, mi fareste un vero regalo, s'anche voleste continuare a discutere fino a stasera.

So. Per me, Callicle, non ho nulla in contrario, purché Gorgia lo voglia.

Gor. A questo punto, Socrate, da parte mia sarebbe indecoroso se mi rifiutassi di seguitare, dopo d'avere io stesso dichiarato d'esser pronto a rispondere a chiunque su qualunque punto mi si volesse interrogare. Se dunque piace a costoro, riprendi pure la discussione e domandami ciò che credi.

So. Dunque ascolta, Gorgia, che cosa mi ha sorpreso nelle tue parole. Forse tu hai detto bene, e son io che non ho inteso bene. Tu, come affermi, sei in grado di educare all'arte della parola chi sia disposto a seguire i tuoi insegnamenti?

Gor. Sì.

So. Vale a dire, puoi far di lui uno che sia capace di parlare davanti ad una folla in modo convincente di qualsiasi soggetto, non già insegnando, ma persuadendo?

Gor. Sicuro.

So. E aggiungevi che, anche nel campo della medicina, l'oratore riuscirà a persuadere meglio del medico.

Gor. Lo dicevo difatti; dinanzi, badiamo, ad una folla.

So. E questo: dinanzi ad una folla, significa dinanzi agl'ignoranti? Giacché, certo, davanti a' competenti l'oratore non sarà più del medico adatto a persuadere.

Gor. È vero.

So. Cosicché, se realmente è più del medico adatto a persuadere, diventa adatto a persuadere più di chi sa?

Gor. Senza dubbio.

So. Pur non essendo medico; non è così?

Gor. Appunto.

So. Però chi non è medico non sa le cose che il medico sa.

Gor. Evidentemente.

So. E quindi chi non sa dinanzi a quelli che non sanno sarà, più di chi sa, adatto a persuadere, dal momento che l'oratore è più del medico adatto a persuadere. Non è questa la conseguenza, o un'altra?

Gor. No, no, lì è proprio questa.

So. Sicché, anche rispetto alle altre arti, la condizione dell'oratore e della retorica sarà la stessa: nessun bisogno di conoscere la natura vera delle cose; basta avere escogitato qualche mezzo di persuasione, per cui agli occhi di chi non sa s'abbia l'apparenza di sapere più di chi sa.

XIV. *Gor.* E non è forse, Socrate, una grande agevolazione il non dovere apprendere le altre arti, ma questa sola, per non cederla in nulla ai competenti?

So. Se per essere in una condizione simile l'oratore la ceda, o no, agli altri, lo esamineremo tra poco, ove il nostro ragionamento lo esiga. Per ora esaminiamo prima questo: rispetto al giusto e all'ingiusto, al brutto e al bello, al buono e al cattivo, l'oratore si trova egli nell'identica condizione, come rispetto al salubre e a ciò che forma oggetto delle altre arti: di non sapere, cioè, che cosa sia buono o cattivo, bello o brutto, giusto o ingiusto, e di possedere soltanto un mezzo di persuasione tale, da sembrar di sapere, egli che non sa, davanti a quelli che non sanno, più di chi sa? O è necessario che sappia ed abbia già acquistato cognizione di codeste cose chi si reca da te per apprendere la retorica? E se le ignora, tu, maestro di retorica — pur non insegnandogli nessuna di esse perché non è tuo compito — farai ciò nonostante in modo che egli, che codeste cose non sa, dinanzi ad una folla abbia l'aria di saperle, e sembri valente senza esserlo? O non potrai punto insegnargli la retorica, ov'egli in precedenza non sappia il vero intorno a codesti argomenti? O che pensi di tutto ciò, Gorgia? In nome di Zeus, parla, come or ora hai promesso, svelandomi in che consista il potere della retorica.

Gor. Ma io credo, Socrate, che se mai non le sappia, anche codeste cose le imparerà da me.

So. Un momento! Tu dici benissimo: ove tu debba fare di qualcuno un uomo esperto di retorica, è necessario ch'egli conosca il giusto e l'ingiusto, sia che l'abbia imparato prima, sia che più tardi lo impari da te.

Gor. Senza dubbio.

So. Ebbene, chi ha imparato l'architettura è architetto, o no?

Gor. Sì.

So. E chi la musica, musicista?

Gor. Sì.

So. E chi la medicina, medico? E così, in generale, per le altre arti: chi ha imparato ciascuna di esse è quale essa lo rende?

Gor. Appunto.

So. Così anche, per la stessa ragione, chi ha imparato il giusto sarà giusto?
Gor. Appunto.
So. E il giusto opera secondo giustizia?
Gor. Sì.
So. Necessariamente dunque chi è esperto di retorica sarà giusto, e il giusto non vorrà che operare secondo giustizia?
Gor. Pare almeno.
So. E perciò l'uomo giusto non vorrà mai commettere ingiustizie.
Gor. Necessariamente.
So. Dal che segue che l'oratore sarà necessariamente giusto.
Gor. Sì.
So. E per conseguenza non vorrà mai commettere ingiustizie.
Gor. Pare di no.

XV. *So.* E ti rammenti d'aver detto poco fa che, come non bisogna prendersela coi maestri di ginnastica, né espellerli dalle città, se il pugilatore si serve del pugilato e se ne serve ingiustamente ed è ingiusto; così pure, se anche l'oratore si serve ingiustamente della retorica, non bisogna farne responsabile chi gliela insegnò, né espellerlo dalla città, ma chi commette l'ingiustizia e non si serve della retorica come dovrebbe? S'è detto così, o no?
Gor. S'è detto.
So. Ed ora questa medesima persona, l'oratore, ci risulta incapace di commettere ingiustizie. Non è vero?
Gor. Sì.
So. E da principio, Gorgia, si diceva che la retorica ha per oggetto de' discorsi, non già sul pari e sul dispari, ma sul giusto e sull'ingiusto. È vero?
Gor. Sì.
So. E perciò, mentre tu lo dicevi, io supponevo che la retorica non potesse mai essere una cosa ingiusta, dacché i suoi discorsi riguardano sempre la giustizia. Ma quando un po' dopo t'ho sentito dire che l'oratore può servirsi della retorica anche in modo ingiusto, ne son rimasto sorpreso; e poiché mi pareva che nelle tue parole ci fosse contradizione, ho osservato che, se tu, al pari di me, consideravi un guadagno l'esser convinto d'errore, valesse la pena di continuare la discussione; se no, era meglio smettere. Ed ora, procedendo nell'esame, ci si trova d'accordo — lo vedi anche da te — che l'oratore non può servirsi della retorica in modo ingiusto, né voler commettere ingiustizie. E chiarire questo problema, così da rendersene ben conto, giuralcane, Gorgia, non è materia d'una breve conversazione.

XVI. *Po.* Ma che, Socrate? Anche tu davvero pensi della retorica quello che ora dici? O credi, perché Gorgia t'ha, per una specie di vergogna, conceduto che l'oratore debba conoscere anche e il giusto e il bello e il buono, e che, ove mai qualcuno si presentasse a lui senz'averne cognizione, e' glielo insegnerebbe, e poi per questa concessione s'è in certo modo contradetto — ciò di cui ti compiaci — dopo che tu stesso gli hai preparato la trappola con le tue domande?... Perché credi tu sul serio che ci sia al mondo uno, il quale confessi di non sapere che cosa sia il giusto, e non essere in grado d'istruirne altri? Ma ricorrere nella discussione a codesti mezzucci non è da persona per bene, Socrate [10].
So. O bellissimo Polo, ma gli è appunto per questo che ci procuriamo degli amici e de' figliuoli, perché, quando, invecchiando [11], noi facciamo qualche passo falso, voi più giovani, standoci accanto, possiate sorreggerci nella vita e correggere i nostri atti e le nostre parole. E se ora io e Gorgia ne' ragionamenti siamo sdrucciolati, tu che ci stai accanto sorreggici e correggici; ne hai tutto il diritto. E però, se qualcuna delle precedenti concessioni ti pare che non si sia concessa a ragione, qualunque sia, io son pronto a ritrattarla, purché tu mi ti guardi da una sola cosa.
Po. E quale?
So. Purché tu, Polo, raffreni quel profluvio di parole, a cui avevi cominciato ad abbandonarti.
Po. E che? Non mi sarà permesso di dire tutto quello che voglio?
So. Certamente ti si farebbe un

grave torto, mio ottimo Polo, se, giunto ad Atene, dove più che in ogni altro luogo dell'Ellade tutti godono della maggior libertà di parola, tu fossi qui il solo ad esserne privato. Ma d'altronde rifletti: se tu ti abbandoni a lunghi discorsi e ti rifiuti di rispondere a ciò che ti si domanda, non sarei allora io che soffrirei a mia volta un torto, ove non mi fosse permesso d'andarmene via, senza fermarmi a sentirti? Se dunque l'argomento, di cui si discorre, ha qualche interesse per te, e vuoi rimetterlo in piedi tu, come dicevo or ora; ritornando su qualsiasi punto, a tua volta col domandare e rispondere, come facevamo io e Gorgia, confuta e lasciati confutare. Senza dubbio ti vanti anche tu di saperne quanto Gorgia; o no?

Po. Io sì.

So. E così anche tu inviti chicchessia ad interrogarti, quando voglia, su qualunque punto, dichiarandoti pronto a rispondere?

Po. Sicuro.

So. E ora delle due cose scegli quella che preferisci: interroga o rispondi.

XVII. *Po.* Accetto. Rispondimi, Socrate: poiché Gorgia t'è parso impacciato nel definire la retorica, di' tu che cosa ne pensi.

So. Tu mi domandi, è vero? che specie d'arte, secondo me, sia?

Po. Appunto.

So. Se devo dirti la verità, Polo, a me pare che non sia addirittura un'arte.

Po. Ma allora che cosa ti pare che sia?

So. Quello donde tu affermi che nasca l'arte nel tuo scritto che ho letto di recente [12].

Po. E come la definisci?

So. Per conto mio, una pratica.

Po. La retorica dunque ti pare una pratica?

So. A parer mio sì, salvo che tu non sia d'un altro avviso.

Po. E indirizzata a quale scopo?

So. A procurar favore e diletto.

Po. Sicché ti par che sia una bella cosa la retorica, se può procurar favore agli uomini?

So. E che, Polo? Hai forse già saputo da me ciò ch'io penso ch'essa sia, per passar subito a chiedermi se non mi paia bella?

Po. E non ho forse già saputo che tu la definisci suppergiù una pratica?

So. Ebbene, poiché tu apprezzi il favore, vuoi rendermi un piccolo favore?

Po. Ma certo.

So. Domandami ora che arte è, secondo me, la culinaria.

Po. Prontissimo: che arte è?

So. Non è punto un'arte, Polo.

Po. Ma che è allora? Di' su.

So. Ecco: una pratica.

Po. Indirizzata a che? Di' su.

So. Pronto: a procurar favore e diletto.

Po. Sicché la retorica e la culinaria sono la stessa cosa?

So. Ma niente affatto. Soltanto fanno parte dello stesso genere d'occupazione.

Po. E di quale, a parer tuo?

So. Non vorrei che il dire la verità riuscisse troppo inurbano; ed esito per riguardo a Gorgia, affinché non sospetti ch'io voglia prendermi gioco della disciplina ch'egli coltiva. Per me, se la retorica che Gorgia professa è questo, io non lo so, giacché dalla discussione precedente non è risultato chiaro che cosa egli pensa che sia. Quella che io chiamo retorica è parte di una cosa che non è punto tra le cose belle.

Gor. E di che cosa, Socrate? Dillo, senz'alcun ritegno per me.

XVIII. *So.* Secondo me, dunque, Gorgia, la retorica è un'occupazione che con l'arte non ha nulla di comune, ma è esercizio d'uno spirito sagace, ardito, e per natura abile a mettersi in rapporto con la gente. Io la chiamo, in sostanza, adulazione [13]. E rientra in un genere d'occupazioni che consta di parecchie parti, di cui una è la culinaria, che si considera un'arte, ma, secondo il mio modo di vedere, non è che una pratica, un esercizio. Ed una specie dell'adulazione è per me anche

la retorica, come la toeletta e la sofistica. Sono insomma quattro parti, con quattro oggetti distinti. Ed ora, se Polo vuole interrogarmi, interroghi pure. Egli non sa ancora qual parte dell'adulazione rappresenti per me la retorica; e poiché non s'è avvisto che la mia risposta non è compiuta, mi chiede senz'altro se io non la stimi una cosa bella. Io invece non gli risponderò s'io la tenga per bella o brutta, prima d'avergli risposto che cosa è; ché non sarebbe giusto, Polo. Se però vuoi saperlo, chiedimi qual parte dell'adulazione è, secondo me, la retorica.

Po. Ebbene, te lo domando. E tu rispondimi: che parte è?

So. E capirai la mia risposta? La retorica è, a parer mio, il simulacro d'una parte della politica.

Po. E così, la stimi tu bella, o brutta?

So. Secondo me, è brutta, giacché io chiamo brutte le cose cattive, visto che devo risponderti come se tu già conoscessi il mio pensiero.

Gor. Per Zeus, Socrate, ma non capisco neppur io ciò che vuoi dire.

So. Ed è naturale, Gorgia, giacché non ancora ho parlato chiaro. Però il nostro Polo è giovane e focoso [14].

Gor. Ma lascia da parte lui, e spiega a me in che senso tu dica che la retorica è simulacro d'una parte della politica.

So. M'ingegnerò di chiarire ciò che a me pare sia la retorica. E se mai non è questo, il nostro Polo mi confuterà. C'è qualche cosa che chiami corpo, e qualche altra che chiami anima?

Gor. E come no?

So. E pensi tu che ci sia uno stato di sanità così dell'uno come dell'altra?

Gor. Sicuro.

So. E ancora, che questa condizione possa essere apparente, ma non reale? Per esempio, molti hanno un corpo in apparenza sanissimo, e nessuno s'avvedrebbe che non è così, salvo che non fosse un medico o un maestro di ginnastica.

Gor. È vero.

So. Ora io dico che nel corpo come nell'anima c'è tal cosa che fa parer l'uno e l'altra in buone condizioni, senza che per questo sieno realmente tali.

Gor. Così è.

XIX. *So.* Orbene, vedrò, se mi riesce, di spiegarti meglio il mio pensiero. Poiché corpo ed anima sono due cose distinte, due sono le arti che le riguardano. Quella che si riferisce all'anima, io la chiamo politica; quella invece che al corpo, non so designartela così con un nome solo; ma benché la cura del corpo sia unica, pure io vi distinguo due parti, di cui l'una la chiamo ginnastica, l'altra, medicina. Nel campo della politica poi, io alla ginnastica contrappongo la legislazione e alla medicina l'amministrazione della giustizia. E queste coppie, la medicina e la ginnastica da un lato, la legislazione e l'amministrazione della giustizia dall'altro, dacché si riferiscono al medesimo oggetto, hanno, ciascuna, molti punti di contatto fra loro, ma differiscono pure in parecchi altri. E poiché sono quattro arti, e si propongono come scopo costante le une il meglio possibile del corpo, le altre, dell'anima; l'adulazione, che se n'è avvista — non per scienza, ma per una specie d'intuito — si suddivise essa stessa in quattro rami, e insinuandosi sotto ciascuna di quelle quattro arti, dà ad intendere d'esser quella sotto cui s'è insinuata; e, mentre non si cura punto del bene, con l'attrattiva del dilettevole adesca la stoltezza e l'inganna, sicché acquista la parvenza di una cosa di grandissimo pregio. Così, dunque, la culinaria s'insinuò al disotto della medicina, e si dà l'aria di conoscere le vivande migliori per il corpo; talché, ove avessero a discutere, in presenza di ragazzi o d'uomini altrettanto irragionevoli quanto i ragazzi, medico e cuoco, chi dei cibi conosca meglio le qualità buone e le cattive, se il medico o il cuoco; il medico certamente morrebbe di fame. Questa, dunque, io la chiamo adulazione; e dico che è una brutta cosa. Po-

lo — e lo dico proprio a te — perché ha di mira il diletto a scapito del bene. E affermo che non è arte, ma pratica; giacché a colui a cui offre le cose che offre non può render ragione della loro natura, e quindi nemmeno addurre la causa per cui offre ciascuna di esse. Ora, io non chiamo arte una cosa irrazionale; e se hai da farmi qualche obiezione, son pronto a rendertene ragione.

XX. L'adulazione, dunque, in fatto di cibi, s'è annidata, come dicevo, al disotto della medicina. Nello stesso modo al disotto della ginnastica la toeletta, pratica viziosa, frodolenta, ignobile, indegna d'un uomo libero, che per via di trucchi, di colori, di lisciature e d'abbigliamenti inganna così, che la gente, rivestendosi d'una bellezza che non le appartiene, trascura quella che le è propria, e che è procurata dalla ginnastica. E per non tirarla in lungo, ti dirò, come i geometri — ed ora forse puoi intendermi — che, come la toeletta sta alla ginnastica, così la sofistica alla legislazione, e come la culinaria alla medicina, così la retorica all'amministrazione della giustizia. Tali, dico, sono le loro differenze naturali; ma poiché si trovano accanto, si confondono insieme e s'applicano ai medesimi oggetti sofisti ed oratori, senza sapere quale sia il loro compito particolare, né essi medesimi rispetto a sé, né gli altri rispetto ad essi. E in effetti, se l'anima non comandasse al corpo, ma questo a se stesso, né scorgesse e distinguesse la differenza tra la culinaria e la medicina, ma dovesse giudicarne il corpo da sé, stimandole dai piaceri che gli procurano, si verificherebbe su larga scala, mio caro Polo, ciò che dice Anassagora — e di questo tu te ne intendi — che tutte le cose si confonderebbero insieme [15], senza che si potesse discernere quel che spetta alla medicina, all'igiene ed alla cucina. Tu devi così aver inteso quel ch'io penso della retorica: essa è per l'anima ciò che la cucina è per il corpo. Forse ho fatto qualcosa che non dovevo, sciorinandoti un lungo discorso dopo d'averlo vietato a te; ma tuttavia merito perdono, perché, quando ho parlato con brevità, tu non mi hai capito; non sapevi neanche profittare della mia risposta, ed avevi bisogno di spiegazioni. Se mai dunque anch'io, quando tu mi risponderai, mi troverò nella stessa difficoltà, parla tu pure a lungo; ma s'io saprò valermi delle tue risposte, lascia ch'io me ne valga, com'è giusto. E ora, se puoi tu valerti di questa mia, fanne pure l'uso che credi.

XXI. *Po.* A buon conto, che cosa affermi? che la retorica ti pare adulazione?

So. Ho detto che ne è soltanto una parte. Come va, Polo? Sei così giovane e così smemorato? E che sarà di te col passare degli anni?

Po. E ti par dunque che nelle città i buoni oratori sieno considerati con disprezzo come degli adulatori?

So. È una domanda che mi rivolgi, o il principio d'un discorso?

Po. È soltando una domanda.

So. Ebbene, a me pare che non sieno nemmen presi in considerazione.

Po. Oh, come? non presi nemmeno in considerazione? E non dispongono forse d'un grandissimo potere nelle città?

So. Nemmeno, se tu ammetti che il potere sia un bene per chi lo possiede.

Po. Ma sì che lo ammetto.

So. E allora, secondo me, tra' cittadini gli oratori son quelli che han meno potere di tutti.

Po. Oh, come? e non possono al pari de' tiranni, mettere a morte chi vogliono, e privare delle sostanze e mandare in bando dalle città chi loro talenta?

So. Giuralcane, Polo, ad ogni tua parola io rimango incerto, se parli per tuo conto ed esprimi un'opinione tua, o mi rivolgi una domanda.

Po. È proprio una domanda questa.

So. Sta bene, caro mio; ma allora è una doppia domanda la tua?

Po. Come doppia?

So. E non dicevi forse così: Oh,

che? gli oratori, al pari de' tiranni, non possono mettere a morte chi vogliono, e privare delle sostanze e mandare in bando dalle città chi loro talenta?

Po. Sicuro.

XXII. *So.* E io ti dico che queste sono due domande, e risponderò all'una e all'altra. Io difatti, caro Polo, sostengo che gli oratori e i tiranni hanno pochissimo potere nelle città, come appunto or ora dicevo; giacché non fanno, per così dire, nulla di ciò che vogliono, pur facendo quello che ad essi pare il meglio.

Po. E questo non è disporre d'un grande potere?

So. No, come almeno afferma Polo.

Po. Come? Son io che affermo questo? Ma se affermo proprio l'opposto!

So. Oh! no, per... Sei proprio tu che lo affermi, poiché hai detto che un gran potere è un bene per chi lo possiede.

Po. E lo ripeto ancora.

So. Sicché tu pensi che sia un bene, se uno fa quello che gli pare il meglio, quand'anche non abbia giudizio; e dici che questo è disporre d'un gran potere?

Po. Questo no.

So. E allora tu, per poter dire d'avermi confutato, mi proverai che gli oratori hanno giudizio, e che la retorica è un'arte, e non già una forma d'adulazione? Ma se non riuscirai a dimostrar falsa la mia affermazione, vorrà dire che gli oratori e i tiranni, i quali nelle città fanno quel che loro pare, non posseggono in ciò nessun bene, se il potere è, come tu asserisci, un bene, mentre il fare senza giudizio quel che pare — e ne convieni tu pure — è un male; non è così?

Po. Certo.

So. Come dunque gli oratori o i tiranni potrebbero possedere un gran potere nelle città, ove Socrate non sia da Polo costretto a convenire che essi fanno in realtà ciò che vogliono?

Po. Costui...

So. Io nego che essi facciano ciò che vogliono. Dimostrami il contrario.

Po. E non hai ammesso or ora che essi fanno ciò che loro pare il meglio?

So. E lo ammetto anche ora.

Po. E non fanno così ciò che vogliono?

So. Lo nego.

Po. Pur facendo ciò che loro pare?

So. Precisamente.

Po. Socrate, tu dici delle cose compassionevoli e strabilianti.

So. Non esser così amaro, mio caro, per dirlo alla tua maniera [16]. Ma se puoi farlo per via di domande, dimostrami che sono in errore; se no, rispondimi tu.

Po. Ma sicuro; preferisco di risponderti anche per vedere dove vai a parare.

XXIII. *So.* Pensi tu che la gente voglia quello che volta per volta fa, o quello in vista di cui fa ciò che fa? Per esempio, quelli che bevono una pozione, prescritta dal medico, pare a te che vogliano ciò che fanno: bere, cioè, il farmaco e soffrire; o quello per cui bevono la pozione, cioè il risanare?

Po. Evidentemente vogliono il risanare.

So. Sicché anche i naviganti e coloro che trafficano in un qualsiasi traffico non vogliono quello che fanno in quel dato momento — giacché chi mai vorrebbe navigare ed esporsi ai pericoli e aver de' fastidi? — ma vogliono, credo, quello per cui navigano, cioè arricchire. Navigano, insomma, per procurarsi la ricchezza.

Po. Senza dubbio.

So. E non è così anche in ogni caso? Se uno fa qualche cosa con un certo scopo, non vuole quello che fa, ma quello per cui lo fa?

Po. Sì.

So. Orbene, esiste forse qualcosa che non sia o buona, o cattiva, o intermedia tra' due estremi, né buona né cattiva?

Po. Non potrebbe essere diversamente, Socrate.

So. E chiami tu buone la saviezza, la sanità, la ricchezza e simili; e cattive, le cose contrarie?

Po. Io sì.

So. E dici poi che non sieno né

buone né cattive quelle che talvolta partecipano del bene, talvolta del male, e talvolta né dell'uno né dell'altro, come sedere, camminare, correre, navigare; o come pietre, legni e altre cose dello stesso genere? Non sono queste? o sono altre quelle di cui tu dici che non sono né buone né cattive?

Po. No, ma proprio queste.

So. E quando la gente fa di queste cose intermedie, le fa con lo scopo di conseguire le buone, o fa le buone con lo scopo di conseguire queste altre?

Po. Non c'è dubbio: fa quelle con lo scopo di conseguire le buone.

So. Col proposito dunque di conseguire il bene, noi camminiamo, quando camminiamo, perché pensiamo che ciò sia meglio: e al contrario stiamo fermi, quando stiamo fermi, sempre in vista di questo: del bene; o no?

Po. Sì.

So. E così pure uccidiamo, se uccidiamo, e mandiamo in esilio e priviamo delle sostanze, nella persuasione che per noi sia meglio far questo che non farlo?

Po. Senza dubbio.

So. In vista dunque del bene la gente fa tutte codeste cose, quando le fa.

Po. Sicuro.

XXIV. *So.* Siamo dunque d'accordo che le cose che facciamo per conseguirne delle altre, noi non le vogliamo per se stesse, ma per conseguire quello in vista di cui le facciamo?

Po. Certamente.

So. E però noi non vogliamo, così senz'altro, o uccidere o bandire o privare dei beni; ma quando queste azioni sieno utili, vogliamo farle; non vogliamo, quando sieno dannose. Giacché, come affermi tu, noi vogliamo il bene; ma ciò che non è né bene né male, non lo vogliamo, e tanto meno ciò che è addirittura male. Non è così? Ti pare, Polo, che io dica la verità, o no?... Perché non rispondi?

Po. Così è.

So. Dunque, se siamo d'accordo su questo punto, ove qualcuno, sia tiranno o sia oratore, metta a morte o bandisca o privi delle sostanze, nella convinzione di fare il meglio per sé, quantunque questo sia per lui il partito peggiore; costui, senza dubbio, fa ciò che gli pare.. Non trovi?

Po. Sì.

So. Ma fa poi ciò che vuole, se è vero che quel che fa si trova d'essere un male?... Perché non rispondi?

Po. Ma... certo, non mi sembra ch'egli faccia quello che vuole.

So. Si può dunque dire che costui disponga realmente d'un gran potere in codesta tua città, se è vero, come tu hai ammesso, che il disporre d'un gran potere sia un bene?

Po. Non si può.

So. E perciò io avevo ben ragione d'affermare che uno, pur facendo in città ciò che gli pare, non possiede un gran potere, e non fa nemmeno ciò che vuole.

Po. Quasi che tu poi, Socrate, non preferissi di avere la libertà di fare nella città ciò che ti pare al non averla; ovvero, nel vedere uno che può uccidere chi gli pare, o privarlo de' beni, o gittarlo in prigione, non lo invidiassi!

So. Ma tu supponi che questo tale agisca giustamente, o ingiustamente?

Po. Comunque agisca, non è sempre cosa da invidiare?

So. Per amor di Dio, Polo!

Po. O perché?

So. Perché non bisogna invidiare né gl'immeritevoli d'invidia né gl'infelici, ma piuttosto compiangerli.

Po. E che? Pensi tu che tale sia la condizione di coloro a cui accenno?

So. E come no?

Po. Tu dunque consideri infelice e degno di compianto chiunque uccida chi gli pare, e lo uccida giustamente?

So. Niente affatto; ma nemmeno da invidiare.

Po. Ma non dicevi dianzi che è un infelice?

So. Chi uccide ingiustamente, amico, l'ho detto infelice, e per di più da compiangere; ma chi uccide giustamente non è da invidiare.

Po. Chi è ucciso ingiustamente, oh!

questi, sì, che è degno di compassione ed infelice.

So. Meno però, Polo, di chi uccide, e meno di chi è giustamente ucciso.

Po. O perché, Socrate?

So. Per questo: che il maggiore di tutti i mali è il commettere l'ingiustizia.

Po. Come? il maggiore de' mali codesto? E non è maggior male subirla, l'ingiustizia?

So. Niente affatto.

Po. Sicché tu preferiresti di subire l'ingiustizia piuttosto che commetterla?

So. Io, per me, non vorrei né l'una cosa né l'altra; ma se dovessi per forza o commetterla o subirla, preferirei piuttosto subirla che commetterla.

Po. E quindi non vorresti essere un tiranno?

So. No, se esser tiranno significa per te quello che significa per me.

Po. Ma per me significa quello che dicevo or ora: poter fare in città ciò che gli piace: uccidere, bandire, fare, insomma, tutto quello che gli salti in mente.

XXV. *So.* Caro mio, lasciami parlare, e se dico male, riprendimi. Supponiamo che io, nell'ora in cui la piazza è più affollata, con un pugnale sotto l'ascella, ti dicessi: Polo, io mi son testé procurato un potere meraviglioso, pari a quello d'un tiranno; giacché, se mi salta in mente che qualcuno di questi che tu vedi, debba sull'istante morire, costui, chiunque sia, morrà; e se che abbia rotta la testa, l'avrà rotta sull'istante, o abbia l'abito lacerato, lo avrà lacerato senz'altro; così grande è il potere di cui dispongo in questa città — e a te, sorpreso e incredulo, io mostrassi il pugnale, probabilmente tu nel vederlo diresti: Socrate, ma così tutti possono avere un gran potere; poiché a codesto modo si potrebbe appiccar fuoco a qualunque casa ti piaccia, e all'arsenale d'Atene e alle triremi e a tutte le navi dello Stato o dei privati... Ma dunque disporre d'un gran potere, non è questo: non è il fare ciò che pare e piace... [17]. O a te sembra di sì?

Po. Così no, di certo.

So. E sai dirmi perché condanni codesto potere?

Po. Io sì.

So. E perché? Dimmelo.

Po. Perché chi agisce così, incorre necessariamente in una pena.

So. E l'esser punito non è un male? [18].

Po. Senza dubbio.

So. Dunque, mirabile uomo, ti risulta di nuovo che se, facendo ciò che piace, si riesce a far cosa utile, questo è bene, e questo è, pare, disporre d'un gran potere. Se no, è poter poco e male. E riflettiamo anche a questo: non riconosciamo forse che talvolta, certo, sia meglio fare queste cose a cui or ora s'accennava: uccidere, bandire, privare delle sostanze, e talvolta invece no?

Po. Non c'è dubbio.

So. E su questo punto, se non erro, tutti e due siamo d'accordo.

Po. Sì.

So. E quando, a parer tuo, è meglio farle? Cerca di definirlo con precisione.

Po. Rispondi tu stesso, Socrate.

So. Ebbene, Polo, giacché preferisci di sentirlo da me, ti dirò che, quando si fa giustamente, è meglio; quando ingiustamente, peggio.

XXVI. *Po.* Che ardua impresa, Socrate, è convincerti d'errore! Ma non potrebbe convincerti d'errore perfino un ragazzo?

So. Ed io sarò gratissimo a questo ragazzo non meno che a te, se mi proverai che sono in errore, e mi libererai da questa sciocca illusione. Sù, non rifiutarti di rendere questo gran servigio ad un amico, e dimostrami che ho torto.

Po. Ma, Socrate, per dimostrartelo non c'è bisogno di ricorrere ad esempi remoti. Quel che è avvenuto non più tardi, <come si suol dire>, di ieri e di ier l'altro, basta a convincerti d'errore e provarti che molti, pur commettendo delle iniquità, sono ciò nonostante felici.

So. E quali sono codesti esempi?

Po. E non vedi tu quest'Archelao,

figlio di Perdicca[19], sul trono di Macedonia?

So. Se non lo vedo, ne sento parlare.

Po. E ti pare felice, o infelice?

So. Non lo so, Polo; non ho mai avuto occasione di trovarmi con lui.

Po. Perché? Solo in questo caso potresti sapere, se è felice; altrimenti di qui non puoi?

So. No, per Zeus.

Po. E così, evidentemente, Socrate, tu dirai di non sapere nemmeno se il gran re è felice.

So. E dirò la verità, perché non so nulla né della sua educazione, né del suo sentimento di giustizia.

Po. O come? tutta la felicità dunque non consiste che in questo?

So. Almeno a parer mio, Polo. Per me insomma, soltanto chi è onesto e virtuoso, uomo o donna che sia, è felice; chi è ingiusto e malvagio, è un infelice.

Po. E perciò, quest'Archelao, secondo te, è un infelice?

So. Certo, amico mio, se è vero che egli è ingiusto.

Po. Ingiusto! E come dubitarne? Non aveva alcun diritto al trono che occupa perché, nato da una serva di Alceta, fratello di Perdicca, stando al giusto non era che un servo di Alceta: sicché, se avesse voluto attenersi alla giustizia, avrebbe dovuto servire Alceta, e in questo modo, secondo il tuo ragionamento, sarebbe stato felice. Ed ora eccolo divenuto il più infelice degli uomini, dacché ha commesso i più nefandi delitti. Difatti egli cominciò dall'invitare questo suo padrone e zio, col pretesto di rendergli il trono, di cui Perdicca lo aveva spogliato; e mentre lo aveva ospite in casa, ubbriacò lui e il figliuolo di lui Alessandro, suo cugino e quasi coetaneo; e quindi, gettatili in un carro e fattili menar via di notte, li fece entrambi trucidare e sparire. Colpevole di questi misfatti, non s'accorse d'esser divenuto l'uomo più infelice, e non ne provò rimorso; ma poco dipoi, egli che aveva un fratello, figlio legittimo di Perdicca, fanciullo di circa sette anni, a cui per giustizia sarebbe spettato il regno; non volle divenir felice, secondo le norme della giustizia, educando questo fratello e rendendogli il trono; ma lo gettò in un pozzo e lo fece affogare; e alla madre di lui, Cleopatra, diè ad intendere che per inseguire un'oca il ragazzo v'era caduto dentro e vi aveva trovato la morte. E così, essendosi macchiato dei più neri misfatti, come nessun altro de' Macedoni, egli è ora il più infelice de' suoi compaesani, non il più fortunato; e forse c'è qualcuno degli Ateniesi, a cominciare da te, che preferirebbe d'essere un altro qualunque tra' Macedoni piuttosto che Archelao.

XXVII. *So.* Fin dal principio del nostro colloquio, Polo, io t'ho lodato per la tua eccellente preparazione retorica; ma ho capito che non t'eri mai occupato dell'arte di discutere. Ed ora che altro dimostra codesta tirata con cui perfino un ragazzo avrebbe potuto convincermi di errore, e da cui tu credi che io possa essere stato convinto d'errore, perché ho affermato che chi opera ingiustamente non è felice? E come, eccellente amico? Io, bada, non ti mando buona nessuna delle tue asserzioni.

Po. Gli è che non vuoi, perché del resto tu pensi come me.

So. Mio ottimo Polo, tu prendi a confutarmi con quegli espedienti retorici con cui gli avvocati in tribunale s'illudono di confutare l'avversario. Lì difatti gli uni credono di confutare gli altri, quando a conferma dei propri detti adducono molti e ragguardevoli testimoni, mentre il contradittore non ne presenta che un solo o nessuno. Ora, questa forma di confutazione rispetto alla verità non ha alcun valore, giacché talvolta accade che si finisca per esser vittima delle deposizioni false di molte persone ritenute degne di fede. Nel caso presente alle tue affermazioni farebbero eco, sto per dire, tutti quanti, Ateniesi e forestieri, se volessi citarli come testimoni contro di me per dimostrare che m'inganno. E se vuoi, testimonieranno a favor tuo Nicia di Nicerato[20], e con lui i suoi fratelli, i

cui tripodi, disposti in bell'ordine, si possono ammirare nel recinto sacro a Dioniso; ed anche, se vuoi, Aristocrate di Skellio, al quale si deve quel bel voto nel tempio di Delfi, e perfino, se vuoi, tutta la casa di Pericle, o qualsiasi altra famiglia di qui ti piaccia scegliere. Ma io, anche a costo di rimaner solo, non ti do il mio assenso, perché tu non mi ci costringi. Tu, opponendomi un gran numero di testimoni falsi, tenti di scacciarmi dal mio bene e dalla verità. Io invece, ove non riesca a costringer te, unico e solo, a testimoniare in favore della mia tesi, non riterrò d'aver detto nulla di buono e di conclusivo sul punto di cui discutiamo; e neanche tu, credo, dovrai pensare altrimenti, s'io, unico e solo, a prescindere da tutti gli altri, non faccia testimonianza a favor tuo. C'è in effetti — ed è codesta tua — una forma di confutazione, che pare tale a te e a molti altri; e ce n'è poi una diversa, ch'io, dal canto mio, stimo la vera. Contrapponiamole dunque l'una all'altra, e vediamo se in qualche punto differiscano tra loro. Giacché le cose, di cui discutiamo, non sono davvero di poco valore; sono anzi tra quelle la cui conoscenza è ciò che v'ha di più bello, e l'ignoranza ciò che v'ha di più brutto, perché in fondo si riduce a sapere o ignorare chi è felice, e chi no. E, innanzi tutto, per tornare all'argomento del nostro discorso, tu credi possibile che sia felice chi opera ingiustamente e sia ingiusto, se davvero credi che Archelao, pure essendo ingiusto, è nondimeno felice. Non è così che ci bisogna intendere il tuo pensiero?

Po. Precisamente.

XXVIII. *So.* Ed io, al contrario, sostengo che ciò è impossibile. Ecco il primo punto, su cui dissentiamo. Ciò posto, dimmi: chi opera ingiustamente sarà egli felice anche quando non sfugga alla giustizia e sia punito?

Po. Niente affatto; sarebbe allora infelicissimo.

So. Ma quando invece chi opera ingiustamente sfugga alla giustizia, sarà secondo te felice?

Po. Appunto.

So. A parer mio invece, Polo, chi opera ingiustamente ed è ingiusto, è ad ogni modo infelice, più infelice però, quando non paghi il fio delle sue colpe e non incorra nel castigo; meno infelice, se ne paghi il fio e incorra nel castigo per opera degli dei e degli uomini.

Po. Che assurdità, Socrate, queste che ti accingi a sostenere!

So. E io tenterò di fare in modo che anche tu le riconosca per vere, amico mio; giacché io ti considero amico. Per ora i punti su cui dissentiamo sono questi; e riflettici tu pure. Io ho affermato nel mio discorso precedente, che è peggior male il commettere ingiustizia, che il subirla.

Po. Appunto.

So. E tu invece che è il subirla.

Po. Sì.

So. Io sostenevo che gl'ingiusti sono infelici, e quest'affermazione tu l'hai confutata.

Po. Sì, per Zeus.

So. Cioè lo credi, Polo.

Po. E ho ben ragione di crederlo.

So. Lo vedremo. Tu poi a tua volta dicevi che sono felici gl'ingiusti, quando sfuggano al castigo.

Po. Precisamente.

So. Io dico, al contrario, che questi appunto sono i più infelici tra tutti, e che meno di loro sono infelici quelli che scontano la pena. Vuoi confutare anche questo?

Po. Oh! questo poi, Socrate, è anche più difficile a confutare!

So. Non più difficile, Polo, ma impossibile addirittura. La verità non si confuta.

Po. Ma che dici? Un uomo, per esempio, che ingiustamente e insidiosamente tenti di farsi tiranno, e, scoperto, sia arrestato, messo alla tortura, fatto a brani, abbacinato, e dopo di essere stato tormentato egli medesimo con ogni sorta di tormenti, e aver visto figli e moglie tormentati del pari, venga infine crocefisso o bruciato in un sacco di pece, costui sarà più felice che se, sfuggito al castigo, divenga

tiranno, e, impadronitosi del potere, viva facendo ciò che vuole, invidiato e ritenuto felice da tutti, concittadini e forestieri? E questo è, secondo te, una verità inconfutabile?

XXIX. *So.* Codesta sfuriata, mio bravo Polo, è uno spauracchio, non una confutazione. Poc'anzi invece mi adducevi dei testimoni. Tuttavia rammentami un po'; hai detto: se ingiustamente e insidiosamente tenti di farsi tiranno?

Po. Preciso.

So. Ebbene in tal caso, nessuno de' due sarà più felice, né chi sia ingiustamente riuscito a farsi tiranno né chi venga per questo punito. Sono due sciagurati, di cui nessuno può essere più felice dell'altro. Però più sciagurato è chi, sfuggito alla pena, sarà riuscito ad impadronirsi del potere... Che c'è Polo? Tu ridi?... È forse una nuova forma di confutazione codesta? mettersi a ridere, quando l'avversario parla, e non dimostrargli che ha torto?

Po. E non credi, Socrate, d'esserti già confutato da te, quando sostieni cose che nessuno oserebbe dire? Domandane a qualcuno di costoro.

So. Polo mio, io non sono un uomo politico; e l'anno scorso, eletto a sorte consigliere, quando alla mia tribù toccò la presidenza, e a me di mettere a' voti le proposte; feci ridere alle mie spalle, e non sapevo come cavarmela [21]. Non volermi perciò costringere ora a far votare questi che ci ascoltano; ma se, come dianzi dicevo, non hai qualche argomento migliore per redarguirmi, cedimi il turno, e sperimenta come, secondo me, bisogna che sia fatta la confutazione. Giacché io de' miei detti non so addurre che un solo testimone: il mio contradittore; i molti, li mando con Dio. Io non so raccogliere che il voto di un solo; coi molti non so neanche discutere. Guarda, dunque, se a tua volta sei disposto a permettermi di confutarti, rispondendo alle mie domande; giacché, per me, vedi, sono convinto che io e tu e tutti gli altri uomini stimiamo che il commettere ingiustizia sia peggior male che subirla, e il non pagarne il fio, peggiore che scontarne la pena.

Po. Ed io al contrario sostengo che così non pensiamo né io né alcun altro uomo. Poiché tu, s'intende, l'ingiustizia preferiresti piuttosto subirla che commetterla?

So. Non io solo, ma anche tu e tutti gli altri.

Po. Eh! non ci mancherebbe che questo! Né io, né tu, né alcuno al mondo.

So. E così, sei disposto a rispondermi?

Po. Ma certamente. Sono proprio curioso di vedere come te la caverai.

So. Ebbene, perché tu lo veda, dimmi, come se cominciassi ad interrogarti ora, quale de' due, Polo, ti sembra maggior male: commettere o subire l'ingiustizia?

Po. Quanto a me, subirla..

So. E che cosa poi è più brutto: commetterla o subirla? Rispondi.

Po. Commetterla.

XXX. *So.* Dunque è anche peggiore, se è davvero più brutto.

Po. Nemmen per sogno.

So. Capisco; secondo te, come pare, non sono la stessa cosa belló e buono, cattivo e brutto.

Po. S'intende.

So. E dimmi: tutte le cose belle, come corpi, colori, figure, voci, abitudini di vita, tu, quando ti capita, le chiami belle, senza aver nulla di mira? Per esempio, a cominciare dai be' corpi, non li dici tu belli o per la loro utilità, in riguardo a quello per cui ciascun d'essi è utile, ovvero per un certo piacere <che destano>, quando nel guardarli procurano diletto a chi li guarda? Hai forse, all'infuori di queste, altre ragioni per dire che un corpo è bello?

Po. No.

So. Così dunque anche tutte le altre cose: figure e colori, o per un certo piacere o per l'utile o per l'uno e per l'altro motivo insieme tu le chiami belle?

Po. Certo.

So. E non s'ha da dire altrettanto

e delle voci e di tutto ciò che concerne la musica?

Po. Sì.

So. E quanto alle leggi e alle consuetudini di vita, anche queste senza dubbio non sono belle per altro, se non perché o utili o piacevoli o per l'una e l'altra ragione insieme.

Po. Non per altro, mi pare.

So. Ed è così anche per la bellezza delle cognizioni?

Po. Sicuro. E trovo, Socrate, che definisci assai giustamente il bello, definendolo per il piacevole ed il buono.

So. Sicché il brutto si risolverà nel suo contrario: nel doloroso e nel cattivo?

Po. Necessariamente.

So. E però, quando di due cose belle l'una è più bella dell'altra, sarà più bella perché la supera per l'una o per l'altra di queste due ragioni, o per tutt'e due, vale a dire o pel piacere o per l'utile, o per entrambi.

Po. Certo.

So. E invece, quando di due cose brutte, l'una è più brutta dell'altra, sarà più brutta perché la supera o per il dolore o per il male. Non è così per forza?

Po. Appunto.

So. Suvvia, che cosa si diceva or ora del commettere e del subire ingiustizie? Non dicevi che il subirle era un male peggiore, e il commetterle, una cosa più brutta?

Po. Sì, lo dicevo.

So. Sicché, se davvero il commetterle è cosa più brutta del soffrirle, vuol dire che è più brutta o perché più dolorosa, ed è quindi l'eccesso del dolore che la rende più brutta, o perché più dannosa, o per l'una e per l'altra ragione insieme? Non è necessario anche questo?

Po. Come no?

XXXI. *So.* Esaminiamo dapprima questo punto: il commettere ingiustizia supera il subirla per il dolore, e chi la commette soffre più di chi la subisce?

Po. Oh! questo no, Socrate, senza dubbio.

So. Sicché per il dolore almeno non supera.

Po. No, davvero.

So. E se per il dolore no, tanto meno supererà per l'uno e per l'altro motivo ad un tempo.

Po. Si capisce.

So. Non resta dunque se non che sia superiore per l'altro.

Po. Sì.

So. Cioè per il male.

Po. Naturalmente.

So. Cosicché, essendo superiore per il male, il commettere ingiustizia sarà cosa peggiore del subirla.

Po. È chiaro.

So. Ma dunque dalla maggioranza della gente e da te stesso poc'anzi non si riconosceva che il commettere ingiustizia è cosa più brutta del subirla?

Po. Sì.

So. Ed ora poi ci risulta che è anche peggiore.

Po. Parrebbe.

So. E tu dunque preferiresti ciò che è cosa peggiore e più brutta a ciò che lo è meno?... Non esitare a rispondermi, Polo, perché non te ne verrà alcun male. Su, affidati da bravo alla ragione, come ci s'affida al medico, e rispondi con un sì o con un no a quel che ti chiedo.

Po. Per me, Socrate, non lo preferirei.

So. E qualche altro?

Po. Non direi, stando a questa tua argomentazione.

So. E però avevo bene il diritto di dire che né io, né tu, né altri al mondo, può preferire di commettere ingiustizia, anziché subirla, perché è un male peggiore.

Po. Pare.

So. Tu vedi lunque, Polo, che l'una forma di confutazione, contrapposta all'altra, non le somiglia punto. Con te è d'accordo tutto il mondo, all'infuori di me; a me basta che tu solo mi dia ragione e mi faccia da testimone; io chiamo a votare te solo, e rinunzio volentieri agli altri. — Questo punto dunque teniamolo come provato; e passiamo ad esaminare quell'altro su

cui nemmeno s'era d'accordo: se, cioè, il pagar la pena dei falli commessi sia il più gran male, come pensavi tu, o se un male anche maggiore è, come pensavo io, il sottrarsi al castigo. Ed esaminiamolo così: pagar la pena dell'ingiustizia commessa ed esser punito giustamente è per te la stessa cosa?

Po. Sì.

So. E puoi negare che tutto ciò che è giusto, in quanto giusto, è bello? Riflettici prima di rispondermi.

Po. Ma a me pare, Socrate, che sia così.

XXXII. *So.* E bada anche a questo: se uno fa qualche azione, non è necessario che ci sia anche qualcosa che la patisca?

Po. Mi pare.

So. E patisca ciò che fa l'agente, e così appunto qual è l'atto dell'agente? Insomma voglio dir questo: se c'è chi batte, ci sarà certo un battuto?

Po. Per forza.

So. E se chi batte sodo o rapidamente, anche il battuto sarà battuto allo stesso modo?

Po. Sì.

So. Per il battuto dunque il patire sarà tale qual è l'atto di chi batte?

Po. Precisamente.

So. E così se c'è chi brucia, è necessario che ci sia qualcosa di bruciato.

Po. E come no?

So. E se brucia forte e dolorosamente, il bruciato sarà bruciato come chi brucia bruci?

Po. Proprio.

So. E se c'è chi taglia, si verificherà lo stesso: ci sarà, cioè, una cosa tagliata.

Po. Sì.

So. E se il taglio sarà largo, profondo o doloroso, il taglio, <prodotto nell'oggetto>, sarà tale appunto, quale il taglio che vi fa chi lo fa.

Po. È ovvio.

So. In conclusione, vedi ora se ammetti ciò che dianzi dicevo: che, cioè, in generale, qual è l'azione dell'agente, tale appunto è ciò che il paziente patisce.

Po. Ma lo ammetto.

So. Ammesso ciò, il pagar la pena delle proprie colpe è patire, o fare?

Po. Patire; è evidente, Socrate.

So. E patire per opera d'un agente?

Po. Come no? Per opera di chi punisce.

So. E chi punisce rettamente, punisce giustamente?

Po. Sì.

So. E fa cosa giusta, o no?

Po. Giusta.

So. Il punito dunque, pagando la pena, patisce una cosa giusta?

Po. Pare.

So. Ma s'è pur convenuto che ciò che è giusto è bello?

Po. Certo.

So. De' due, quindi, l'uno fa una cosa bella, e l'altro, il punito, la patisce.

Po. Sì.

XXXIII. *So.* Se, dunque, è davvero cosa bella, sarà anche buona; giacché essa o è piacevole o è vantaggiosa?

Po. Per forza.

So. E per conseguenza sarà un bene quello che chi paga la pena patisce?

Po. Parrebbe.

So. E ne trarrà perciò un utile?

Po. Sì.

So. E non forse l'utile ch'io suppongo: che, cioè, la sua anima diventi migliore, posto ch'egli sia giustamente punito?

Po. È da crederlo.

So. E quindi chi paga la pena si libera dal male dell'anima?

Po. Sì.

So. Si libera, in altri termini, dal maggiore dei mali? E bada infatti: riguardo alle sostanze sai tu vedere per l'uomo qualche altro male ad eccezione della povertà?

Po. Nessun altro, ad eccezione di questo.

So. E riguardo al corpo non diresti che i mali sono debolezza, malattie, deformità e simili?

Po. Io sì.

So. E non credi che anche nell'anima possa allignare qualche male?

Po. O come no?

So. E codesto male non lo chiami

forse ingiustizia, ignoranza, viltà e simili?

Po. Sicuro.

So. Cosicché di queste tre cose: sostanze, corpo ed anima, hai indicato tre mali: povertà, malattie, ingiustizia?

Po. Sì.

So. Orbene, di codesti mali qual è il più brutto? Non forse l'ingiustizia, e, insomma, la malvagità dell'anima?

Po. Senza confronto.

So. E se il più brutto, anche il peggiore?

Po. Ma come dici, Socrate?

So. Così: noi precedentemente eravamo d'accordo che ciò che v'ha di più brutto, è sempre tale perché ci procura o il maggior dolore, o il maggior danno, o l'uno e l'altro insieme.

Po. È verissimo.

So. Ora poi ci si trova d'accordo nel riconoscere che l'ingiustizia e, in generale, la malvagità dell'anima è ciò che v'ha di più brutto?

Po. D'accordo, è vero.

So. Essa è dunque il male più brutto o perché oltremodo doloroso e supera gli altri pel dolore, o perché il più dannoso, o per l'uno e l'altro motivo ad un tempo?

Po. Non c'è che dire.

So. Ma che forse più dell'esser povero e malato è doloroso l'essere ingiusto, dissoluto, vile, ignorante?

Po. Non lo direi, Socrate, dopo codeste premesse.

So. E allora soltanto perché supera gli altri pel danno enorme e pel male incredibile che arreca, il male dell'anima è il più brutto di tutti, poiché tale non è per il dolore che procura, stando almeno alle tue parole.

Po. Così pare.

So. Ma ciò che, se mai, supera ogni altra cosa per il massimo danno che arreca, non può non essere il massimo dei mali.

Po. È vero.

So. Sicché l'ingiustizia, la scostumatezza, e, in una parola, la malvagità dell'anima è il maggior male che ci sia?

Po. Pare.

XXXIV. *So.* Ora, qual è l'arte che ci libera dalla povertà? Non forse l'economia?

Po. Sì.

So. E dalle malattie? Non è la medicina?

Po. Sicuro.

So. E dalla malvagità e dall'ingiustizia?... Se non ti sovviene la risposta per questa via, prova per quest'altra: dove e a chi conduciamo noi gli ammalati?

Po. Da' medici, Socrate.

So. E dove gl'ingiusti e i trasgressori delle leggi?

Po. Vuoi dire: dai giudici?

So. Perché, è vero?, paghino la pena delle loro colpe?

Po. Appunto.

So. E quelli che puniscono rettamente, non puniscono forse con giustizia?

Po. È chiaro.

So. L'economia, dunque, ci aiuta a liberarci dalla povertà, la medicina dalle malattie, la giustizia dalla sregolatezza e dall'ingiustizia.

Po. Pare.

So. E di queste tre cose [di cui parli], qual è la più bella?

Po. Quali cose?

So. L'economia, la medicina, la giustizia.

Po. Di gran lunga la giustizia, Socrate.

So. Sicché, daccapo, se è la più bella, essa ci procurerà o il maggior piacere, o la maggiore utilità, o l'una cosa e l'altra insieme?

Po. Sì.

So. Ma che forse l'essere nelle mani d'un medico è piacevole, e ci godono quelli che gli si affidano?

Po. Tutt'altro, a parer mio.

So. Però è utile, non è vero?

Po. Sì.

So. Ma poiché l'ammalato si libera da un gran male, trova utile sopportare le sofferenze e guarire.

Po. E come no?

So. Ora chi, fisicamente parlando, è il più fortunato: chi si sottopone a una cura, o chi non è stato mai nemmeno malato?

Po. Evidentemente, costui.

So. E in effetti, la felicità non consiste, pare, nell'esser liberati da una malattia, ma nel non essersela procurata addirittura.

Po. Così è.

So. Però, tra due che sieno malati o di corpo o di anima, chi è più infelice: chi si mette nelle mani del medico e si libera dal male, o chi non si fa curare e continua a tenerselo?

Po. Chi non si fa curare, io credo.

So. Orbene, il pagar la pena non è, come si diceva, liberazione dal più brutto de' mali: la malvagità?

Po. È vero; si diceva.

So. La pena infatti obbliga a far senno e a divenire più giusti; ed è medicina della malvagità.

Po. Sì.

So. E però più felice di tutti è chi non è punto malato d'anima, poiché questo c'è parso il maggiore de' mali.

Po. Chiarissimo.

So. E in secondo luogo chi si libera da codesto male?

Po. Parrebbe.

So. Vale a dire chi è ammonito, corretto, castigato.

Po. Certo.

So. Peggio di tutti perciò vive chi è malato d'ingiustizia e non se ne libera.

Po. Così sembra.

So. E costui è proprio colui che, commettendo i maggiori delitti e vivendo nella maggiore ingiustizia, riesce a sottrarsi agli ammonimenti, alle correzioni e alla pena, come tu dici che abbia fatto Archelao, e possano fare gli altri, tiranni, oratori e uomini di governo?

Po. Così sembra.

XXXV. *So.* Costoro dunque, mio ottimo Polo, riescono suppergiù a conseguire quel risultato, che conseguirebbe chi, afflitto dalle più gravi malattie, riuscisse a non pagare a' medici la pena delle sue morbose affezioni, e a non lasciarsi curare, per paura, come un bambino, delle bruciature e dei tagli, di questi rimedi dolorosi. O non pare a te che sia così?

Po. A me sì.

So. Ignorando naturalmente il valore della sanità e d'una valida costituzione fisica. Orbene, dopo quanto s'è convenuto, Polo, anche quelli che cercano di sottrarsi alla punizione pare a me che facciano suppergiù come costoro; ne vedono, cioè, solo il lato doloroso, ma non hanno occhi per vederne il lato utile, e ignorano quanto, più dell'avere un corpo non sano, maggiore infelicità sia il coabitare con un'anima non sana, ma putrida, ingiusta ed empia. E perciò anche fanno di tutto per sfuggire alla pena e non liberarsi dal maggiore dei mali, procacciandosi ricchezze ed amici e cercando di rendersi quanto più abili si può nel persuadere mediante la parola. Ora, se son giuste queste premesse su cui ci siamo messi d'accordo, non vedi Polo, quali conseguenze ne derivino? O preferisci che le caviamo insieme?

Po. Volentieri, se non hai nulla in contrario.

So. Orbene, non ne deriva che il più grave de' mali è l'ingiustizia e l'operare ingiustamente?

Po. Pare.

So. Che la liberazione da questo male s'ottiene col pagarne la pena?

Po. È probabile.

So. Che il non pagarla importa permanenza del male?

Po. Sì.

So. Che l'operare ingiustamente è, per la sua gravità, il secondo dei mali, laddove l'operare ingiustamente senza pagarne la pena è il maggiore e il primo di tutti i mali?

Po. Parrebbe.

So. E non era, caro mio, proprio su questo punto che cadeva il nostro dissenso? Tu stimavi felice Archelao, perché, pur commettendo i maggiori delitti, non ne pagasse la pena; io, al contrario, pensavo che qualunque uomo, si chiami Archelao o altrimenti, il quale non paghi la pena delle ingiustizie commesse, non possa non essere il più infelice degli uomini, e che, in ogni caso, chi commette ingiustizie è più infelice di chi ne è vittima, e chi

non ne paga la pena, più di chi la espia. Non erano queste le mie affermazioni?

Po. Sì.

So. E non ci risultano forse provate?

Po. Pare.

XXXVI. *So.* E sta bene. Ora, se tutto ciò è vero, dov'è, Polo, la grande utilità della retorica? Giacché, dopo le nostre conclusioni, bisogna che ciascuno si guardi soprattutto dall'operare ingiustamente, pensando che da questo non può ritrarre che un male adeguato. Non è così?

Po. Senza dubbio.

So. E allorché o egli medesimo o qualcuno di quelli che gli sono cari commette alcunché d'ingiusto, bisogna ch'egli stesso vada spontaneamente là dove ne paghi al più presto la pena: vada, cioè, dal giudice, come dal medico, e s'affretti per fare in modo che il male dell'ingiustizia, divenuto cronico, non gli corrompa l'anima e la renda incurabile. O come diremo, Polo, se rimangono ferme le nostre conclusioni di prima? Non è solo così, e non altrimenti, che possiamo trovarci d'accordo con quelle premesse?

Po. Eh sì; cosa potremmo dire, Socrate?

So. Per la difesa dunque e della propria ingiustizia e di quella dei genitori, degli amici, dei figliuoli e della patria, ove questa sia colpevole; la retorica, Polo, non c'è punto utile, a meno che uno non credesse di doversene servire in senso opposto, per accusare in primo luogo se stesso, poi i suoi congiunti e i suoi amici, se qualcuno di questi si trovi d'aver commesso qualche colpa, e non già per nasconderla, ma per porre in luce l'atto ingiusto, affinché il colpevole ne sconti la pena e risani; e per obbligare se medesimo e gli altri a non mostrarsi vili, ma affidarsi ad occhi chiusi e da bravi alla giustizia, come al medico affinché tagli e bruci, perseguendo il bene ed il bello, senza tener conto del dolore; e quando uno abbia commesso colpe degne di battiture, farsi battere; quando di prigione, lasciarsi imprigionare; quando di multa, pagare; quando d'esilio, andarsene in esilio; quando di morte, subirla, facendosi egli per il primo accusatore di se stesso e de' suoi, e servendosi della retorica a questo fine, per modo che, divenendo manifeste le colpe, i colpevoli sieno liberati dal maggiore dei mali: l'ingiustizia. Dovremo dire così, o altrimenti, Polo?

Po. Codeste, Socrate, a me paiono assurdità; pure non nego che si accordano con ciò che s'è detto prima.

So. E allora è forza o dimostrare false le premesse, o sobbarcarsi alle conseguenze.

Po. Certo, è così.

So. D'altronde, mettendoci dal punto di vista opposto, se uno deve far male ad un altro, sia questo un nemico o uno qualunque, purché non sia egli stesso vittima dell'ingiustizia del nemico — ché di questo occorre guardarsi [22] — ove il nemico tratti ingiustamente un altro, bisogna adoperarsi per ogni via, coi fatti e con le parole, che non paghi pena, e non vada neanche dal giudice; e se ci va, ingegnarsi che sfugga alla pena e non la paghi, e quando abbia rubato molto, che non lo renda, ma se lo tenga e lo spenda per sé e per i suoi a fini iniqui ed empi; e quando abbia commesso azioni meritevoli di morte, che non muoia e, se fosse possibile, mai, ma, perverso com'è, sia immortale; e se no, che viva, così com'è, quanto più a lungo si possa. A questo sì, almeno secondo me, Polo, la retorica può essere utile; giacché per chi non si propone di commettere ingiustizia, non mi pare che la sua utilità sia grande, posto pure che qualche utilità l'abbia, cosa che per lo meno dai discorsi precedenti non ci risulta affatto.

XXXVII. *Call.* Ma dimmi un po', Cherefonte: queste cose Socrate le dice sul serio, o scherza?

Cher. A me, Callicle, pare ch'egli le dica con la maggiore serietà di questo mondo; ma non c'è di meglio che chiederne a lui stesso.

Call. Per gli dei, se lo desidero! Dimmi un po', Socrate: dobbiamo credere che parli ora sul serio, o scherzi? Giacché, se parli sul serio e fosse vero tutto

quello che dici, la nostra vita sarebbe addirittura capovolta; e noi non facciamo, pare, se non proprio il contrario di quanto dovremmo?

So. Callicle, se i sentimenti degli uomini, per quanto vari, non avessero un lato comune, ma ognuno sentisse in modo affatto particolare; non sarebbe facile comunicare ad altri il proprio sentimento. E parlo così, perché ho osservato che io e tu ci troviamo ora nell'identica condizione, innamorati, in due come siamo ciascuno di due oggetti, io d'Alcibiade di Clinia e della filosofia, tu del demo d'Atene e di Demo di Pirilampe [23]. Ora, io in ogni occasione m'accorgo che qualunque cosa dicano, e comunque, i tuoi amori; tu, che pure sei uomo eloquentissimo, non sai contradire, ma ti volti ad ogni vento. Nell'Assemblea, se, mentre tu parli, il demo d'Atene neghi che la cosa stia come a te pare, tu, mutando linguaggio, dici quel che piace a lui; e lo stesso ti suol capitare con quel bel ragazzo, figliuolo di Pirilampe. Giacché tu ai voleri ed ai discorsi dei tuoi amori non sei capace d'opporti; cosicché se uno, mentre tu volta per volta dici quello che dici per far loro piacere, osservasse, sorpreso, che son cose assurde, probabilmente, a voler confessare la verità, dovresti convenire che, se non c'è chi faccia smettere ai tuoi amati di dire quello che dicono, neppure tu puoi smettere di parlare come parli. Preparati dunque a udire anche da me una confessione simile; e non meravigliarti ch'io dica queste cose, ma cerca di far sì che la filosofia, questa mia passione, smetta di dirle. Perché, mio caro amico, è lei che dice le cose, che ora tu odi dalla mia bocca, ed è con me molto men volubile di quell'altro mio amore. Giacché, mentre quel figliuolo di Clinia muta ad ogni istante di parere, la filosofia non fa che ripetere sempre le stesse cose. E dice quello di cui tu ora ti sorprendi, quei discorsi appunto che anche tu hai uditi. E perciò tu, come dicevo, o devi confutar lei, dimostrando che il commettere ingiustizie e, pur commettendole, non pagarne la pena, non è l'estremo de' mali; o se quest'asserto non potrai confutarlo, per il cane, il dio degli Egizi [24], Callicle, mio caro, non ti darà mai ragione, ma sarà per tutta la vita in disaccordo con te. Eppure, per conto mio, penso che sarebbe assai meglio per me se dovessi valermi d'una lira scordata e dissonante, o dirigere un coro stonato, e perfino che la maggior parte degli uomini dissentisse da me e mi desse torto, piuttosto che essere io, unico e solo, in disaccordo e in contradizione con me stesso.

XXXVIII. *Call.* Socrate, mi pare che tu ti lasci trasportare dalla foga della tua eloquenza, come un vero oratore da comizi; ed ora parli così, perché Polo è caduto in quello stesso errore, nel quale egli accusava Gorgia di esser caduto di fronte a te. Egli infatti diceva che Gorgia, richiesto da te se chi va da lui per apprendere la retorica senza avere un'idea della giustizia, l'avrebbe imparata da lui; s'era lasciato vincere da un falso pudore, e aveva detto che gliel'avrebbe insegnata lui, per il pregiudizio comune degli uomini, che si scandalizzerebbero se si rispondesse in maniera diversa. Da questa concessione, egli diceva, Gorgia è stato tratto a contradirsi; e tu non hai mancato di profittarne allegramente. Allora egli s'è riso di te e, mi pare, con ragione. Ora c'è cascato anche lui; ed io non posso compiacermi con Polo d'averti concesso che il commettere ingiustizia è più brutto che subirla. Perché da questa concessione egli, a sua volta, stretto nei lacci delle tue argomentazioni, s'è vista chiusa la bocca, e s'è fatto scrupolo di dire quel che pensava. Giacché tu, Socrate, col pretesto d'indagare il vero, trascini la discussione in questi fastidiosi e plateali sofismi che non son belli per natura, ma per legge [25]. Ora, il più delle volte, la natura e la legge sono agli antipodi. Se uno dunque si vergogna e non ha il coraggio di spiattellare quello che pensa, è costretto a contradirsi. E tu, che hai scoperto il segreto, te ne giovi capziosamente nella disputa; e quando il tuo contradittore parla secondo la legge, tu lo interroghi secondo la natura; e quando l'altro parla secondo la natura, e tu lo interroghi secondo la

legge. Così, per esempio, in questo caso, a proposito del commettere e subire l'ingiustizia, Polo intendeva ciò che per legge è più brutto, e tu a perseguire il ragionamento in nome della natura. In realtà, secondo la natura, è più brutto tutto ciò che è anche peggiore, cioè subire l'ingiustizia; ma, secondo la legge, è più brutto commetterla. E in effetti questa rassegnazione, questo subir l'ingiustizia, non è neppur degno d'un uomo, ma d'uno schiavo, pel quale val meglio morire che vivere, allorché, ingiuriato ed oltraggiato, non è in grado di difendere né se stesso né chi gli sta a cuore. Ma, a parer mio, gli autori delle leggi sono i deboli, sono la maggioranza. Gli è dunque per sé e pel proprio tornaconto che costoro han fatto le leggi e distribuiscono lodi e biasimi. E nell'intento di spaventare i più forti e capaci di prevalere, e per impedire che prevalgano su loro, dicono che è cosa brutta ed ingiusta voler sopraffare gli altri, e che il commettere ingiustizia consiste appunto nel cercare d'avere più degli altri. Quanto a sé sono ben contenti, credo, d'assicurarsi una parte eguale, essi che sono i più deboli.

XXXIX. Perciò, si capisce, la legge proclama ingiusto e brutto il cercar di sopraffare i più; e questo si chiama commettere ingiustizia. La natura invece, a mio avviso, mostra chiaro come sia giusto che il migliore abbia più del peggiore, e il più potente più di chi può meno. E che sia così: che il vero criterio del giusto sia che il più potente domini il meno e abbia di più, si può vederlo in tanti casi, non solo riguardo agli altri animali, ma degli uomini anche riguardo a interi Stati e nazioni. Poiché con qual diritto Serse mosse contro l'Ellade, o il padre di lui contro gli Sciti? E si potrebbero addurre infiniti esempi dello stesso genere. Ma costoro, io ritengo, agiscono così secondo il diritto naturale, e, per Zeus, secondo la legge della natura, e non già secondo questa, che noi ci siamo imposta. Noi, plasmando a modo nostro i migliori e i più forti tra noi, col prenderli in cura da ragazzi come leoncelli, a furia di formule magiche e d'incantesimi, ce ne facciamo de' servi, dicendo loro che a tutti spetta una parte eguale, e che in ciò consiste il bello ed il giusto. Ma quando, poniamo, sorga un uomo d'animo pari al bisogno, costui, scossi ed infranti tutti codesti ceppi e liberatosene, calpestati i nostri scritti, i nostri incantesimi, le nostre formule magiche e tutte le leggi contrarie alla natura; eccolo, il servo, levarsi d'un tratto al disopra di tutti e divenire il padrone; ecco in tal caso d'un tratto brillare la giustizia secondo natura[26]. E a me pare che anche Pindaro a queste cose appunto accenni in quel canto nel quale dice:

Legge di tutti reina,
de' mortali e degl'immortali;

ed essa, soggiunge:

con mano possente la forza
trasforma in diritto. E lo prova
d'Eracle il caso, che i buoi
non comperati... [27]

Queste a un dipresso le parole del poeta, giacché l'ode non l'ho a mente. Egli, insomma, racconta che Eracles, senza averli comperati né avuti in dono da Gerione, menò via i buoi, convinto che tale, secondo natura, fosse la giustizia: che buoi e ogni altro bene di chi è peggiore e da meno spettino a chi è migliore e da più.

XL. La verità dunque è questa; e lo riconoscerai da te, ove ti volga a cose più gravi, lasciata da parte la filosofia. La filosofia, Socrate, è, sì, uno studio attraente, quando uno vi si applichi con una certa misura, da giovane; ma se la si coltivi oltre il giusto, è la perdizione degli uomini. Giacché se uno — e sia pure di natura eccellente — continua a filosofare al di là dell'età giovanile, sarà per forza inesperto di tutto quello di cui deve pure essere esperto chi vuol divenire un uomo ammodo e largamente stimato. E in effetti <quelli che si dedicano ad un simile studio> vengon su inesperti delle leggi della città, del linguaggio da tenere nel disbrigo delle faccende pubbliche e private, dei piaceri e delle aspirazioni umane e, in una parola, affatto inesperti

di ciò che si dice la vita. E quando prendono a trattare qualche affare, pubblico o privato, fanno ridere, come io penso, fan ridere gli uomini di Stato, quando, a loro volta, s'intromettono nelle vostre discussioni e nei vostri discorsi. E accade loro quel che dice Euripide: che ognuno in quello brilla e verso quello è tratto,

ed il più del suo tempo a quel consacra,
in cui se stesso superar confida [28];

ma le cose nelle quali si senta dappoco, le fugge e ne parla con disprezzo, lodando in cambio quelle altre, per amore di se medesimo, perché stima così di lodare se stesso. Senonché, a parer mio, il meglio è di non essere estraneo né all'una cosa né alle altre. Della filosofia è bello possedere quel tanto che può conferire ad una compiuta educazione; e per un giovanetto non è brutto filosofare. Ma quando un uomo, già anziano, seguiti a filosofare, la cosa, caro il mio Socrate, diventa ridicola; ed io, per me, dinanzi a quelli che si consacrano alla filosofia, provo la stessissima impressione che dinanzi a que' che balbettano e bambineggiano. E in effetti, allorché vedo un bambino, in cui è naturale l'esprimersi così, balbettando e dicendo e facendo cose infantili; ci godo assai, e mi par cosa graziosa, gentile e conveniente a quell'età; mentre invece, quando sento un piccino articolare e ragionare con chiarezza, ciò mi disgusta, mi ferisce gli orecchi e mi pare qualcosa di servile. Ma udire un adulto che balbetti e vederlo trastullarsi come un bimbo, questo è ridicolo, indegno d'un uomo e meritevole di sculacciate. Orbene, è tale appunto il sentimento che io, per me, provo, dinanzi a quelli che fanno professione di filosofia. Quando in un giovanetto vedo della filosofia, lo ammiro, trovo che gli si addice, e lo stimo d'animo nobile ed alto; laddove chi la trascura mi pare d'animo ignobile e affatto incapace di tentare qualsiasi bella e generosa azione. Ma se vedo qualcuno, già innanzi negli anni, filosofare e non smetterla; un uomo simile, Socrate, per me è degno d'esser frustato. Giacché costui, come or ora dicevo, quand'anche sia da natura egregiamente dotato, dovrà perdere ogni senso virile, e fuggire quei centri della vita cittadina e quelle piazze, nelle quali, dice il poeta, gli uomini divengono illustri [29]; e vivere tutta la vita rincantucciato in un angolo, a bisbigliare fra tre o quattro ragazzi [30], senza far mai risonare una parola libera, alta ed opportuna.

XLI. Socrate, io ho per te stima ed affetto; sicché rischio di trovarmi ora in quello stato d'animo, in cui Zeto, il personaggio d'Euripide, a cui ho già alluso, si trovava verso Anfione; e mi vien voglia di dirti, come Zeto al fratello: Socrate, tu trascuri proprio quello di cui dovresti occuparti; e la tua anima, così naturalmente generosa, nascondi sotto un puerile travestimento; talché, ove si deliberi del giusto, non sei in grado né di portare il contributo di un retto parere, né di cogliere ciò che v'ha di plausibile e persuasivo, o di proporre in difesa d'altri un consiglio animoso. Eppure, mio caro Socrate — e non avertene a male, perché queste parole mi sono dettate dal bene che ti voglio — non ti pare una brutta cosa per te d'essere in quella condizione in cui io ritengo che vi troviate e tu e tutti quelli che s'immergono sempre più nello studio della filosofia? Giacché se ora uno mettesse le mani addosso o a te o a qualche altro dei tuoi simili, e ti trascinasse in prigione sotto l'accusa d'aver commesso qualche colpa che non hai per nulla commessa; tu sai bene che non avresti modo di cavartela, ma ti verrebbero le vertigini e rimarresti a bocca aperta, non sapendo che dire; e, comparso davanti ai giudici, per inetto e miserabile che fosse il tuo accusatore, tu saresti condannato a morte, per poco ch'e' volesse chiedere per te la pena di morte. Ma dunque, Socrate, come può esser saggezza un'arte che, impadronitasi d'un uomo egregiamente dotato dalla natura, lo rende peggiore, incapace di difendere la propria persona e salvare dai più grandi pericoli se stesso o altri, esposto ad essere spogliato dai nemici

di tutte le sue sostanze, e condannato a vivere nella città privo d'ogni diritto civile? Un uomo simile — permettetemi l'espressione fors'anche troppo dura — si può prenderlo a schiaffi impunemente. Ma, mio buon Socrate, da' retta a me: cessa di redarguire, datti delle opre alla bella armonia, datti a quegli studi da cui puoi trarre fama di saggezza, abbandona ad altri codeste eleganti sottigliezze, codesti non so se chiamarli vaneggiamenti o chiacchiere per cui ti ridurrai ad abitare in case vuote; e cerca d'emulare non già quelli che si perdono nel discutere di codeste piccinerie, ma quelli che posseggono ricchezza e fama e tanti altri beni.

XLII. *So.* S'io avessi l'anima d'oro, Callicle, non crederesti ch'io dovessi esser lieto d'aver trovato una di quelle pietre con cui si saggia l'oro, e la migliore di tutte? Io cimenterei su di essa la mia anima; e se mi confermasse nella convinzione che è educata come si deve, non sarei perfettamente sicuro di star bene e non aver bisogno d'altra prova?

Call. A che, Socrate, codesta domanda?

So. Te lo dirò subito. Io credo che per essermi incontrato ora in te, io mi sia proprio incontrato in codesto tesoro.

Call. E perché?

So. Perché son certo che, se otterrò il tuo assenso nelle cose che la mia anima opina, queste sono senz'altro vere. Io infatti ritengo che per mettere, come si deve, a prova un'anima se viva bene o no, occorrono tre requisiti che tu possiedi tutti: scienza, benevolenza e franchezza. A me certo capita di trovarmi spesso con taluni, che non sono al caso di mettermi a prova, perché non hanno la tua cultura; ne incontro altri che questa cultura l'hanno, ma non vogliono dirmi la verità, perché non hanno per me un affetto pari al tuo; e quanto a questi due ospiti qui, Gorgia e Polo, questi sono senza dubbio dotti e miei amici l'uno e l'altro, ma difettano un po' di franchezza, e son più pudichi che non dovrebbero. E come negarlo, se hanno spinto i loro scrupoli tant'oltre, da trovare così l'uno come l'altro in questi scrupoli il coraggio di contradirsi dinanzi a tanta gente e su cose di tanto rilievo? Tu, al contrario, hai tutte queste qualità, che mancano ai più. Tu sei colto quanto occorre, come possono attestare molti ateniesi, ed hai della benevolenza per me. E da che lo argomento? Ti dirò. Io so, Callicle, che voi in quattro vi siete occupati di filosofia: tu, Tisandro l'Afidnese, Androne d'Androtione e Nausicide il Colargese [31]; anzi una volta io sentii che vi scambiavate de' consigli sui limiti che dovesse avere codesto studio; e so pure che tra voi prevalse il partito che non bisognasse approfondirlo troppo; ma vi esortavate l'un l'altro a stare in guardia, affinché, attendendo alla filosofia più del necessario, non aveste a corrompervi senza avvedervene. Poiché dunque ti sento ora consigliarmi proprio quello che consigliavi ai tuoi più intimi, questo mi è prova sufficiente della tua sincera benevolenza per me. Che infine tu sia uomo da parlar chiaro e non lasciarti vincere da scrupoli, lo hai dichiarato da te e confermato col tuo discorso. Sicché, evidentemente, ora noi siamo a questo: che, ove nella discussione tu consenta con me in qualche punto, questo da me e da te si deve ritenere come sufficientemente provato, senza che occorra di sottoporlo ad una prova ulteriore, giacché tu certo non mi darai il tuo assenso per difetto di scienza o per eccesso di pudore; e neanche me lo daresti d'altronde col proposito d'ingannarmi, perché, come dici tu stesso, sei mio amico. Dall'accordo dunque tra me e te risulterà la verità piena ed intera. Ora, Callicle, tra tutte le indagini possibili, la più bella è proprio quella su cui tu mi hai mosso de' rimproveri: vale a dire quale dev'essere l'uomo, e a che studio attendere, e fin dove, così da vecchio come da giovane. Giacché, se in qualche cosa nella mia vita io non dovessi regolarmi bene, tienlo per certo che non lo faccio volontariamente, ma per la mia ignoranza. Perciò tu, come hai cominciato a correggermi, non desi-

stere, ma mostrami chiaro qual è il tenore di vita, che dovrei impormi, e come riuscirvi. E posto che tu ora guadagni la mia adesione, e veda poi che in avvenire, io non tenga fede a quello di cui ho convenuto, abbimi pure in conto d'un poltrone, e non ammonirmi mai più, perché ne sarei indegno. — Riprendi ora il discorso da capo, e dimmi in che consiste codesto diritto di natura secondo te e secondo Pindaro; non forse in questo: che il più potente s'appropri con la forza di ciò che appartiene al meno potente, che il migliore comandi a' men buoni, e chi è dappiù abbia una parte maggiore di chi è da meno? Il giusto è forse altro secondo te; o ricordo esattamente le tue parole?

XLIII. *Call.* Sì, lo dicevo e lo ripeto.

So. E per migliore intendi tu anche più potente? Perché, mentre parlavi, non son riuscito a coglier bene il tuo pensiero. Chiami tu i più forti più potenti, e vuoi dire che i più deboli devono obbedire al più forte, come anche dianzi tu hai in qualche modo accennato col dire che in forza di questo diritto naturale i grandi Stati aggrediscono i piccoli, perché sono più potenti e più forti, il che lascia supporre che il più potente, il più forte e il migliore sieno la stessa cosa? O è possibile esser migliore, ma men forte e più debole; e più potente, ma più malvagio? O migliore equivale in tutto a più potente? Dammene una definizione precisa. È, insomma, lo stesso più potente, migliore e più forte, o sono qualcosa di diverso?

Call. Ti dico chiaro e tondo che sono lo stesso.

So. Sicché i molti sono, secondo natura, più potenti di uno solo? quei molti, dico, che impongono ad uno solo le leggi, come dicevi anche tu poc'anzi?

Call. E come no?

So. Sicché le leggi della maggioranza sono le leggi dei più potenti.

Call. Certo.

So. E quindi dei migliori? giacché i più potenti sono di gran lunga i migliori, stando alle tue parole.

Call. Sì.

So. E perciò le leggi di costoro sono belle secondo natura, dacché essi sono i più potenti?

Call. Sì.

So. Ma la maggioranza ritiene, come tu riconoscevi or ora, che la giustizia consista nell'uguaglianza, e sia più brutto il commettere l'ingiustizia che il subirla? È così, o no? E guarda che qui tu a tua volta non abbia a lasciarti cogliere in fallo di scrupoli. È vero, o no, che la maggioranza stima che il giusto consista nell'aver tutti una parte eguale, e non <chi> più <e chi meno>, e che sia più brutto di commettere che il subire l'ingiustizia? Non invidiarmi questa risposta, Callicle, affinché se tu consenti con me, io possa avere da te la conferma d'esser nel vero, perché avrò avuto l'assenso d'un uomo capacissimo di giudicare.

Call. Ma sì, lo ammetto; la maggioranza ritiene così.

So. E allora non è soltanto per legge che il commettere ingiustizia è più brutto del subirla e che la giustizia consiste nell'eguaglianza, ma anche per natura. Sicché c'è pericolo che tu dianzi non dicessi la verità, e neanche avessi ragione d'accusarmi, asserendo che la legge e la natura sono agli antipodi, e che anch'io, sapendolo, argomentassi capziosamente, menando il discorso sul terreno della legge, quando si parlava di natura, e della natura, quando s'intendeva di legge.

XLIV. *Call.* Questo benedetto uomo non rinunzierà mai alle sue chiacchiere. Dimmi, Socrate: non ti vergogni alla tua età di dar la caccia alle parole; e, ove se ne scambi una per un'altra, illuderti d'aver trovato un tesoro? Credi forse che per me i più potenti sieno altra cosa che i migliori? E non ti sto dicendo da un pezzo che per me migliore e più potente è proprio lo stesso? O credi tu ch'io voglia dire che, quando s'aduni un'accozzaglia di servi e d'uomini d'ogni risma, i quali non valgono per altro, se non forse per la forza dei loro muscoli, e affermino certe cose; queste possano chiamarsi leggi?

So. Alla buon'ora mio sapientissimo Callicle! È così dunque che dici?

Call. Senza dubbio.

So. Ma, divino amico, anch'io da un pezzo sospettavo che per più potente tu avessi in animo d'intendere qualcosa di simile; e non insisto nell'interrogarti se non per conoscere nettamente il tuo pensiero. Certo tu non stimi che due sieno migliori d'uno, o i tuoi servi migliori di te, perché fisicamente più vigorosi di te. Ma ripetimi daccapo che mai dici sieno i migliori, dal momento che non chiami così i più vigorosi? Però, ammirabile amico, cerca d'istruirmi con più dolcezza, affinché io non diserti la tua scuola.

Call. Ti fai gioco di me, Socrate.

So. Ma no, Callicle, per quel Zeto, di cui ti sei or ora valso per farti così a lungo gioco di me. Suvvia, rispondi: chi a parer tuo sono i migliori?

Call. I più valenti, secondo me.

So. E non vedi che tu stesso non dici che parole senza chiarir nulla? Vuoi, o no, dirmi, se per migliori e più potenti tu hai in animo di designare i più intelligenti, o altri?

Call. Ma sì, per Zeus; son proprio questi che voglio designare, e come!

So. Sicché, a tuo avviso, spesso un uomo solo che abbia intelligenza è più potente di migliaia d'inetti; è a costui che spetta di comandare e agli altri d'esser soggetti, ed è chi comanda che ha diritto d'avere più di quelli che gli sono soggetti. Ritengo che sia questo il tuo pensiero — e non vado a caccia di parole — quando affermi che uno solo può essere più potente di molte migliaia.

Call. Ma è precisamente questo quello che dico. Ed in ciò io credo che consista la giustizia secondo natura: che chi è migliore e più intelligente comandi e abbia di più di chi è da meno.

XLV. *So.* Fermati qui. Che cosa vuoi dire adesso? Se, come ora, ci trovassimo riuniti in molti nel medesimo luogo, e avessimo in comune gran copia di roba da mangiare e da bere, e fossimo gente d'ogni sorta, alcuni robusti, altri deboli; ed uno solo tra noi per essere medico fosse in queste cose il più intelligente, ma insieme, come accade, più robusto d'alcuni, più debole d'altri; costui in questa materia, perché il più intelligente di tutti, non sarebbe anche migliore e più potente degli altri?

Call. Indiscutibilmente.

So. Orbene, dovrà fors'egli, perché migliore, avere di codesta roba una parte maggiore di noi, ovvero, per la sua qualità di capo, distribuirla lui tra tutti senza che nel farne uso e consumarla sopraffaccia gli altri per rimpinzarsene il ventre, ove non voglia pentirsene; ma per sé prenderne più di alcuni, ma meno di altri? E se mai quest'uomo fosse fisicamente il più debole, non dovrebbe, Callicle, spettargliene addirittura meno di tutti, pure essendo il migliore di tutti? Non è così, mio buon amico?

Call. Tu parli di cibi, di bevande, di medici e d'altre corbellerie simili. Ma non è questo che intendo.

So. Ma non dici che chi è più intelligente è anche migliore, sì o no?

Call. Sicuro.

So. Ma non dicevi che il migliore deve avere di più?

Call. Non però di codesta roba.

So. Ah! capisco; forse d'abiti; e il tessitore più intelligente ed abile di tutti avrà il diritto di prendere per sé il mantello più grande, e d'andare attorno coperto delle vesti più numerose e più belle.

Call. Ma che abiti!

So. Ma allora sarà certo per le scarpe, che il più intelligente e migliore avrà diritto di sopraffare gli altri. Spetta, credo, al calzolaio di passeggiare calzato delle scarpe più grandi e più numerose.

Call. Ma che scarpe! Tu accumuli corbellerie su corbellerie.

So. Ma se non è questo che intendi, sarà probabilmente quest'altro: un agricoltore, per esempio, intelligente e praticissimo, avrà diritto alla maggior porzione di semi e a seminare più di tutti gli altri nella propria terra?

Call. Come ripeti sempre le stesse cose, Socrate!

So. Non solo, Callicle, ma anche sullo stesso argomento.

Call. Per gli dei, tu non fai che citar sempre cuoiai, cardatori, cuochi e medici, come se non si trattasse che di questi!

So. E tu ti deciderai mai a dirmi in che cosa il più potente e intelligente ha diritto di sopraffare gli altri? O non sei disposto né ad accettare i miei suggerimenti né a dirlo da te?

Call. Ma se è un pezzo che lo sto dicendo! E in primo luogo pei più potenti non intendo né calzolai né cuochi, ma gl'intelligenti delle faccende pubbliche, quelli che sanno in che modo debba governarsi uno Stato, e sieno non solo intelligenti, ma coraggiosi anche e capaci di mandare ad effetto i propri disegni, senza venir meno per fiacchezza d'animo.

XLVI. *So.* Vedi tu, mio ottimo Callicle, quanto sia diversa l'accusa che io muovo a te da quella che tu muovi a me? Tu affermi di me che ripeto sempre le stesse cose, e me ne rimproveri; io di te, al contrario, che non dici mai lo stesso sullo stesso argomento; ma una volta col nome di migliori e più potenti chiami i più forti, un'altra i più intelligenti, e ora te ne vieni con una terza definizione: accenni a non so quali coraggiosi come i più potenti e i migliori. Ma, caro mio, risolviti una buona volta, e dimmi chi sono, secondo te, i migliori e i più potenti, e in che cosa.

Call. Ma se già l'ho detto che per me son quelli che nelle faccende politiche sieno intelligenti e coraggiosi. A costoro, io dico, spetta di comandare negli Stati; e la giustizia è che questi abbiano più degli altri; quelli che comandano più di quelli che obbediscono.

So. E sentiamo un po': rispetto a se stessi, amico mio, che pensi di loro? Che comandino, o si lascino comandare?

Call. Cosa vuoi dire?

So. Domando se ciascuno comandi a se stesso. O non è necessario che ciascuno comandi a se stesso, ma solo che comandi agli altri?

Call. Che intendi per comandare a se stesso?

So. Nulla di astruso, ma quel che s'intende di solito: esser saggio e padrone di se medesimo, capace di dominare i piaceri e le passioni proprie.

Call. Come sei gustoso! Per te i saggi sono gl'imbecilli.

So. O perché? Non c'è nessuno al mondo che non indovinerebbe ch'io non voglio dir questo.

Call. Eppure è così, Socrate. Poiché come mai potrebbe esser felice un uomo, che si prestasse a servire chicchessia? No, il bello e il giusto secondo natura è questo, ch'io ora ti dico con la maggiore franchezza: che chi vuol vivere come si conviene, deve lasciare alle proprie passioni la più completa libertà di svolgersi, senza infrenarle; e per possenti che sieno, essere in grado di secondarle mediante il coraggio e l'accorgimento, sodisfacendole in tutto quello di cui via via nasca in loro la brama. Senonché, questo, credo, ai più non è possibile; sicché, per vergogna, biasimano quelli che ci riescono, cercando di nascondere la propria impotenza; proclamano, com'io dicevo testé, che l'intemperanza è una bruttura; trasformano in schiavi gli uomini di miglior tempra; e, non potendo sodisfare essi le proprie passioni, fanno per la propria viltà l'elogio della saggezza e della giustizia. Poiché, certo, per tutti quelli ai quali toccò in sorte di nascere figliuoli di re, o d'esser dotati di tale natura da potere con le proprie forze procurarsi un principato, una tirannide o un regno; oh! per questi che cosa in verità potrebbe esserci di più brutto di codesta saggezza e della giustizia? E costoro, pur potendo senz'alcun ostacolo godere d'ogni bene, dovrebbero da se stessi farsi schiavi della legge imposta dalla maggioranza, e delle parole e dei biasimi del volgo? E come non sarebbero in realtà de' miserabili in grazia di codesta bellezza della giustizia e della temperanza, quando non potessero in nulla favorire i loro amici più de' loro nemici, e ciò mentre sono padroni nella loro città? Invece, Socrate, la verità, quella che tu dici di perseguire, è questa: il piacere, l'intemperanza, la licenza, quando trovino appoggio, ecco in che consiste la virtù e la felicità! Tutto il resto, tutte codeste

lustre, codeste convenzioni umane, contrarie alla natura, sono ciance che non contano un ette.

XLVII. *So.* Tu, Callicle, nella tua franchezza attacchi il mio discorso non senza bravura, perché tu dici ora chiaramente quello che gli altri pensano, ma non osano dire. Ti prego dunque di non fare alcuna concessione, affinché ci risulti davvero evidente come s'ha da vivere. E dimmi: affermi tu che le passioni non bisogna infrenarle, se si vuol essere come si deve, ma lasciare che ingigantiscano, e procurare che sieno comunque sodisfatte; e che in ciò consiste la virtù?

Call. È proprio questo quello che affermo.

So. Sicché non è punto vero ciò che si suol dire: che felici sono coloro che non hanno bisogni.

Call. Ma certo, perché in tal caso i sassi e i morti sarebbero i più felici.

So. Però anche quella che tu hai descritta è una terribile vita. Né mi stupirei per nulla, che Euripide avesse ben ragione di dire in quei suoi versi:

E chi sa se non sia esser morti il vivere
e viver l'esser morti [32].

E forse noi siamo realmente de' morti; forse è esatto quel che io udii anche dire da un sapiente: che noi ora siamo de' morti; che il nostro corpo è una tomba [33], e che quella parte dell'anima, in cui risiedono le passioni, si trova d'essere per natura tale da lasciarsi persuadere e trascinare in ogni senso. Sicché un uomo d'ingegno arguto ed elegante, un Siculo, se non erro, o un Italiota [34], con un gioco di parole, favoleggiando, questa parte dell'anima, perché credula e docile, la chiamò « dolio », e i dissennati « non iniziati »; e di costoro la parte dell'anima, in cui s'annidano le passioni, intollerante di freno e incapace di ritenere checchessia, egli la diceva un dolio forato, accennando per via di similitudine alla insaziabilità di essa [35]. E così egli, Callicle, proprio all'opposto di te, mostra come nell'Ade — cioè nel mondo invisibile — costoro, i non iniziati, sieno i più infelici tra tutti, e versino acqua entro un dolio forato con uno staccio egualmente forato. E, secondo lui, lo staccio, mi spiegava chi me ne riferiva, è l'anima; e questa, negli stolti, l'autore l'aveva assomigliata ad uno staccio, come forata, in quanto che per la sua diffidenza e smemorataggine non può ritener nulla. Queste cose parranno, si capisce, un po' strane; ma chiariscono ciò che vorrei averti mostrato, per convincerti, se ne sono capace, a battere un'altra via e preferire ad una vita insaziabile e sregolata un'esistenza ordinata, contenta di ciò che via via si trovi d'avere e bastante a se stessa. Ma son poi riuscito, in qualche modo, a persuaderti, e indurti a mutar parere e credere che i temperanti sieno più felici de' dissoluti; o neppure s'io ti racconto cento altri di questi miti, sei disposto a mutar parere?

Call. Socrate, è la seconda ipotesi che risponde meglio alla verità.

XLVIII. *So.* Ebbene, eccoti un altro paragone, uscito dalla stessa scuola. Rifletti se di queste due vite, l'una saggia e ordinata, l'altra sregolata e dissoluta, tu non dici lo stesso che di due uomini, ciascuno dei quali possedesse molti recipienti, ma quelli del primo fossero in uno stato perfetto e pieni, quale di vino, quale di miele, quale di latte, e altri molti di molt'altro; e i liquidi di ciascun d'essi preziosi, rari e possibili ad aversi soltanto a costo di fatiche molte ed ardue; che il primo, una volta riempiti i suoi recipienti, non dovesse né infondervi altro, né prenderne più cura, e fosse pienamente tranquillo a questo riguardo; che il secondo invece avesse, come il primo, dei liquidi possibili a provvedersi, ma con difficoltà, e dei recipienti che, per esser forati e guasti, lo costringessero a riempirli senza tregua notte e giorno, o a soffrire i più atroci dolori... Se tale è la vita di ciascuno di questi due, sostieni tu ancora che la vita dell'intemperante è più felice di quella dell'uomo ordinato? Ti persuado con questo paragone ad ammettere che una esistenza ordinata è preferibile ad una vita di dissolutezze, o non ti persuado?

Call. Non mi persuadi, Socrate; perché a colui che ha riempito tutti i suoi recipienti, non avanza più alcun piacere; ma la sua vita, dopo che li ha riempiti tutti, è, come dicevo or ora, quella d'un sasso, perché non sente più né gioia né dolore. Ora, il vivere piacevolmente consiste appunto in questo: nell'infondere quanto più si può.

So. Ma, se molto s'infonde, non sarà necessario che molto anche s'effonda, e che i buchi per queste perdite sieno larghi?

Call. Senza dubbio.

So. Ma codesta sarebbe la vita d'un caradrio[36], non già d'un morto o d'un sasso. E dimmi: non accenni tu a qualcosa di questo genere: all'aver fame e mangiare quando s'ha fame?

Call. Precisamente.

So. E aver sete e bere quando s'ha sete?

Call. Ma sì; e che la vita felice sta appunto nel provare tutti i desidèri possibili e godere di poterli sodisfare.

XLIX. *So.* Benone, mio ottimo Callicle; continua, come hai cominciato, e guarda che tu non abbia a lasciarti vincere da scrupoli. Ed è giusto, mi pare, che non ne abbia nemmen io. E prima di tutto dimmi: se uno avesse la scabbia, e per conseguenza il prurito, quando potesse grattarsi come gli pare e piace, anche costui, grattandosi senza posa per tutta la vita, vivrebbe felicemente?

Call. Che bel tipo sei, Socrate; un vero oratore da comizi!

So. Eppure gli è così, Callicle, che ho sconcertato Polo e Gorgia, e ne ho provocato gli scrupoli. Ma tu non ti sconcerti né arrossisci: tu sei uomo di coraggio. Però rispondimi.

Call. Ebbene, io dico che anche chi si gratta vive piacevolmente.

So. E se piacevolmente, anche, dunque, felicemente?

Call. Sicuro.

So. E quando abbia prurito alla testa soltanto, o devo continuare a chiederti, se anche altrove? Sta' attento, Callicle, a ciò che risponderesti, ove ti si proponessero, una dopo l'altra, tutte le domande che hanno attinenza con queste. Ma, insomma, per riassumere tutto in una domanda: la vita dei cinedi non è forse orrenda, turpe, miserabile? O avrai il coraggio di dire che anche costoro sono felici, quando abbiano, finché vogliano, quello di cui sentono il bisogno?

Call. E non ti vergogni, Socrate, di trascinare la discussione su codesto terreno?

So. E son io forse, mio nobile amico, a trascinarvela, o chi afferma con tanta disinvoltura che chiunque e comunque goda è felice, senza distinguere tra piaceri buoni e cattivi? Via, rispondi ancora a questo: se per te sono la stessa cosa il piacere ed il bene, o se ci sono dei piaceri che non sieno beni?

Call. Per non essere incoerente, dicendoti che sono cose diverse, risponderò che sono lo stesso.

So. Ma a codesto modo, Callicle, tu mandi a male i ragionamenti di prima, e più non puoi con me indagare, come si deve, la verità, se dici quello che non pensi.

Call. Ma anche tu fai altrettanto, Socrate.

So. Se faccio realmente così, non fo bene né io né tu. Ma guarda, caro, che non sia questo il bene: godere ad ogni costo. Perché è chiaro che se così è, ne derivano tutte quelle brutte conseguenze, a cui s'è accennato, e tante altre ancora.

Call. Questo poi è ciò che pensi tu.

So. E tu, Callicle, quella tua opinione la mantieni davvero?

Call. Io sì.

L. *So.* E ci metteremo a discuterne come di cosa detta sul serio?

Call. E come!

So. Ebbene, poiché così pensi, chiariscimi questo punto: c'è qualcosa che chiami scienza?

Call. Certo.

So. E non accennavi poc'anzi anche ad un coraggio che s'accompagna con la scienza?

Call. Difatti.

So. E di quest'altra cosa: del coraggio, non intendevi parlare come di alcunché di diverso dalla scienza?

Call. Senza dubbio.

So. E che? Piacere e scienza sono lo stesso, o due cose diverse?

Call. Due cose diverse, caro il mio sapiente.

So. E anche il coraggio è diverso dal piacere?

Call. E come no?

So. Orsù, teniamo bene a mente questo: che Callicle, l'Acarnese, ha affermato che piacere e bene sono lo stesso, ma scienza e coraggio due cose diverse tra loro e dal bene.

Call. E Socrate, invece, l'Apolecese [37], è, o non è, d'accordo su questo punto?

So. Proprio: non è d'accordo; e nemmeno, credo, Callicle, quando vi abbia meglio ripensato da sé. Difatti, dimmi: star bene e star male, secondo te, non sono due stati contrari?

Call. Sicuro.

So. Se dunque è vero che sono tra loro contrari, si verificherà necessariamente per loro ciò che si verifica, poniamo, per la sanità e la malattia? Non è possibile, cioè, che uno sia sano e malato ad un tempo, né che ad un tempo si liberi della sanità e della malattia.

Call. Che vuoi dire?

So. Prendi, per esempio, a considerare qualunque parte del corpo. Uno può esser malato d'occhi, soffrire, come si dice, d'un'oftalmia?

Call. Come no?

So. E se ha gli occhi malati, non li avrà, credo, ad un tempo sani?

Call. È evidente.

So. Ma e poi, se si libera dell'oftalmia, si libera forse ad un tempo anche della sanità degli occhi, e, insomma, si trova libero insieme dell'una e dell'altra?

Call. Nemmen per idea.

So. E, in effetti, mi pare un'ipotesi strana ed assurda. Non è così?

Call. Altro che!

So. Ma invece, credo, prende e perde successivamente ciascuno di questi due stati?

Call. Appunto.

So. E si può dire altrettanto della forza e della debolezza?

Call. Sì.

So. Come della velocità e della lentezza?

Call. Certo.

So. E i beni e la felicità e i loro contrari: i mali e l'infelicità, non li prende forse alternativamente, e alternativamente si libera degli uni e degli altri?

Call. Senza dubbio.

So. Cosicché, se mai troviamo alcune cose, che l'uomo abbia e perda simultaneamente, è chiaro che non possono essere il bene ed il male? Consentiamo su questo?... Pensaci bene prima di rispòndermi.

Call. Ma è più che naturale ch'io consenta.

LI. *So.* E ora torniamo alle nostre affermazioni precedenti. L'aver fame lo dicevi piacevole, o penoso? Dico l'aver fame in sé.

Call. Penoso, certo; però mangiare, quando s'ha fame, lo dico piacevole.

So. Sì, ho capito. Però, a buon conto, l'aver fame, in sé, è penoso, o no?

Call. Sicuro.

So. Ed anche l'aver sete?

Call. E quanto!

So. E devo seguitare nelle mie domande, o convieni che ogni bisogno e ogni desiderio è penoso?

Call. Lo ammetto; basta con codeste domande.

So. Sta bene. Ma bere quando si ha sete, puoi tu dire che non sia piacevole?

Call. No, di certo.

So. Sicché in codesta tua affermazione le parole: quando s'ha sete, equivalgono a quando si soffre?

Call. Sì.

So. E il bere è soddisfazione d'un bisogno, e perciò piacere?

Call. Sì.

So. Nell'atto dunque del bere tu dici che si gode?

Call. E come!

So. Quando, cioè, si ha sete?

Call. Precisamente.

So. Quando, cioè, si soffre.

Call. Sì.

So. E t'accorgi di ciò che ne consegue? che, in altri termini, tu dici di soffrire e godere simultaneamente, quando dici di bere avendo sete? O non

avvien questo insieme nello stesso tempo e nello stesso luogo, sia dell'anima sia del corpo, giacché questo, mi pare, non ha importanza? È così, o no?

Call. Così è.

So. Ma però, stando bene, stare ad un tempo male, tu dicevi che non è possibile.

Call. E lo ripeto.

So. Ma che uno, soffrendo, possa ad un tempo godere lo hai però ammesso.

Call. Pare.

So. E quindi godere non equivale a star bene ed esser felice, né soffrire a star male ed essere infelice; sicché il piacere risulta diverso dal bene.

Call. Socrate, codeste sofisticherie non le capisco.

So. Tu capisci benissimo, Callicle, ma fai lo gnorri. Però va' ancora avanti, perché tu veda quanto la tua sapienza ti dia il diritto di farmi da maestro. Non è forse vero che ciascun di noi, bevendo, cessa nello stesso tempo d'aver sete e di godere?

Call. Non so ciò che vuoi dire.

Gor. Ma no, Callicle; rispondigli invece anche per riguardo a noi, affinché si giunga ad una conclusione.

Call. Ma, Gorgia, Socrate è incorreggibile: non fa che interrogare e confutare su quisquilie di nessuna importanza.

Gor. Ma a te che importa? Ad ogni modo, Callicle, la colpa non è tua. Lascia che Socrate ti confuti come crede.

Call. Ebbene, poiché Gorgia così vuole, seguita pure a rivolgermi codeste tue piccole e meschine interrogazioncelle.

LII. *So.* Felice te, Callicle, che sei stato iniziato ai Grandi Misteri prima che ai Piccoli! Io non supponevo che fosse lecito[38]. Comunque, tornando al punto a cui ti sei fermato, dimmi se non è vero che in ciascuno di noi cessi insieme la sete ed il piacere.

Call. Ebbene, sì.

So. E così con la fame e, in generale, con gli altri desidèri, cessa ad un tempo anche il piacere?

Call. È vero.

So. Sicché dolori e piaceri cessano simultaneamente?

Call. Sì.

So. Ma non cessano però simultaneamente bene e male, come tu ammettevi. O non lo ammetti più ora?

Call. Io lo ammetto sempre; ma che vuoi concluderne?

So. Che non sono lo stesso, caro mio, i beni e i piaceri, e neppure i mali e i dolori; giacché gli uni cessano insieme, e gli altri no, come diversi che sono. Come mai dunque potrebbero essere lo stesso il piacere ed il bene, il male ed il dolore? Se però vuoi, esaminalo anche per quest'altra via; credo che nemmeno così tu debba trovarti d'accordo con te. Riflettici: i buoni non li chiami tu buoni per la presenza in loro de' beni[39], come chiami belli quelli ne' quali sia presente la bellezza?

Call. Sì.

So. E che? gl'insensati e i vili li chiami tu buoni? Poc'anzi, certo, non li chiamavi così, ma davi questo nome ai coraggiosi e agl'intelligenti. O non son questi che chiami buoni?

Call. Indubbiamente.

So. E che? un bambino che non ha uso di ragione, l'hai tu visto godere?

Call. Io sì.

So. E un uomo, che non ha uso di ragione, non l'hai tu ancora visto godere?

Call. Credo bene; ma perché codeste domande?

So. Per nulla; pensa solo a rispondere.

Call. Sì, l'ho visto.

So. E che? un uomo sennato l'hai tu visto attristarsi e gioire?

Call. Sì.

So. E chi gioisce e s'attrista di più: l'intelligente o lo stolto?

Call. Per me non ci trovo gran divario.

So. Mi basta anche questo. E in guerra, è vero?, avrai visto qualche vigliacco?

Call. E come no?

So. Ebbene, quando i nemici battevano in ritirata, chi ti pareva che ne gioissero di più: i vili, o i coraggiosi?

Call. Gli uni e gli altri; e, se non <egualmente>, quasi.

So. Non importa; gioiscono, insomma, anche i vili?
Call. E come!
So. E anche gli stolti, pare.
Call. Sì.
So. Ma quando i nemici s'avanzano, sono soltanto i vili che s'attristano, o anche i coraggiosi?
Call. Gli uni e gli altri.
So. Ma egualmente?
Call. Più, certo, i vili.
So. Ma quando poi si ritirano, non sono questi che ne gioiscono di più?
Call. Probabilmente.
So. S'attristano quindi e gioiscono quasi nella stessa misura tanto gli stolti quanto gli assennati, tanto i vili quanto i coraggiosi, come tu affermi; ed anzi più i vili che i coraggiosi?
Call. Ne convengo.
So. Ma gli assennati e i coraggiosi sono buoni; i vili e gli stolti, cattivi?
Call. Sì.
So. Sicché quasi nella stessa misura gioiscono e s'attristano i buoni e i cattivi?
Call. È vero.
So. E allora quasi nella stessa misura sono buoni e cattivi tanto i buoni quanto i cattivi? O sono anzi anche più buoni i cattivi? [40].

LIII. *Call.* Per Zeus, io non so quello che dici.
So. Come? Non sai d'aver detto che i buoni son buoni per la presenza in loro de' beni, e i cattivi cattivi per quella de' mali? e che il bene è il piacere; il male, il dolore?
Call. Questo lo so.
So. E così in chi gioisce, se gioisce, ci sarà la presenza del bene, cioè del piacere?
Call. E come no?
So. E così, poiché in lui c'è il bene, chi gioisce è buono?
Call. Sì.
So. E, d'altra parte, in chi s'attrista ci sarà la presenza del male, ossia del dolore?
Call. Certo.
So. E per la presenza del male i cattivi, dici tu, sono cattivi? O non lo dici più?
Call. Ma sì che lo dico.
So. E allora buoni sono quelli che gioiscono, cattivi quelli che s'attristano?
Call. Sicuro.
So. E que' che gioiscono di più, più buoni; que' che meno, meno; e suppergiù pari quei <che s'attristano e gioiscono> suppergiù in eguale misura?
Call. Sì.
So. E tu dunque affermi che gioiscono e s'attristano suppergiù in eguale misura gl'intelligenti e gli stolti, i vili e i coraggiosi, o più ancora i vili?
Call. Ma certo.
So. Ricapitoliamo ora insieme le conseguenze di ciò su cui siamo d'accordo, giacché, si suol dire: le cose belle è bello ripeterle ed esaminarle due ed anche tre volte [41]. Noi diciamo che buono è l'uomo intelligente e coraggioso? Non è vero?
Call. Sì.
So. Che cattivo è lo stolto e vile?
Call. Precisamente.
So. Che d'altro lato buono è chi gode?
Call. Sì.
So. Cattivo chi soffre?
Call. Per forza.
So. E che soffre e gode egualmente il buono e il cattivo, e forse anche più questo che quello?
Call. Sì.
So. Cosicché il buono e il cattivo si pareggiano nella condizione col buono, ed anzi più buono diventa il cattivo? E non sono forse queste e quelle di prima le conseguenze necessarie, quando s'affermi che piacere e bene sono la stessa cosa? Non ti par necessario Callicle?

LIV. *Call.* È un bel po', Socrate, ch'io ti sto ad ascoltare, e rispondo di sì, pur convinto che, se anche per ischerzo ti si fa qualche concessione, tu subito vi ti aggrappi, contento come un ragazzo. E così, per esempio, tu credi davvero che io e chiunque altro possa non distinguere tra piaceri migliori e peggiori.
So. Ahi! ahi! Callicle, sei una vera birba, e mi tratti da bambino, parlando delle stesse cose ora in un modo ed

ora in un altro, col proposito di trarmi in inganno. Eppure dapprima io non immaginavo che tu potessi ingannarmi di proposito, perché ti credevo un amico. Ora vedo d'esser caduto in errore e di dover fare per forza, come dice un vecchio adagio, buon viso a cattivo gioco, e contentarmi di quel che mi offri. Sicché ora, se non erro, tu dici che dei piaceri taluni sono buoni, altri cattivi. È così?

Call. Certo.

So. E buoni quindi saranno i giovevoli, cattivi i dannosi?

Call. Sicuro.

So. E giovevoli quelli che fanno del bene, cattivi quelli che fanno del male?

Call. Preciso.

So. E vuoi dire, se non sbaglio, questo: che tra' piaceri corporali, de' quali si parlava, per esempio, del mangiare e del bere, sono buoni quelli che giovano al corpo, procurandogli o sanità o vigore o qualche altro vantaggio; cattivi quelli che producono l'effetto contrario?

Call. Senza dubbio.

So. E che per conseguenza nello stesso modo anche tra' dolori alcuni sono buoni, altri cattivi?

Call. E come no?

So. E che perciò, così dei piaceri come dei dolori, bisogna dar la preferenza e attenersi a' buoni?

Call. Certo.

So. E ai cattivi no?

Call. Evidentemente.

So. Giacché tra me e Polo, se ben ricordi, si concluse che si dovesse fare ogni cosa in vista del bene. E sei anche tu di parere che fine d'ogni atto sia il bene, e in vista del bene debbano farsi tutte le altre cose, e non viceversa il bene in vista delle altre? E voti anche tu con noi due?

Call. Volentieri.

So. Per conseguire dunque il bene bisogna fare tutte le altre cose, comprese le piacevoli, e non già il bene per conseguire il piacere.

Call. Certo.

So. Ma è poi da ogni uomo il saper distinguere quali tra le cose piacevoli sieno buone e quali cattive? O caso per caso occorre una competenza speciale?

Call. Occorre questa competenza.

LV. *So.* Ed ora richiamiamoci a mente ciò ch'io dicevo a Polo ed a Gorgia. Io dicevo, se te ne rammenti, che tra le industrie ce n'è di quelle che non vanno oltre il piacere, e non procurano che questo, ignare, come sono, del meglio e del peggio; ed altre che sanno ciò che è bene e ciò che è male. E tra quelle, che s'arrestano al piacere, ponevo la culinaria, che ho chiamato pratica, ma non arte; e tra quelle che mirano al bene, l'arte medica. E, in nome di Zeus, patrono dell'amicizia, ti prego, Callicle, di non credere di doverti prendere gioco di me e rispondere a caso, contro la tua convinzione, né accogliere le mie risposte come dette per gioco. Tu certo vedi che si ragiona del più serio tra gli argomenti, che possano interessare un uomo anche di poco senno; <giacché si tratta di sapere> che genere di vita s'ha da scegliere: se quello a cui tu m'esorti, operando virilmente in conformità di codeste tue massime, cioè parlando al popolo, esercitando la retorica, partecipando alla vita pubblica così come vi partecipate ora voi altri; o consacrarsi a questo tenore di vita, nutrito di filosofia; e in che l'uno prevalga sull'altro. E forse il meglio è distinguerli, com'io poc'anzi avevo preso a fare; e dopo d'averli distinti ed esserci intesi tra noi, se realmente sono due generi di vita diversi, osservare in che differiscano tra loro e a quale dei due attenersi... Ma forse non ancora hai colto il mio pensiero.

Call. No, difatti.

So. Ebbene, te lo spiegherò meglio. Poiché da ultimo io e tu siamo rimasti d'accordo nell'ammettere che c'è un bene e c'è un piacere, che il piacere è diverso dal bene, e che di ciascuno dei due esiste uno studio e una preparazione per procurarselo, una caccia <direi> al piacere ed una al bene... Ma prima dimmi se su questo punto convieni con me, o no. Ne convieni?

Call. Sì.

LVI. *So.* Su, dunque, convieni con me anche su ciò ch'io dicevo a questi due, se, naturalmente, ti sembra ch'io abbia detto allora delle verità. Io dicevo che la culinaria non mi pare un'arte, ma una pratica, mentre la medicina sì; giacché questa, la medicina, de' corpi che prende a curare ha già studiato la natura, e sa il perché di ciò che fa, e può render conto d'ognuno de' suoi atti; laddove l'altra, che mira soltanto al piacere, va incontro a questo senza nessunissima arte, senza averne studiato né la natura né la causa, procedendo, per dir così, addirittura alla cieca, senza tener conto di nulla, unicamente in forza d'abitudine e di pratica serbando ricordo di ciò che si suol fare, e per questa via anche procacciando i piaceri. Anzitutto dunque considera se questo ti sembri giusto, e se anche rispetto all'anima ci sieno altre professioni dello stesso genere, di cui alcune meritano il nome di arti, perché mirano a ciò che è il meglio per l'anima, altre invece, che trascurano questo scopo e si preoccupano solo, come quelle altre per il corpo, del piacere dell'anima, per che via possano procurarglielo; ma quale tra' piaceri sia migliore o peggiore, non ci badano, né d'altro si curano che di farle cosa gradita, meglio o peggio che sia. A me, Callicle, pare che queste ci sieno; e quanto a me, io dico che questo genere d'industria è adulazione sia verso il corpo sia verso l'anima, e in genere verso quella qualsiasi cosa di cui uno curi il piacere, senza darsi alcun pensiero del meglio e del peggio. E tu dividi questa nostra opinione, o la riprovi?

Call. Per conto mio, no; sono, comunque, disposto a convenirne perché il tuo discorso vada al suo termine, e io renda questo servigio a Gorgia.

So. E questa forma d'adulazione si esercita su un'anima sola, e non mai su due e su molte?

Call. No, anche su due e su molte.

So. Sicché si può far cosa gradita asche a molte anime insieme, senza curarsi del loro meglio?

Call. Lo credo.

LVII. *So.* E sai dirmi quali sieno le professioni che non tendano se non a questo? O piuttosto, se vuoi, te ne domanderò io, e tu a quella che ti pare essere di queste, rispondi con un sì; alle altre, con un no. E per prima vediamo l'auletica. Non ti pare, Callicle, che questa miri esclusivamente al piacere, e non si curi d'altro?

Call. Mi pare.

So. E così tutte le altre dello stesso genere, come la citaristica, quella delle gare pubbliche? [42].

Call. Sì.

So. E ancora della poesia corale e della ditirambica [43] non pensi tu che si debba dire altretanto? Credi tu che Cinesia di Melete si dia pensiero di esprimere qualcosa per cui quelli che odono possano divenir migliori, o solo ciò che debba riuscir gradito al pubblico degli uditori?

Call. Codesto è indiscutibile, Socrate, almeno per Cinesia.

So. Ma e suo padre Melete, secondo te, quando cantava sulla cetra, mirava forse al bene? O costui, anzi, neppure al diletto, perché il suo canto era un tormento per il pubblico? Riflettici: non ti pare che tutta la poesia citaredica e la ditirambica sieno state inventate per dilettare?

Call. A me sì.

So. E perfino questa poesia venerabile e meravigliosa, la poesia tragica [44], che cosa si propone? Il suo scopo e la sua cura è, pare a te, soltanto quello di piacere agli spettatori; o se qualcosa riesca ad essi piacevole e gradita, ma dannosa, di adoperarsi anche con ogni studio, a non esprimerla; e se invece ingrata, ma giovevole, a manifestarla col canto, sia che piaccia o no al pubblico? Di questi due modi di condursi, quale è a tuo avviso quello della poesia tragica?

Call. È chiaro, Socrate: essa tende piuttosto al piacere e a riuscir gradita agli spettatori.

So. E questo, Callicle, noi or ora lo dicevamo una forma d'adulazione?

Call. Appunto.

So. Orsù dunque, se si spoglia ogni poesia del canto, del ritmo e del me-

tro, ciò che rimane non son poi de' discorsi?

Call. Necessariamente.

So. E codesti discorsi sono detti e rivolti ad una gran folla e al popolo?

Call. Non c'è dubbio.

So. La poesia, dunque, è una specie di discorso al popolo.

Call. Sì.

So. Cioè una specie di discorso retorico. O non pare a te che nei teatri i poeti facciano la parte di oratori?

Call. Ne convengo.

So. Sicché noi ora abbiamo scoperto una specie di retorica, che s'indirizza ad un popolo composto alla rinfusa di ragazzi, di donne, d'uomini, e servi e liberi, una retorica che non possiamo ammirare gran fatto, perché diciamo che ha carattere d'adulazione.

Call. Così è.

LVIII. *So.* E sta bene. Ma che diremo di quella retorica, che s'indirizza al popolo ateniese e ai popoli delle altre città, composti tutti d'uomini liberi? Che cosa è essa secondo noi? Pare a te che gli oratori parlino sempre in vista del meglio, mirando a fare in guisa che mercé de' loro discorsi i cittadini diventino ottimi, o che anch'essi tendano a far cosa gradita ai cittadini; e solleciti del proprio interesse individuale, trascurino il bene dello Stato e parlino a' popoli come a ragazzi, ingegnandosi solo di compiacere ad essi, senza curarsi affatto se con ciò saranno migliori o peggiori?

Call. Ecco ora non più una domanda semplice, perché ci sono oratori che parlano nell'interesse pubblico, ed altri quali tu li descrivi.

So. E mi basta. Perché, se esiste in realtà questa doppia specie di retorica, l'una sarebbe adulazione e brutta eloquenza politica; l'altra una bella cosa, un trovar modo come le anime dei cittadini divengano quanto si può migliori, e uno sforzarsi di dire sempre il meglio, senza curarsi se ciò riesca più dolce o più amaro a chi ascolta. Ma tu codesto genere di retorica non devi mai averlo conosciuto; o, se puoi citare qualche oratore che sia tale, perché non lo fai conoscere a me pure?

Call. Ma, per Zeus, degli oratori nostri contemporanei io, per me, non ho da citartene alcuno.

So. E che? degli antichi puoi nominarmene qualcuno, a cui si possa attribuire il merito d'aver reso gli Ateniesi migliori, dopo ch'egli prese a parlar loro, da men buoni che erano prima? Io per me, non lo conosco.

Call. E come? Non hai sentito dire quali uomini di valore sieno stati e Temistocle e Cimone e Milziade, e da ultimo quel Pericle, morto da poco, che tu stesso hai potuto ascoltare?

So. Certo, se però la vera virtù, come tu prima dicevi, consiste nel sodisfare le passioni proprie e quelle degli altri. Ma se non è così, se, come fummo costretti ad ammettere nel seguito del ragionamento, essa invece consiste nel secondare soltanto quelle aspirazioni, che, sodisfatte, rendono migliore l'uomo, e le peggiori, no — e questa è arte — io, per me, non posso dire che qualcuno di quegli oratori sia stato un uomo siffatto.

Call. Però, se cercherai come si deve, lo troverai.

LIX. *So.* Orbene vediamo, esaminando così, con calma, se qualcuno di quelli sia stato quale intendo io. Suvvia, l'uomo onesto e che parli per il meglio, quello che dice non lo dirà a caso, ma avendo di mira un certo scopo? Per esempio, tutti gli altri artefici, pel proprio lavoro non prendono ed impiegano, ciascuno, a caso <quello che v'impiegano>, ma studiandosi di fare in modo che l'opera loro realizzi un certo ideale. Guarda, per esempio, ai pittori, agli architetti, ai costruttori di navi, a tutti, in generale, gli artefici, chiunque vuoi, come ognuno metta al suo posto tutto quel che ci mette, e costringa l'un particolare ad adattarsi e armonizzarsi con l'altro, fino a che il tutto non gli risulti un'opera bella per l'ordine e la proporzione. E non solo questi artefici, ma anche quelli, a cui dianzi accennavamo, quelli che prendon cura del corpo: i maestri di ginnastica

e i medici, cercano di disporne e regolarne convenientemente le membra. Siamo d'accordo su questo punto, o no?

Call. Ammettiamolo pure.

So. E perciò una casa, se è ben regolata ed in ordine, sarà in buone condizioni; ma se male e in disordine, in cattive?

Call. Sì.

So. E così pure una nave?

Call. Certo.

So. E altrettanto diremo dei nostri corpi?

Call. Sì.

So. E dell'anima? Sarà ella in buone condizioni quando si trovi d'essere in disordine, o quando sia ben regolata ed ordinata?

Call. Dopo ciò, di cui s'è già convenuto, non si può disconvenire nemmeno di questo.

So. Orbene, che nome si dà a quello stato che nel corpo risulta da una buona disposizione e dall'ordine?

Call. Sanità e vigore vuoi dire, credo.

So. Appunto. E a quello stato che nell'anima risulta da una buona disposizione e dall'ordine? Provati a trovarne e dirne il nome, come l'hai detto del corpo.

Call. E perché non lo dici tu stesso, Socrate?

So. Ma se preferisci, lo dirò io; e tu, se ti pare che io dica bene, rispondi di sì; se no, ribatti, e non mandarmela buona. A me pare che si chiami salutare tutto ciò che contribuisce all'ordine del corpo, donde nasce la sanità ed ogni altra virtù del corpo. È così, o no?

Call. Così.

So. E a tutto ciò poi, che mette nell'anima regola ed ordine, si dà nome di legittimo e di legge, donde si formano gli uomini rispettosi della legge e costumati. E questo è giustizia e saggezza. È vero, o no?

Call. Sia pure.

LX. *So.* È dunque senza mai perder di vista questi principi che quel tale oratore, quello che sa l'arte ed è onesto, rivolgerà alle anime i discorsi che rivolge loro, e indirizzerà tutti i suoi atti; e quando debba largire al popolo qualche largizione, gliela largirà; e quando negargli qualche cosa, gliela negherà, avendo sempre la mente volta a questo: come negli animi de' concittadini si generi la giustizia e se ne diparta l'ingiustizia, si generi la saggezza e se ne diparta la sregolatezza, e, in breve, si generi in loro la virtù e ne vada via il vizio. Lo ammetti, o no?

Call. Lo ammetto.

So. Giacché, Callicle, che vantaggio può essere per un corpo sofferente e travagliato dal male il somministrargli molti cibi, anche i più squisiti, e bevande e qualsiasi altra cosa, di cui a volte non si può giovare, ma, al contrario, com'è da presumere, se ne troverà anche peggio? È così?

Call. E sia.

So. E non è, credo, utile per un uomo vivere con un corpo in condizioni miserevoli, perché vivrà necessariamente in modo miserevole. Non ti pare?

Call. Sì.

So. E perciò i medici a chi è sano permettono, in generale, di sodisfare anche gli appetiti: di mangiare, poniamo, se ha fame, quello che vuole, e bere, se ha sete; ma ad un ammalato non gli permettono, sto per dire, mai di saziarsi di ciò che desidera? E consenti in questo anche tu?

Call. Io sì.

So. E per l'anima poi, mio ottimo amico, non vale anche la stessa norma? Quando ella sia travagliata dal male per essere stolta, sregolata, ingiusta ed empia, non conviene infrenarla nei suoi desidèri e non concederle di fare se non quello per cui potrà divenire migliore? Approvi, o no?

Call. Sì.

So. Perché così, credo, sarà meglio per l'anima stessa?

Call. Senza dubbio.

So. E l'infrenarla in ciò che desidera non è castigarla?

Call. Sì.

So. Per l'anima dunque il castigo è preferibile alla sregolatezza, contrariamente a ciò che tu poc'anzi credevi.

Call. Non so cosa vuoi dire, Socrate. Domandane ad un altro.

So. Ecco qui un uomo che non tollera né che gli si faccia del bene, né che gli si applichi quello di cui testé si parlava: la correzione.

Call. A me ciò che tu dici non m'interessa per nulla. Io t'ho risposto finora solo per un riguardo a Gorgia.

So. E va bene. Ma che faremo? Lasceremo a mezzo la discussione?

Call. Fa' come credi.

So. Ma nemmeno le favole, si dice, è lecito lasciarle a mezzo, e occorre dar loro una testa, perché non vadano intorno senza testa. Seguita dunque a rispondere, affinché il nostro discorso metta capo ad una conclusione.

LXI. *Call.* Come sei cocciuto, Socrate! Stammi a sentire: smetti questo discorso, o trovati un altro che ti risponda.

So. E c'è altri che voglia? Via, cerchiamo di non lasciare incompiuto il ragionamento.

Call. E non potresti continuarlo da solo, o parlando d'un fiato o facendo tu stesso domanda e risposta?

So. Già, perché mi capiti poi ciò che dice Epicarmo: Quel che prima si diceva in due[45], dovrei ora dirlo da solo. Eppure io rischio proprio di esserci costretto ad ogni modo. Se però s'ha da fare così, io, per me, penso che tutti dovremo rivaleggiare tra noi per discernere con sicurezza il vero dal falso sull'argomento di cui ragioniamo, perché è interesse comune che ci si veda chiaro in un problema così grave. Io dunque vi esporrò il mio pensiero. Se a qualcuno di voi parrà ch'io ammetta come vera qualcosa che non è, avete l'obbligo d'interrompermi e confutarmi. Giacché neanche io parlo come uno sicuro di quel che dice: io cerco insieme con voi la verità; e però, se chi mi muove qualche obiezione, mi pare che dica una cosa giusta, sarò io il primo a convenirne con lui. Del resto io parlo così supponendo che sia bene giungere ad una conclusione. Se non credete, piantiamola lì ed andiamocene.

Gor. No, Socrate; a me pare che non sia ancora il momento di separarci, ma che tu ci debba esporre interamente il tuo pensiero. E credo che anche gli altri sieno di quest'avviso. Io certo, per mio conto, desidero d'ascoltare quello che ti resta da dire.

So. Da parte mia, Gorgia, molto volentieri avrei continuato a discutere col nostro Callicle, finché non gli avessi reso tutta la tirata d'Anfione in risposta a quella di Zeto. Ora, poiché tu, Callicle, non vuoi insieme con me condurre a termine questa discussione, ma, se non altro, stammi a sentire e dammi sulla voce, quando ti sembra ch'io non dica giusto. E se mi convincerai d'errore, io non te ne vorrò, come tu hai fatto con me, ma ti proclamerò il mio più grande benefattore.

Call. Parla pure, buon uomo, e concludi.

LXII. *So.* Senti dunque come da capo riassumo tutto il ragionamento. Sono la stessa cosa piacere e bene? — No, e ne abbiamo convenuto io e Callicle. — Bisogna fare il piacere in vista del bene, o il bene in vista del piacere? — Il piacere in vista del bene. — Piacere è ciò per la cui presenza noi godiamo, bene ciò per la cui presenza siamo buoni?[46]. — Certo. — Ma noi, e tutte le altre cose buone, siamo buoni per la presenza di qualche virtù? — A me pare necessario, Callicle. — Ma la virtù propria di ciascun oggetto: d'una suppellettile, d'un corpo, d'un'anima, di un qualunque essere vivente, non gli viene in sommo grado così a caso, ma per via d'ordine, di regolarità, di arte conveniente e peculiare a ciascuna di codeste cose. Non è così? — Secondo me, certo. — La virtù dunque di ciascuna cosa è alcunché di regolato e d'ordinato? — Per conto mio direi di sì. — E per conseguenza quel certo ordine, ingenito in ciascuna cosa e proprio di ciascuna, è ciò che rende buona ciascuna cosa? — A me così pare. — E quindi un'anima, dotata dell'ordine che le è proprio, sarà migliore d'un'altra disordinata? — Necessariamente. — Ma l'anima che ha ordine è ordinata? — E come non sarebbe? — E l'anima ordinata è saggia? — Senza alcun dubbio. — Dunque l'anima saggia è buo-

na. — A queste conclusioni io, mio caro Callicle, non ho nulla da mutare. E tu? Se tu hai da obiettar nulla, correggimi.

Call. Continua pure, mio buon Socrate.

So. E continuo difatti dicendo: se l'anima saggia è buona, quella, che si trova in una condizione contraria, è cattiva; e questa è, si diceva, l'anima stolta e sregolata. — Senza dubbio. — E perciò il saggio si comporterà come si deve così verso gli dei come verso gli uomini; ché non sarebbe saggio, se non facesse il dover suo. — È necessario che sia così. — E adempiendo il suo dovere verso gli uomini, agirà giustamente; adempiendolo verso gli dei, agirà santamente. E chi agisce giustamente e santamente sarà per necessità giusto e pio. — Così è. — E sarà per conseguenza anche coraggioso; giacché non è da saggio né il perseguire né il fuggire ciò che non si deve, ma bensì il fuggire e il perseguire ciò che si deve: cose, uomini, piaceri e dolori; e perseverare con fermezza in ciò che il dovere impone. Sicché, Callicle, è d'una necessità assoluta che il saggio, come lo abbiamo ritratto, perché giusto, coraggioso e pio, sia l'uomo compiutamente buono; che, come tale, operi sempre bene e si trovi bene, e che chi opera e si trova bene, non possa non esser felice e beato; mentre chi è malvagio ed opera male, non può non essere infelice. E costui è, se non erro, proprio chi si trova nella condizione contraria al saggio: quell'intemperante, insomma, e dissoluto di cui tu facevi l'elogio.

LXIII. Quanto a me, dunque, ecco le cose che affermo e ritengo vere. E se queste sono vere, chi vuol esser felice deve, pare, attenersi alla saggezza e praticarla, fuggire la sregolatezza con tutta la forza delle proprie gambe, ingegnarsi soprattutto di non aver bisogno di castigo, e quando n'avesse bisogno, o lui o chiunque gli è caro, sia un privato o una città, imporsi e subire il castigo, se vuole esser felice. Questo, secondo me, è lo scopo, a cui bisogna sempre mirare nella vita, e verso questo far convergere tutte le forze proprie e della città, di guisa che la giustizia e la temperanza regni nell'anima di chi aspira ad esser felice, e così anche operare, non già lasciando libero corso alle passioni e, magari, ingegnandosi di sodisfarle — che è un male senza termine — col menare una vita da brigante. Un uomo simile non può essere caro né ad un altro uomo, né a Dio; ogni rapporto con lui è impossibile, e senza rapporti vicendevoli non può esserci amicizia. Ora, Callicle, dicono i sapienti [47] che cielo e terra, dei ed uomini, sono tenuti insieme da' rapporti vicendevoli, dall'amicizia, dall'ordine, dalla saggezza, dalla giustizia; e perciò essi quest'universo lo chiamano cosmo, ossia appunto ordine [48], non già, amico mio, disordine e sregolatezza. E tu, che pure in questo campo sei sapiente, non fai attenzione a questo, mi pare, ma ti sfugge il gran potere che ha l'eguaglianza geometrica [49] così tra gli dei come tra gli uomini. Tu per contro credi che dobbiamo esercitarci a sopraffare gli altri, e non tieni alcun conto della geometria. Ora, comunque, o ci bisogna dimostrar falso questo ragionamento: che per il possesso della giustizia e della saggezza sono felici i felici; e per quello della malvagità, infelici gl'infelici; o se esso è vero, attender bene a ciò che ne consegue. E ne conseguono, Callicle, tutte quelle affermazioni precedenti, a proposito delle quali tu mi chiedevi, s'io parlassi sul serio allorché dicevo che bisogna accusare e se stesso e il figlio e l'amico, ove commetta qualcosa d'ingiusto; e servirsi a questo fine della retorica. E quel che tu credevi che Polo concedesse per un rispetto umano, era la pura verità: che il commettere ingiustizia di quanto è più brutto del subirla, di tanto è peggiore; e che chi vuol divenire un oratore davvero degno del nome, dev'esser giusto e conoscitore del giusto, ciò che a sua volta Polo diceva che Gorgia avesse conceduto per un semplice rispetto umano.

LXIV. Posto ciò, vediamo che è quello che tu mi rimproveri, se hai, o no, ragione di dire ch'io non sono per conseguenza in grado di difendere né me

stesso né alcuno dei miei amici o familiari, né salvarmi o salvarli da' più gravi pericoli; e sono, come un eslege, alla mercé del primo venuto, sia che voglia — per ripetere quella tua giovanilmente ardita espressione — prendermi a schiaffi, o spogliarmi delle sostanze, o sbandirmi, o per colmo mettermi a morte; e che ridursi in una simile condizione è la cosa più brutta che ci sia. Questa era la tua opinione. Quale invece sia la mia, te l'ho già detto più volte, ma nulla vieta ch'io te lo ripeta ancora. Io, Callicle, sostengo che l'esser preso a schiaffi ingiustamente non è la cosa più brutta che ci sia, né l'esser mutilato o colpito nella borsa; ma che colpire e mutilare ingiustamente me e le cose mie è cosa più brutta e peggiore; io sostengo che rubarmi, ridurmi in servitù, penetrare con la violenza nella mia casa, e, in una parola, trattare comunque in modo ingiusto me e ciò che m'appartiene; è cosa peggiore e più brutta per chi la fa, che per me che la soffro. Queste affermazioni che, a parer mio, ci risultano provate da' discorsi precedenti, sono tenute insieme e incatenate — permettimi l'immagine alquanto presuntuosa — con ragioni ferree e adamantine, almeno a giudicarne così; e se tu o altri, più giovanilmente vigoroso, non riesci a spezzare queste catene, non è possibile che, dicendo qualcosa di diverso da ciò che ora dico io, si dica bene. Poiché, quanto a me, io parlo sempre d'un modo: io affermo di non sapere quale sia la verità, ma che tra tutti quelli con cui mi sono trovato, come ora, a discuterne; nessuno, se ha parlato diversamente, è potuto sfuggire al ridicolo. E però io, daccapo, ritengo che la mia opinione sia la vera. E se è così, se il massimo de' mali è l'ingiustizia per chi la commette, e maggiore ancora — posto che ciò sia possibile — di questo, che pure è il massimo, commettendola non pagarne la pena; qual è mai l'aiuto che uno, ove non possa procurarlo a se stesso, si renderebbe sommamente ridicolo? Non forse quello che ci libera dal maggiore dei danni? Necessariamente quel che c'è di più vergognoso, è proprio questo: non poter recare un tale aiuto né a se stesso né ai propri amici e familiari; poi quello di non poter porgere aiuto in un male di secondaria importanza, e in terzo luogo quello di non poterlo fare in un male anche minore; e così via dicendo. In breve, quanto maggiore è il male, tanto maggiore è la bellezza del potere in ogni caso recare aiuto, e la vergogna del non potere. E non è forse così, Callicle?

Call. Proprio così.

LXV. *So.* Di questi dunque, che son due mali: il commettere l'ingiustizia e il subirla, concludiamo che maggiore è il commetterla, minore il subirla. E che cosa dovrà procurarsi un uomo per essere in grado di conseguire entrambi questi vantaggi: quello di non commettere ingiustizia e quello di non subirla? Il potere, o la volontà?... Mi spiego meglio: basta forse che non si voglia soffrire un'ingiustizia per non soffrirla difatti, o conviene che s'acquisti tale un potere da mettersi al sicuro contro ogni sopruso?

Call. Evidentemente occorre codesto potere.

So. E quanto poi al commettere ingiustizia? Basta che uno voglia non commetterla per non commetterla, o anche per questo è necessario che egli si procuri un potere ed un'arte, sicché, ove questo non impari ed eserciti, agirà ingiustamente?... Oh! Callicle, perché su questo punto qui non mi rispondi: se, cioè, trovi giusto, o no, ciò che nella nostra discussione precedente io e Polo ci siam visti costretti ad ammettere, quando s'è ammesso che nessuno è volontariamente ingiusto, ma tutti quelli, che commettono ingiustizie, le commettono senza volerlo?

Call. Tienilo per concesso, Socrate, affinché tu possa arrivare in porto col tuo ragionamento.

So. Anche per questo dunque, se non erro: perché non si operi ingiustamente, bisogna procurarsi un certo potere ed una certa arte?

Call. Senza dubbio.

So. E qual è l'arte che ci mette in grado di non subire ingiustizie, o subir-

ne il meno possibile?... Guarda se anche tu sei del mio avviso. A me pare sia questa: o avere un gran potere nello Stato, o esserne addirittura il padrone, o, magari, farsi amico e partigiano di chi detiene il potere.

Call. Bravo! Vedi, Socrate, com'io son pronto ad applaudirti, quando parli bene? E in questo hai detto veramente bene.

LXVI. *So.* Ed ora guarda se ti sembra ch'io dica bene anche in questo: a me pare che la più salda amicizia è, come dicono gli antichi sapienti [50], quella che lega il simile col simile. E non pare anche a te?

Call. Sicuro.

So. Cosicché, quando il potere assoluto sia nelle mani d'un uomo feroce e rozzo, se c'è nella città qualcuno assai migliore di lui, il tiranno dovrà senza dubbio temerne, e non potrà mai divenirgli amico di tutto cuore?

Call. È vero.

So. E se ci fosse qualcuno molto peggiore di lui, nemmen costui potrebbe essergli caro, perché il tiranno lo disprezzerebbe, e non potrebbe mai sul serio trattarlo da amico.

Call. Anche questo è vero.

So. Sicché il solo, di cui un simile uomo possa apprezzare l'amicizia, è costui, che, somigliandogli nei costumi, d'accordo in tutto con lui così nei biasimi come nelle lodi, sia disposto a lasciarsi governare e a dipendere dal cenno del padrone. E questi avrà un gran potere in città, e a questo nessuno troverà gusto a torcere un capello. Non è così?

Call. Certo.

So. Se quindi in codesta città ad un giovane venisse in mente di chiedersi: « In che modo potrò assicurarmi un gran potere e non subir torti da nessuno? », la via migliore, naturalmente, sarebbe questa: assuefarsi fin da' primi anni a compiacersi e dolersi di ciò di cui si compiace e si duole il padrone, e ingegnarsi per ogni via di rendersi, quanto più è possibile, simile a lui. Non credi?

Call. Sì.

So. E così costui riuscirà a non subire ingiustizia, e procurarsi, come dite voi, un gran potere nella città.

Call. Certamente.

So. Ma riuscirà poi anche a non commettere ingiustizie, o ci corre di molto, se sarà simile al signore, ch'è ingiusto, e potentissimo presso di lui? Io, anzi, credo che avverrà proprio il contrario: che questa sarà per quel giovane la vera via di prepararsi a commettere tutti i soprusi possibili e, commettendoli, sottrarsi ad ogni castigo. O non ti pare?

Call. Mi pare.

So. E così, per imitare il tiranno, e in grazia del potere di cui dispone, incapperà nel peggiore de' mali: sarà malvagio e corrotto nell'anima.

Call. Io non so come fai, Socrate, a sconvolgere di continuo i ragionamenti. O non vedi che codesto imitatore del tiranno può, quando voglia, uccidere chi non l'imita e portargli via le sostanze?

So. Lo so, lo so, mio buon Callicle, poiché non sono sordo, per averlo sentito poc'anzi molte volte e da te e da Polo e sto per dire, da tutti quanti gli altri in città. Ma anche tu senti un po' me: egli, certo, potrà, se vuole, uccidere; ma sarà un ribaldo che uccide un uomo onesto.

Call. E non è questo che indigna anche di più?

So. Non però chi abbia senno, come risulta da' nostri ragionamenti. O credi tu che un uomo debba proporsi come scopo di vivere il più a lungo possibile e attendere premurosamente a quelle arti, che possano salvarlo da' pericoli, com'è quella a cui tu mi esorti, a codesta retorica capace di salvarci ne' tribunali?

Call. Oh, sì, per Zeus; e credo di darti un ottimo consiglio.

LXVII. *So.* E dimmi, carissimo: pensi tu che anche quella del nuoto sia una nobile arte?

Call. Ma no, per Zeus.

So. Eppure anch'essa salva dalla morte gli uomini, quando si trovino in caso di aver bisogno di quest'arte. E se questa ti pare da poco, te ne citerò un'altra, che vale di più: l'arte del pilota, che non salva solo le anime, ma anche i corpi e le sostanze, da' più gravi pericoli, non meno

della retorica. E ciò nonostante essa è discreta e modesta, e non si pavoneggia, dandosi l'aria di fare non so che gran cosa; ma, pur riuscendo allo stesso risultato dell'oratoria forense, quando ti porta in salvo da Egina fin qui, suol riscuotere, credo, due oboli; e quando fin dall'Egitto o dal Ponto, dopo che t'ha reso un così gran servigio con l'averti portato, come dicevo, in salvo, e non te solo, ma i tuoi figli e la roba e le donne, allorché ti sbarca nel porto, non suol riscotere, al massimo, se non due dracme; e colui che possiede quest'arte, ed ha assolto un così bel compito, sbarcato anch'egli, passeggia con un contegno modesto lungo la spiaggia e presso la sua nave. E forse egli è in grado di riflettere che non è punto sicuro a quali tra' suoi passeggeri abbia giovato, perché non li ha lasciati affondare, e a quali nociuto, ben sapendo che non li ha sbarcati per niente migliori di come s'erano imbarcati, né quanto al corpo né quanto all'anima. Egli dunque riflette che no davvero, se per chi, travagliato nel corpo da malattie grandi e incurabili, non sia affogato, è una disgrazia non esser morto, ed egli non gli ha punto giovato; per chi poi in ciò che è più prezioso del corpo, nell'anima, soffre di mali molti e incurabili, per costui valga la pena di vivere, ed e' gli gioverà, ove riesca a salvarlo dal mare o da una condanna giudiziaria o da qualsiasi altro pericolo. Egli, insomma, sa che per un malvagio non è punto meglio vivere, perché necessariamente vivrà male.

LXVIII. Ecco perché un pilota non ha l'abitudine di darsi delle arie, sebbene ci salvi. E nemmeno, egregio amico, il costruttore di macchine guerresche il quale, non meno dello stratego, del pilota e d'ogni altro, non di rado può salvare, ché, anzi, certe volte salva intere città. E vorresti paragonarlo ad un avvocato? Eppure, Callicle, se egli, come voi, volesse esaltare il proprio mestiere, potrebbe seppellirvi sotto una valanga di parole, esortandovi e dimostrandovi la necessità di farvi costruttori di macchine militari col provarvi che ogni altra arte <al confronto> non vale nulla. E in effetti quante ragioni non potrebbe addurne! Ma con tutto ciò tu lo disprezzi, lui e la sua arte; lo chiameresti per dileggio macchinista; e ad un suo figliuolo non vorresti dare in moglie tua figlia, come non consentiresti a un tuo figliuolo di prendere in moglie la figlia di lui. Eppure, se non hai altre ragioni per vantare la tua capacità, con che diritto disprezzi il costruttore di macchine guerresche e gli altri a cui accennavo? So che mi risponderesti d'esser migliore e di migliore famiglia. Ma se il meglio non è quello che dico io, se la virtù si riduce a questo: a salvar se medesimo e le cose proprie, comunque uno si trovi d'essere; diventa ridicolo il tuo disprezzo per il macchinista, per il medico e per tutte quelle altre arti che sono state inventate appunto per salvarci la vita. Ma, caro, guarda se la nobiltà e il bene non sia qualcosa di diverso da questo salvare e salvarsi; e se della vita, della sua durata più o men lunga, non debba preoccuparsi chi sia davvero un uomo, né attaccarcisi con passione; ma, affidandosi per questo alla divinità, e credendo, come dicono le donnicciuole, che nessuno può sfuggire al proprio destino, darsi invece pensiero solamente del miglior modo di vivere durante il tempo che gli convien vivere: se, cioè, rendendosi simile al potere dominante sotto il quale egli vive, ciò che nel caso nostro vuol dire renderti simile, per quanto è possibile, al demo d'Atene, ove ti prema di riuscirgli gradito e procurarti un gran potere nello Stato. Guarda, amico, se questo torna poi utile a te e a me, perché non capiti quello che, dicono, accade alle donne della Tessaglia [51], le quali attirano in terra la luna: che l'acquisto del potere politico non ci costi la perdita di quanto abbiamo di più prezioso. Ché se poi t'immagini che ci sia qualcuno capace d'insegnarti una cosiffatta disciplina, che t'assicuri il predominio in questa città, pur essendo dissimile dal regime o in meglio o in peggio; io credo, Callicle, che non ti consigli bene. Perché non basta essere un imitatore, ma bisogna avere una natura conforme alla loro, se vuoi acquistarti davvero così l'amicizia del demo d'Atene, com'anche, per Zeus, quella di Demo di Pirilampe. Chi dunque ti renderà in tutto simile ad

essi, costui farà di te un uomo di Stato come desideri, un uomo di Stato e un oratore. Giacché la gente ascolta volentieri soltanto le parole che rispondono al proprio sentimento; di ciò che vi contrasta, s'indispettisce... Purché tu, diletto capo, non sia d'altro parere. Abbiamo nulla da obiettare, Callicle?

LXIX. *Call.* Non so come, Socrate, ma mi pare che tu abbia ragione. Pure mi trovo nel caso di tanti altri: non ne sono del tutto convinto.

So. Perché contro di me, Callicle, sta quell'amore del demo d'Atene che s'è annidato nel tuo cuore. Ma se più volte [forse e] meglio esamineremo questo medesimo problema, te ne convincerai. Tieni intanto a mente che c'è, come abbiamo detto, due metodi di cura per ognuna di queste due cose: l'anima ed il corpo: l'uno, di parlare mirando al piacere; l'altro, mirando al meglio così dell'una come dell'altro, e non compiacendo, ma lottando. Non è così che li definivamo?

Call. Certo.

So. E l'uno, quello che mira al piacere, è ignobile e niente altro se non adulazione. È così?

Call. E sia, se così ti piace.

So. Mentre l'altro si propone di rendere quanto migliore è possibile l'oggetto che prendiamo a curare, sia esso il corpo o l'anima?

Call. Sì.

So. Orbene, non abbiamo noi il dovere di metter mano a curare la città e i cittadini in modo da renderli ottimi? Perché, come s'è visto dianzi, se questo manca, qualsiasi benefizio si faccia loro, non rappresenterà un vantaggio, quando non sia nobile ed alto l'intento di chi cerca d'accappararsi o mezzi pecuniari o signoria o qualunque altro potere. Teniamo fermo questo punto?

Call. Sì, se ti piace.

So. Se dunque, Callicle, risoluti ad occuparci delle faccende cittadine, ci esortassimo vicendevolmente a volgere le nostre cure alle costruzioni pubbliche e alle maggiori tra queste: mura, arsenali, templi; non dovremmo farci l'esame di coscienza, e indagare, innanzi tutto, se conosciamo, o no, l'arte, quella di costruire, e da chi l'abbiamo appresa? Dovremmo, o no?

Call. Che dubbio c'è?

So. E poi, se mai abbiamo costruito in via privata qualche edifizio, o per un amico o per noi stessi, e se quest'edifizio è bello o brutto? E se, facendo un tale esame, trovassimo d'aver avuto maestri buoni e riputati, e costruito molti e belli edifizi in collaborazione con loro e molti anche da noi soli, dopo che lasciammo i maestri; allora, a queste condizioni, sarebbe da uomini sennati assumersi delle opere pubbliche. Ma se non avessimo da citare alcun maestro, e, quanto a edifizi, o non potessimo additarne alcuno, o potessimo additarne molti, ma di nessun pregio; sarebbe davvero una stoltezza la nostra d'intraprendere ed esortarci scambievolmente ad intraprendere delle opere pubbliche. Ti par giusto, o no, ciò che diciamo?

Call. Certamente.

LXX. *So.* E così in tutto il resto; tra l'altro, supponiamo, se ci proponessimo d'esercitare pubblicamente la medicina, e c'esortassimo l'un l'altro nella fiducia di esser de' buoni medici; dovremmo prima esserci sottoposti a vicenda io al tuo esame e tu al mio, chiedendoci: Suvvia, in nome degli dei, qual è innanzi tutto lo stato di salute di Socrate? E Socrate ha mai guarito qualcuno, servo o libero che fosse? — Ed io, immagino, esaminerei te nello stesso modo: e ove non trovassimo nessuno che si fosse giovato delle nostre cure, né forestiero né cittadino, né uomo né donna, in nome di Zeus, Callicle, non sarebbe davvero ridicolo, se uomini giungessero a tal segno di stoltezza, che prima d'aver fatto molti esperimenti in via privata e ottenuto de' buoni risultati ed acquistato una pratica sufficiente dell'arte; dovessero, come suol dirsi, esordire dal dolio nel mestiere di vasaio [52], e pretendere di esercitar medicina a spese dello Stato, ed indurre gli altri a fare lo stesso? E non ti pare una stoltezza, questa?

Call. Eh! sì.

So. Ed ora, o il più eccellente degli uomini, poiché già cominci ad occuparti degli affari della città, e mi esorti e mi rimproveri ch'io non me ne occupi; non do-

vremo a vicenda sottoporci ad un esame e chiederci: Vediamo: Callicle ha mai reso migliore qualcuno dei cittadini? C'è per caso qualcuno che, mentre prima era malvagio, ingiusto, dissoluto, stolto, mercé le cure di Callicle è divenuto un uomo come si deve, foss'egli forestiero o cittadino, servo o libero? — Su dimmi, Callicle: se qualcuno ti muove questa domanda, che risponderai? Chi dirai d'aver reso migliore con la tua compagnia?... Esiti a rispondere, se davvero puoi addurre qualche tua opera da privato prima di metterti nella vita pubblica?

Call. Tu, Socrate, vuoi aver ragione ad ogni costo.

LXXI. *So.* No, Callicle, non per aver ragione ad ogni costo te ne chiedo, ma perché proprio desidero di sapere come tu pensi che ci si debba condurre da noi nel governo dello Stato. Giunto al potere, t'occuperai tu d'altro che di far sì che noi, i cittadini, si sia, quanto si può, ottimi? O non siamo più e più volte convenuti di questo: che tale è il dovere dell'uomo di Stato? Ne siamo convenuti, o no? Rispondi... Certo che sì, risponderò io per te. Se questo è dunque il benefizio che l'uomo da bene deve procurare al proprio paese, ricordati ora e dimmi, se quegli uomini politici, che hai citati, ti pare ancora che sieno stati dei buoni cittadini, voglio dire Pericle, Cimone, Milziade e Temistocle.

Call. A me sì.

So. Se dunque erano buoni, è chiaro che ognuno di loro rendeva migliori i cittadini da peggiori che erano. E lo ha fatto, o no?

Call. Ma certo.

So. Cosicché, quando Pericle cominciò a parlare dinanzi al popolo, gli Ateniesi eran peggiori di quando parlò loro da ultimo?

Call. È probabile.

So. Non probabile, caro, ma necessario dopo quanto s'è ammesso, se Pericle era davvero un buon cittadino.

Call. E che ci trovi da ridire?

So. Nulla. Ma rispondimi ancora: che cosa si dice? che per opera di Pericle gli Ateniesi furono migliorati, o, al contrario, guastati? Per me io sento dire che Pericle li rese infingardi, vili, chiacchieroni e avidi di danaro, dacché egli per il primo li abituò a riscotere una paga da' fondi pubblici [53].

Call. Codeste cose, Socrate, le senti dire dagli « orecchi-pesti ».

So. Ma quest'altro però non lo sento dire, ma lo so di sicuro io, come lo sai tu: che da principio Pericle era l'idolo di tutti; e gli Ateniesi, mentre erano peggiori, non lo colpirono di nessuna condanna infamante; ma poiché, grazie a lui, divennero ottimi, sulla fine della sua vita lo condannarono per peculato, e mancò poco non proponessero per lui la pena di morte, considerandolo evidentemente un malvagio.

LXXII. *Call.* E che prova codesto? Perciò forse Pericle era cattivo?

So. Ecco: un uomo chiamato ad aver cura d'asini, di cavalli e di buoi, a cui capitasse un fatto simile, passerebbe per essere un cattivo soprastante, se, avendo preso in consegna degli animali che non gli tiravano calci e non lo prendevano né a cornate né a morsi, li rendesse poi capaci di fare tutte queste cose per selvatichezza. O non credi che sia un cattivo curatore, chiunque e di qualunque animale, uno che, avendo preso in consegna codesti animali, li rendesse più selvatici di come li aveva ricevuti? Ti pare, o no?

Call. Sì, mi pare, tanto per farti piacere.

So. E allora fammi anche il piacere di rispondere a quest'altra domanda: l'uomo è, o no, anch'egli uno degli animali?

Call. E come no?

So. Ed erano uomini quelli che Pericle aveva in cura?

Call. Sì.

So. Ebbene, non sarebbero dovuti, come or ora s'è ammesso, da più ingiusti divenire più giusti per opera di lui, se realmente egli, che ne aveva cura, fosse stato un degno uomo di governo?

Call. Senza dubbio.

So. Ora i giusti, credo, son miti, come dice Omero [54]. E tu che ne dici? Non è così?

Call. Certo.

So. Invece Pericle li rese più selvatici che non fossero quando aveva preso a gui-

darli; e ciò contro se stesso, cioè contro chi meno egli doveva volere.

Call. Devo risponder di sì?

So. Se ti pare ch'io dica la verità.

Call. E sia dunque così!

So. E se più selvatici, anche più ingiusti e peggiori?

Call. Sia pure.

So. Sicché, stando a questo discorso, Pericle, non fu un degno uomo di Stato.

Call. Almeno secondo te.

So. Per Zeus, anche secondo te, dopo quanto hai ammesso. E ora parlami un po' di Cimone. Non lo colpirono d'ostracismo quelli di cui egli aveva cura, per starsene dieci anni senza sentirne la voce? E non trattarono allo stesso modo Temistocle, anzi per giunta non lo cacciarono in bando? E quanto a Milziade, il vincitore di Maratona, non lo avevano condannato ad esser gittato nel baratro? e se non era per il pritane, non ve lo avrebbero gittato davvero? [55]. Ora, se costoro, come tu pretendi, fossero stati dei buoni uomini di governo, un fatto simile non sarebbe mai capitato loro. Non si vede che i buoni aurighi dapprima non cadano giù dal cocchio e cadano poi quando abbiano scozzonato i cavalli e sieno essi stessi divenuti più abili. Questo non si verifica né nell'arte di guidare un cocchio, né in qualunque altra. O a te sembra che capiti?

Call. A me no.

So. È dunque vero, parrebbe, ciò che dicevo dianzi: che non conoscevo nessuno in questa città che fosse un degno uomo di Stato. Tu invece ammettevi che tra' viventi, almeno, non ce ne fosse alcuno, ma tra' passati sì; e citavi di preferenza quei quattro. Senonché anche questi non ci sono apparsi migliori dei nostri contemporanei; e però, se quelli erano degli oratori, vuol dire che non si servivano né della vera retorica — perché altrimenti non sarebbero caduti — né di quella che conta sull'adulazione.

LXXIII. *Call.* Eppure, Socrate quant'è lontano uno qualunque degli oratori d'oggi dall'aver fatto opere eguali a quelle compiute da uno qualsiasi di que' vecchi!

So. Benedetto uomo, ma neppur io contesto i loro meriti come servitori dello Stato; anzi riconosco che furono più servizievoli dei presenti, e più capaci di contentare la città nei suoi desidèri. Ma quanto a dare un indirizzo diverso a questi desidèri e non secondarli, persuadendo e sforzando i cittadini a quello onde sarebbero divenuti migliori; in questo, per così dire, gli uni valgono gli altri. Eppure è questo il solo dovere d'un buon cittadino. Ma di navi, mura, arsenali e tante altre cose simili que' vecchi, te lo concedo anch'io, furono più abili di questi d'ora ad arricchirne la città... Però a me e a te in questa discussione accade un fatto ridicolo. Da che stiamo ragionando, non facciamo che aggirarci intorno allo stesso punto, senza intenderci bene l'un l'altro. Io credo che molte volte tu abbia ammesso e riconosciuto che c'è due modi di trattare così il corpo come l'anima; e di questi l'uno è servizievole, e per mezzo di esso si può provvedere il corpo, se ha fame, di cibi; se ha sete, di bevande; se ha freddo, di abiti, di coperte, di scarpe, in una parola, di tutto quello che il corpo desidera — io mi valgo apposta dei medesimi esempi, affinché tu m'intenda meglio. E poiché queste cose ci sono fornite o dal bottegaio o dal commerciante o dal produttore di ciascuna di esse: dal panettiere, dal cuoco, dal tessitore, dal calzolaio, dal conciapelle; non è meraviglia che ognuno di questi, perché tale, sembri a se stesso ed agli altri persona competente per curare il corpo, a quanti, beninteso, ignorano che al di là di tutti codesti mestieri esiste una ginnastica ed una medicina, a cui in realtà spetta la cura del corpo, e che hanno anche il diritto di comandare a tutti quelli e servirsi dei loro prodotti, perché soltanto esse conoscono quale tra' cibi e le bevande è utile o nocivo al benessere del corpo, mentre quei primi lo ignorano. E perciò rispetto alla cura del corpo codesti mestieri li chiamiamo servili, sussidiari, illiberali, mentre signore e padrone devono giustamente considerarsi la ginnastica e la medicina. Ch'io dica come altrettanto si verifichi per l'anima, a volte mi sembra che tu lo intenda e consenta col tono

d'uno che capisce quello che dico. Senonché, un momento dopo, salti su a dirmi che la nostra città ha avuto uomini di Stato eccellenti; e quando ti domando chi sono, tu mi nomini certuni che in fatto di politica son proprio, mi pare, come, poniamo, s'io, a proposito della ginnastica, ti chiedessi chi c'è stato o c'è abile a curare e educare i corpi, e tu mi dicessi con la maggior serietà di questo mondo che Tearione, il panettiere, Miteco, l'autore del trattato di cucina siciliana, e Sarambo, il vinaio, sono stati abilissimi curatori di corpi, perché l'uno preparava del pane eccellente, l'altro confezionava de' manicaretti squisiti, e il terzo vendeva dell'ottimo vino.

LXXIV. E forse ti offenderesti, s'io ti dicessi: Amico, tu di ginnastica non capisci un bel nulla. Tu mi citi persone capaci solo di servire e sodisfare gli appetiti del corpo, ma che non hanno la più lontana idea di ciò che in questa materia è davvero eccellente, e che, se mai, dopo d'aver rimpinzato e ingrassato i corpi de' loro avventori e averne ottenuto le lodi; finiscono per far loro perdere anche le carni d'una volta. E, d'altro lato, le vittime nella loro ignoranza non incolperanno de' propri malanni e della perdita delle carni d'una volta chi aveva procurato loro un trattamento delizioso; ma quelli, che si troveranno a doverli assistere e consigliare nel momento in cui, a molta distanza di tempo, per effetto di quelle scorpacciate affatto contrarie a' precetti dell'igiene, si ammaleranno, costoro essi incolperanno e malediranno, e, se possono, li manderanno in rovina; mentre per que' primi e veri responsabili de' loro mali non avranno che parole d'elogio. Anche tu ora, Callicle, fai lo stesso: elogi uomini che a questa gente imbandirono ogni ben di Dio, saziandola di quanto desiderava; e di loro la gente dice che hanno fatto grande la città; ma che questa per opera di que' tali sia soltanto divenuta gonfia e nell'interno corrotta, nessuno avverte. Giacché quelli, senza punto preoccuparsi della saggezza e della giustizia, arricchirono la città di porti, d'arsenali, di mura, di tributi e d'altre vanità dello stesso genere. Sopravvenga però la crisi del male, e la gente allora accuserà i consiglieri del momento, ma continuerà a celebrare Temistocle, Cimone e Pericle, i veri responsabili de' guai. E quando oltre a' vecchi perderà anche i nuovi acquisti, se la piglierà forse con te, se non ti guardi, e col mio amico Alcibiade, sebbene voi non siate gli autori, ma, al più, i complici de' suoi mali. Intanto io vedo ora che si verifica una cosa incomprensibile, e sento dire che si verificava anche per que' vecchi. Giacché osservo che, quando la città mette le mani su qualcuno degli uomini politici, ritenendolo colpevole, tutti loro s'indignano e si dolgono come d'un trattamento indegno; e strillano che è una grande ingiustizia di dover perire per opera della città dopo tutti i servigi che le hanno resi. Ebbene, tutto questo è menzogna. Nessun capo di Stato può cadere ingiustamente vittima per colpa della città stessa a cui presiede. E mi pare che a quanti si spacciano per uomini di Stato capiti lo stesso che a quanti si professano sofisti. I sofisti pure, essendo nel resto de' savi, incappano in questa contradizione: che, mentre affermano d'esser maestri di virtù, spesso incolpano gli scolari di far loro torto, perché, oltre a privarli del compenso, non si mostrano punto riconoscenti dei benefizi ricevuti. Ora che cosa può esserci di più assurdo d'un tale discorso? Come mai uomini, divenuti buoni e giusti, e per l'opera del maestro liberati dall'ingiustizia e in possesso della giustizia, potrebbero peccare di quell'ingiustizia di cui si sono disfatti? Non ti pare, caro mio, assurdo questo discorso?... E così, Callicle, per non volermi rispondere, mi hai costretto a pronunziare una vera e propria concione politica.

LXXV. *Call.* E non sei dunque capace di parlare, se uno non ti risponde?

So. Può darsi. Ad ogni modo ora ho dovuto parlare a lungo, poiché tu non vuoi rispondermi. Ma, mio buon amico, dimmi, in nome di Zeus, patrono dell'amicizia: non trovi assurdo che un uomo, il quale proclama d'aver reso buono

qualche altro, a costui, che per merito suo è divenuto ed è buono, rimproveri poi d'essere cattivo?

Call. A me pare di sì.

So. Eppure non son proprio questi i lamenti che tu odi da quelli che fanno professione d'educare gli uomini alla virtù?

Call. È vero; ma che conto puoi fare di gente da nulla?

So. E tu che conto puoi fare di quelli che si vantano di stare a capo della città e curarne le sorti in modo che sia per divenire la migliore possibile, e poi all'occorrenza la incolpano d'essere pessima? Pare a te che tra questi e quelli ci sia divario? Sofista ed oratore, caro mio, sono lo stesso, o qualcosa di prossimo e d'affine, come dicevo poc'anzi a Polo. Ma tu, perché ignori la sofistica, pensi che l'una, la retorica, sia una gran bella cosa, e l'altra non t'ispira che disprezzo. La verità invece è che la sofistica per bellezza prevale sulla retorica di quanto la legislazione sull'amministrazione della giustizia e la ginnastica sulla medicina. Ed io, per me, credevo che solo gli oratori politici ed i sofisti non dovessero rinfacciare a ciò, che essi stessi educano, d'esser cattivo verso di loro, senza accusare con ciò ad un tempo se stessi di non aver giovato in niente a quelli a cui dichiarano di giovare. Non è così?

Call. Certo.

So. E, com'è naturale, se dicessero la verità, sarebbero i soli che potrebbero largheggiare nel benefizio senza esigerne un compenso. Giacché chi fosse beneficato di qualche altro benefizio, chi, supponiamo, per opera d'un maestro di ginnastica fosse divenuto veloce, potrebbe forse privare il maestro d'ogni attestato di gratitudine, ove questi, avendo fiducia in lui, pattuito il compenso non s'affrettasse a riscotere il danaro nel momento stesso, per quanto è possibile, in cui lo addestra alla velocità. Poiché non è già per la lentezza, ma per l'ingiustizia che gli uomini sono ingiusti. Non è vero?

Call. Sì.

So. E perciò, quando uno sopprime proprio questo: l'ingiustizia, non corre mai il rischio d'esser trattato ingiustamente, ma è il solo che può in precedenza prestare con sicurezza la sua opera benefica, se veramente egli è capace di render buoni gli altri. Non trovi?

Call. D'accordo.

LXXVI. *So.* Per questa ragione dunque, se non erro, assistere coi propri consigli facendosi pagare, in ogni altro caso, come, per esempio, nella costruzione d'un edifizio o in qualche altra arte, non è punto vergogna.

Call. È ovvio.

So. Ma in questa materia: per che via, cioè, si possa divenire eccellente e reggere nel miglior modo possibile la propria casa e lo Stato, è ritenuto vergognoso, ove uno si rifiuti di dar consigli, quando non gli si paghi un compenso in danaro. Non è vero?

Call. Sì.

So. Evidentemente perché questo solo tra' benefizi fa sì, che chi lo riceva desideri di contraccambiarlo, talché si considera come un segno buono, se chi ha fatto un tal benefizio ne sia ricambiato, ma cattivo nel caso contrario. Non credi che sia così?

Call. Certo.

So. Ed ora a quale di questi due modi di prender cura dello Stato tu m'esorti? Dimmelo chiaro. A quello che consiste nel fare ogni sforzo perché gli Ateniesi diventino quanto si può migliori, e come farebbe un medico; ovvero come chi è disposto a servirli e trattarli così da riuscir loro sempre gradito? E rispondimi con sincerità, Callicle. Poiché hai cominciato a parlare con tanta franchezza, hai il dovere di dire sino alla fine tutto quello che pensi. Su, dunque, rispondimi bene e coraggiosamente!

Call. Ebbene, io dico che tu devi proporti di servirli.

So. Tu dunque, nobilissimo Callicle, mi esorti a farmene l'adulatore?

Call. E di' pure, se così preferisci, lo schiavo, il più umile degli schiavi[56]. Ché altrimenti, Socrate...

So. Oh! non ripetermi ciò che m'hai già detto più volte: che altrimenti

chiunque vuole potrà uccidermi, affinché io a mia volta non ti ripeta che, se mai, sarà un ribaldo che uccide un uomo onesto. E nemmeno che mi spoglierà, ove pure qualcosa trovi da portarmi via, affinché io a mia volta non ti ripeta ch'egli non se ne gioverà, ma come ingiustamente m'avrà spogliato, così anche ingiustamente si servirà di quello che m'avrà tolto; e se ingiustamente, turpemente; e se turpemente, malamente.

LXXVII. *Call.* Quanta fiducia, Socrate, mostri che non debba mai capitarti nulla di simile, come se vivessi fuori del mondo, e non potessi esser trascinato in tribunale perfino dal più miserabile e vile degli uomini!

So. Sono dunque davvero uno scemo, Callicle, se m'illudo che nella nostra città possa esserci qualcuno che non sia esposto ad un accidente simile. Però quel che so bene è questo: che se mai dovessi presentarmi in tribunale per difendermi da uno di codesti pericoli a cui accenni, chi mi ci trarrà sarà un ribaldo, perché non è possibile che un uomo onesto trascini in giudizio un innocente. E non sarebbe punto da sorprendere ch'io andassi a morte. E vuoi ch'io ti dica perché anzi me l'aspetto?

Call. Dimmelo.

So. Io son convinto d'essere uno de' pochi Ateniesi, per non dire il solo, che attenda alla politica come si deve, e il solo oggi che la metta in pratica. Poiché dunque io, ciò che di volta in volta ho occasione di dire, non lo dico mai per riuscir gradito, ma mirando al bene e non al piacere, e poiché mi rifiuto di mettere in pratica codesti espedienti, codeste eleganti sottigliezze[57], a cui tu m'esorti; in tribunale certo non saprò cosa dire. E mi torna sulle labbra quel che dicevo a Polo: sarò giudicato, come sarebbe da un tribunale di ragazzi un medico accusato da un cuoco. Pensa in effetti che cosa potrebbe rispondere a propria difesa un medico che c'incappasse, allorché l'accusatore dicesse: « Ragazzi, quanto male non v'ha fatto costui, a voi ed anche ai più piccini tra voi! Egli vi rovina col ferro e col fuoco, vi estenua, vi soffoca, vi tormenta, vi somministra le pozioni più amare, vi condanna alla fame ed alla sete, ben diverso da me, che vi trattavo lautamente con ogni sorta di dolciumi »[58]. Ora che cosa mai potrebbe dire, secondo te, un medico che incappasse in questo guaio? O se dicesse la verità: « Tutto questo, ragazzi miei, io lo facevo per la vostra salute », con quale chiasso, te lo immagini?, de' giudici di quella sorta non accoglierebbero le sue parole? Non leverebbero forse le più alte grida?

Call. Oh! è probabile; conviene anzi crederlo[59].

So. Sicché tu pensi ch'egli si troverebbe nel maggiore imbarazzo per giustificarsi?

Call. Senza dubbio.

LXXVIII. *So.* Ebbene, anch'io so perfettamente che mi troverei nella stessa condizione, se dovessi comparire davanti ad un tribunale. Non potrei vantarmi d'aver fatto loro di quei piaceri che costoro ritengono benefizi e giovamenti, mentre quei servigi io non li invidio né a chi li rende né a chi li riceve. E se mi s'accusasse di corrompere e rovinare i giovani insinuando ne' loro animi i tormenti del dubbio, o di parlar male de' vecchi, giudicandoli con eccessiva severità o in privato o in pubblico; io non potrò dire la verità, non potrò rispondere: Io parlo così giustamente e faccio così l'interesse vostro, o giudici; e niente altro. — Sicché soffrirò forse quello che piace a Dio.

Call. E ti pare una bella cosa, Socrate, che un cittadino sia ridotto a questo, e si trovi nell'impossibilità di difender se medesimo?

So. Sì, Callicle, purché in se medesimo abbia ciò che tu hai parecchie volte concesso: purché a sua difesa possa contare sulla coscienza di non aver mai né detto né fatto cosa ingiusta, né verso gli uomini né verso gli dei. E questo è, come ne abbiamo convenuto più volte, il miglior modo di difender se stesso[60]. Se perciò qualcuno potesse con-

vincermi ch'io, a favor mio o d'altri, non posso invocare questo mezzo di difesa, mi vergognerei se di questo mi si convincesse e in presenza di molti e di pochi e anche da solo a solo; e se per questa mia impotenza andassi a morte, allora sì, che ne sarei desolato. Ma se dovessi morire perché non dispongo di codesta retorica adulatrice [61], oh! Callicle, vedresti, ne son certo, che andrei serenamente incontro alla morte. Perché la morte in sé non la teme nessuno che non sia del tutto irragionevole e vile; è l'ingiustizia ciò ch'egli teme; perché giunger nell'Ade con l'anima carica d'ingiustizie è l'estremo de' mali. E se lo permetti, io, a proposito di questo, che sia così, voglio narrarti un racconto.

Call. Ma poiché ci hai detto tutto quel che volevi, dicci anche questo.

LXXIX. *So.* Senti dunque, dicono, un gran bel racconto, che tu, com'io credo, stimerai favola, ma io ritengo storia, giacché ti do per vere le cose che sto per dirti [62]. Come narra Omero, Zeus, Poseidone e Plutone si divisero tra loro l'impero, poiché l'ebbero ottenuto dal padre. Orbene, sotto il regno di Crono, vigeva riguardo agli uomini la legge, — che del resto vige tuttora tra gli dei — che chi degli uomini sia vissuto giustamente e santamente, dopo morto vada nelle isole de' beati e v'abiti in una completa felicità al sicuro dai mali; ma chi invece sia stato ingiusto ed empio, precipiti in quel carcere di pena e di giustizia che chiamano Tartaro [63]. Al tempo di Crono, ed anche ne' primi anni del regno di Zeus, erano de' viventi che giudicavano de' viventi; e li giudicavano nel giorno in cui dovevano morire; e però sentenziavano male. Sicché Plutone e i reggitori delle isole de' beati andavano da Zeus e riferivano come presso di loro, nell'uno e nell'altro luogo, capitassero persone immeritevoli. « Ebbene », disse Zeus, « porrò io un termine a questo sconcio. Ora le sentenze si danno male, perché », dice, « i giudicabili si giudicano vestiti, giacché vengono giudicati mentre sono in vita. E così molti », aggiungeva, « che pure hanno malvagia l'anima, son fasciati di bei corpi e di nobiltà e di ricchezze; e nel momento del giudizio si presentano a favor loro molti testimoni, pronti ad attestare che hanno vissuto secondo giustizia. Onde i giudici rimangono impressionati da tutto ciò; e insieme anch'essi giudicano vestiti, avendo dinanzi alla loro anima, come un velo che l'avviluppa tutta, occhi, orecchi e l'intera massa del corpo. E per essi certo codesti ingombri e le vesti proprie e quelle de' giudicabili costituiscono un ostacolo. In primo luogo dunque », disse, « bisogna che gli uomini cessino di conoscere in precedenza il giorno della morte — ora lo conoscono — e Prometeo ha già avuto l'ordine di provvedervi [64]. Poi devono esser giudicati affatto nudi d'ogni cosa, e però giudicati dopo che son morti. E bisogna che anche il giudice sia nudo, e morto, e scruti con l'anima di per sé l'anima di per sé d'ogni uomo non appena muoia, e diserto d'ogni suo congiunto, e lasciati sulla terra tutti quegli ornamenti, affinché la sentenza sia giusta. Queste osservazioni io le avevo già fatte prima di voi; onde ho nominato giudici i miei propri figli, due asiatici, Minos e Radamanti, ed uno europeo, Eaco; e costoro, non appena morti, giudicheranno nel prato <d'asfodelo> [65], in quel trivio, donde si dipartono le due vie: l'una per le isole de' beati, l'altra per il Tartaro. E i morti provenienti dall'Asia li giudicherà Radamanti; quelli dall'Europa, Eaco. A Minos poi darò l'autorità suprema per decidere, quando gli altri due fossero in dubbio, affinché la sentenza sulla via che gli uomini devono prendere sia quanto più giusta è possibile ».

LXXX. Tale, Callicle, il racconto che ho sentito e che ho fede sia vero. Da esso, ripensandoci, io deduco suppergiù questo: la morte, pare a me, non è che la separazione di due cose l'una dall'altra: dell'anima e del corpo. Dopoché dunque queste due cose si sieno separate l'una dall'altra, ciascuna continua a serbare press'a poco l'abito proprio, quello che aveva mentre l'uo-

mo era tuttora vivo: il corpo la sua natura e i segni delle cure avute e degli accidenti occorsigli, tutti assai visibili. Così, poniamo, se il corpo d'un uomo vivo era grande, o per natura o perché ben nutrito o per l'una e per l'altra ragione insieme; il suo cadavere, quand'egli sia morto, è grande, e, se grasso, grasso anche il cadavere, e via dicendo. Inoltre, se portava la zazzera, la conserva anche da morto; e, ancora, se era avvezzo alle frustate, e sul corpo da vivo recava i segni delle battiture — cicatrici o di staffilate o d'altre ferite — queste rimangono evidenti anche sul suo cadavere; e se in vita aveva avuto le membra o rotte o storte, questi difetti si notano sul suo corpo anche morto. Insomma tutti que' caratteri, che il corpo d'un uomo da vivo o possedeva o aveva acquisiti, questi anche dopo la morte restano per un certo tempo o tutti o in gran parte visibili. Ora lo stesso, s'io non erro, Callicle, accade anche dell'anima. Tutto, secondo me, in essa è visibile, poiché sia nudata del corpo, e le sue qualità naturali e le alterazioni subite a causa del genere di vita che ciascun uomo condusse. Sicché, quando giungono dinanzi al giudice, quelli provenienti dall'Asia dinanzi a Radamanti, Radamanti, fattili fermare davanti a sé, esamina l'anima di ciascuno senza sapere di chi sia; ma spesso, venutogli sottomano o il gran re o qualche altro sovrano o principe, osserva che l'anima non ha nulla di sano, ma per effetto degli spergiuri e dell'iniquità è piena di segni e di cicatrici, che ogni atto di lui v'ha lasciati impressi; egli s'accorge che in essa tutto è contorto per effetto della menzogna e della presunzione; che non c'è nulla di retto, per essere stata nutrita senza verità, e che per la licenza, per la mollezza, per l'orgoglio e per l'intemperanza nell'agire è tutta sproporzione e bruttura. E riconosciuto ciò, ignominiosamente la manda per la via più diritta in prigione, per esservi sottoposta, non appena giunta, ai supplizi meritati.

LXXXI. Ora, ad un uomo che espii una pena, rettamente inflittagli, accade che o ne diventa migliore e se ne giova, o serve d'esempio agli altri, affinché altri che lo vedono soffrire ciò che soffre, intimoriti, divengano migliori. E se ne giovano, e scontano la pena imposta dagli dei e dagli uomini, i colpevoli di colpe sanabili; e nondimeno un tal vantaggio non l'ottengono, se non a costo di dolori e di sofferenze e in questo mondo e nell'Ade; giacché per altra via non possono liberarsi dell'ingiustizia. Quelli invece che commisero le più gravi iniquità, e per queste appunto sono divenuti insanabili, costoro servono d'esempio agli altri; e mentre essi per sé, come insanabili, della pena non si giovano affatto, se ne giovano altri, quelli che li vedono condannati pe' misfatti commessi a soffrire in eterno le maggiori e più dolorose e più atroci sofferenze, sospesi ad esempio laggiù in carcere nell'Ade, spettacolo e ammonimento ai malvagi che vi entrano di mano in mano. Tra loro, se è vero ciò che ne racconta Polo, sarà, io dico, anche Archelao e chiunque altro sia un tiranno come lui. Anzi io credo che i più di quegli sciagurati, posti lì ad esempio, provengano da tiranni, da re, da principi e da uomini investiti d'un potere politico; giacché costoro, perché ne hanno il modo, si rendono colpevoli delle maggiori e più empie colpe. E lo attesta anche Omero; ché in effetti sono tutti re e potentati quelli che egli ci ha dipinti quali dannati a pene eterne nell'Ade: Tantalo, Sisifo, Tizio[66]. Ma Tersite e ogni altro privato, anche malvagio, non c'è detto da nessuno che sia sottoposto a grandi pene come insanabile: non ne aveva, credo, neanche la possibilità; e perciò era più felice di quelli a cui questa possibilità non mancava. Giacché, Callicle, è proprio dai potenti che vengon sù gli uomini più malvagi, ciò che per altro non impedisce che anche tra' potenti si trovino uomini da bene; e una grande ammirazione merita chi di loro divien tale. E infatti, Callicle, è difficile, e quindi meritevole di gran lode, avere ogni possibilità d'essere ingiusto, e

nondimeno viver sempre secondo giustizia. Pure delle rare eccezioni non mancano, poiché qui e altrove ci sono stati e, credo, ci saranno uomini eccellenti in questa virtù del trattare secondo i dettami della giustizia le faccende ad essi commesse; ed uno di questi, divenuto celebre anche tra gli altri Elleni, fu Aristide di Lisimaco. Ma i più tra' potenti, caro mio, divengono dei birbanti.

LXXXII. Dunque come dicevo, quando Radamanti coglie uno di costoro, non sa altro di lui, né chi sia né da chi nasca, ma solo ch'è un malvagio. E avvistosi di ciò, lo manda subito nel Tartaro, marchiatolo secondo che gli sembri sanabile o insanabile; e quello, pervenuto laggiù, soggiace alla pena che gli s'addice. Talvolta però, scorta un'anima vissuta santamente e devota alla verità, o d'un privato o d'un altro qualsiasi, e soprattutto, dico io, d'un filosofo, d'uno, Callicle, che abbia atteso al fatto suo, e non sia stato in vita un intrigante; se ne compiace, e lo manda senz'altro alle isole de' beati. E così pure Eaco. E ciascuno de' due sentenzia con una bacchetta in mano, mentre Minos, seduto, sorveglia, ed è il solo che tenga uno scettro d'oro, come l'Ulisse omerico dice d'averlo visto:

che, l'aureo scettro in mano, giustizia
[impartiva tra' morti [67].

Per me, Callicle, io sono convinto della verità di questo racconto, e studio in che modo io possa presentare al giudice la mia anima possibilmente sanissima. E però, senza punto curarmi degli onori cari alla più parte degli uomini, nell'esercizio del vero mi sforzerò realmente di vivere e morire, quando mi toccherà di morire, da uomo che abbia fatto tutto ciò che le sue forze gli consentivano per essere quanto migliore è possibile. E, come so e posso, esorto anche tutti gli altri; e te pure, in particolare, a mia volta ti esorto a seguire questo tenore di vita e ad affrontare questa lotta, che a mio credere vale più di tutte le lotte di questa terra; e ti biasimo, perché sarai tu a non aver modo di difenderti, quando verrai sottoposto a quel processo e a quel giudizio di cui or ora parlavo; ma giunto dinanzi al giudice, al figliuolo d'Egina [68], allorché egli s'impadronirà di te, e ti farà menar via, sarai tu che rimarrai a bocca aperta e avrai le vertigini, tu là come io qui; e forse non mancherà neppure chi ti prenderà ignominiosamente a schiaffi, e ti colmerà d'ogni sorta d'oltraggi.

LXXXIII. Probabilmente queste cose a te paiono una di quelle fiabe che contano le vecchie; e te ne ridi. E non sarebbe punto strano ridersene, se, a furia di cercare, potessimo trovarne altre migliori e più vere. Ma tu ora vedi che uomini, come voi tre, i più sapienti tra gli Elleni d'oggi, tu, Polo e Gorgia, non siete riusciti a dimostrare che si debba condurre una vita differente da questa, che pare giovi anche colà. Anzi in questo lungo dibattito, tra tante opinioni che si son provate false, questo solo ragionamento è rimasto saldo: che bisogna guardarsi più dal commettere ingiustizie che dal subirle; che l'uomo deve soprattutto studiarsi non di sembrare, ma d'essere buono, così nella vita privata come nella pubblica; che, quand'uno abbia commesso del male, deve esserne punito; che dopo l'esser giusto, il secondo bene è appunto questo: il divenir giusto e, sottoponendosi al castigo, pagar la pena; che s'ha da fuggire qualsiasi forma d'adulazione verso se medesimo e verso gli altri, verso pochi e verso molti, e che, infine, della retorica, come d'ogni altro mezzo, non bisogna valersi mai se non per uno scopo giusto. Perciò da' retta a me e seguimi per la stessa via verso quella meta, a cui pervenuto sarai felice da vivo e da morto, come la ragione ci dimostra; e lascia pure che altri ti disprezzi come stolto, e magari, t'insulti, e, per Zeus, sì, non perderti d'animo, quand'anche ti s'infligga quel tale colpo ignominioso. Perché non soffrirai alcun male, ove tu sia un uomo veramente da bene, dedito alla pratica della virtù. E poiché questa virtù l'avremo coltivata in comune, allora certo, se ci parrà che convenga, potremo

volgerci alla vita politica; o, se ci pare di dovere attendere a qualsiasi altra occupazione, ci decideremo allora, quando meglio d'ora potremo deciderne con coscienza. Giacché è vergognoso che, essendo quali ora manifestamente siamo, si assuma quest'aria spavalda, come se fossimo qualche gran cosa, noi che non manteniamo mai la medesime opinioni sugli argomenti medesimi, e, per giunta, della maggiore importanza; tanto siamo ignoranti! Gioviamoci dunque, come d'una guida, del ragionamento, apparsoci ora, il quale c'insegna che il miglior tenore di vita è vivere e morire nella pratica della giustizia e d'ogni altra virtù. Atteniamoci dunque a questo ed esortiamo anche gli altri ad attenersi ad esso, e non a quello a cui hai fede tu ed esorti me; perché, Callicle, e' non vale uno zero.

MENONE

ARGOMENTO

La struttura di questo dialogo è delle più semplici. Esso si svolge tra due personaggi principali: Socrate e Menone, e due altri introdotti incidentalmente: un servo di Menone e Anito, il futuro accusatore di Socrate. La scena è, probabilmente, una palestra o una via pubblica. Menone è seguìto da parecchi servi. I due interlocutori principali discorrono, forse passeggiando e fermandosi o anche sedendosi di tratto in tratto. A un certo momento sopraggiunge per caso Anito, e Socrate ne profitta per invitarlo a pronunziarsi sull'argomento di cui si discute.

Menone, giovane dell'alta società tessalica, rivolge a Socrate una domanda, che a quei tempi doveva essere sulla bocca di tutte le persone più colte: se, cioè, la virtù si poteva insegnare o no. Socrate risponde di non saperlo, anzi d'ignorare perfino che cosa sia la virtù e di non essersi mai trovato in contatto di qualcuno che lo sapesse. Dovrebbe invece ben saperlo Menone, che aveva avuto occasione di ascoltare gl'insegnamenti di Gorgia. E Menone trova che la risposta non è difficile. Senonché in luogo di definire la virtù, enumera parecchie virtù: quella dell'uomo, della donna, del servo, del fanciullo, ecc. Socrate gli replica che non è questo ciò che egli desiderava: se quelle che Menone ha enumerate sono tutte delle virtù, devono aver tutte una nota comune ed essenziale, in forza della quale tutte sono delle virtù. E quale è questa nota? (I-IV).

Menone, che ora ha inteso meglio la domanda, tenta una prima definizione: la virtù e il poter comandare agli uomini, nel che si rivela immediatamente il carattere ambizioso del giovane il quale, accogliendo un'opinione volgare, ben diversa da quella che è la virtù nel pensiero di Socrate, non vede in essa se non la via di farsi largo nella vita pubblica. Ma Socrate gli fa osservare che la definizione è incompiuta, perché in primo luogo non considera il caso di quelli che non possono aspirare a comandare, e poi perché si può anche comandare ingiustamente, e questa non è virtù. E Menone si corregge: anche il comando deve essere giusto, perché la giustizia è virtù. Ma — chiede Socrate — è la virtù, o una virtù? come, per esempio, la rotondità è la figura o una figura? E accanto alla giustizia non ci sono altre virtù: il coraggio, la temperanza, la saggezza, ecc.? E Socrate, per chiarire anche meglio come vorrebbe che gli fosse risposto, propone, per via d'esempio, due definizioni generali, l'una della figura e l'altra del colore (V-IX).

Dopo le spiegazioni di Socrate, Menone ritenta ancora la prova con una nuova definizione: la virtù è il desiderio delle cose belle e la capacità di procurarsele. Ma poiché il bello s'identifica col buono e nessuno desidera scientemente il male, Socrate nota che la prima parte della definizione è superflua, e non riman salda che la seconda, sicché in sostanza la virtù sarebbe la capacità di procurarsi i beni. Ma daccapo procurarseli comunque o con giustizia? E rifiutare qualche bene, quando l'acquistarlo contrasta col

giusto, non è anche una virtù? Certo — risponde Menone — anche in questo caso la giustizia è un complemento necessario. Ma la giustizia è parte di virtù; e però la definizione data si risolve — osserva Socrate — in una specie di canzonatura, perché equivale a dire che la virtù consiste nell'operare con una parte di virtù (X-XII).

A questo punto Menone deplora che la conversazione del filosofo produca su chi l'ascolta l'effetto della torpedine. Ma Socrate si giustifica dicendo che, se gitta il dubbio nell'animo altrui, gli è perché egli medesimo dubita. Egli non sa che cosa sia la virtù; pure non dispera di poterne indagare la natura con l'aiuto di Menone. Ma è poi possibile indagare quel che addirittura s'ignora? L'obiezione, cara ai sofisti, include un problema assai grave: l'origine della conoscenza. Socrate s'ingegna di rispondervi con la teorica della reminiscenza, che prelude alla dottrina delle idee. L'anima nel periodo anteriore alla vita terrena apprese tutto; unita al corpo dimentica; ma basta che con opportune interrogazioni si sappia ridestare in lei il ricordo del passato, non c'è cognizione che un uomo non sia capace di raggiungere, perché sapere non è che ricordare. Questa teorica è messa a prova con l'esempio del servo di Menone (XIII-XXI).

Menone, convinto oramai che si possa ricercare anche quello che non si sa, ripete la sua prima domanda, mentre Socrate vorrebbe ad ogni costo indagare prima che cosa sia la virtù. Senonché per il desiderio di contentarlo, procederà per via d'ipotesi. Se la virtù ha certe qualità, se la virtù, in altri termini, è conoscenza o dipende da questa, si potrà insegnare; se no, no. Egli comincia dall'ammettere che la virtù sia un bene; ora nell'acquisto dei beni l'anima non può esser guidata che dalla ragione e dalla scienza. Sotto questo riguardo dunque la virtù pare insegnabile. Ma dove sono i maestri di essa? Socrate non ne conosce. A questo punto sopraggiunge Anito, e Socrate desidera d'udirne il parere. Dacché Menone — egli dice — vuole acquistare quella virtù per cui si governano i popoli, potremmo noi indirizzarlo ai sofisti? La sdegnosa risposta di Anito, che nei sofisti non vede se non dei corruttori, desta un'ironica sorpresa in Socrate, il quale osserva: Se i sofisti, che pur si vantano maestri di codesta virtù, sono dei ciarlatani, chi potrà dunque insegnarla? — E Anito replica: Qualunque tra gli Ateniesi dabbene. Ma questi — domanda Socrate — hanno imparato da altri o si sono formati da sé? E come va che perfino i più insigni tra loro: Temistocle, Aristide, Tucidide di Melesia, non sieno stati buoni ad insegnarla ai propri figliuoli, a quelli, cioè, a cui avrebbero avuto maggiore interesse d'insegnarla? Anito si stizzisce delle obiezioni di Socrate, che egli considera come una lingua maledica, e lo pianta in asso, non però prima di averlo messo in guardia sui pericoli ai quali s'esponeva (XXII-XXXIV).

Socrate senza scomporsi ripiglia con Menone il discorso, chiedendogli se anche in Tessaglia non ci sieno uomini dabbene, e se questi vadano d'accordo nel professarsi maestri di virtù. Menone risponde che al contrario su questo punto egli non ha osservato che dissensi; e Socrate, rincalzando questa opinione con l'esempio anche di Teognide, giunge alla conclusione che, se della virtù non ci sono né maestri né scolari, par che risulti evidente che la virtù non è scienza e quindi non si può insegnare (XXXV-XXXVII).

Per altro non si può escludere che uomini insigni nella virtù a cui aspira Menone non sono mancati; e che cosa servì loro di guida? La scienza, secondo le conclusioni precedenti, no. Ma dopo tutto è esatto che soltanto la scienza possa guidare a bene le azioni umane? E l'opinione vera non riesce forse al medesimo scopo, finché rimanga tale? Socrate dimostra che questa può essere una guida nella vita pratica altrettanto sicura quanto la scienza, dalla quale per altro differisce in ciò: che l'una è slegata ed instabile, l'altra connessa nelle sue deduzioni dal principio di causalità; sicché mentre l'una si può insegnare, l'altra

non si trova negli uomini, se non per un dono divino. Ma questo — conclude Socrate — la sapremo con certezza solo quando, prima di cercare in qual modo la virtù si generi negli uomini, ci metteremo a indagare che cosa essa sia (XXXVIII-XLII).

Il dialogo, che si suppone avvenuto dopo i viaggi di Gorgia in Tessaglia e dopo la morte di Protagora, cioè all'incirca verso gli ultimi anni della guerra del Peloponneso, ed è posteriore al *Protagora*, ma anteriore al *Fedro* e al *Fedone*, è soprattutto dialettico. Tuttavia anche qui i caratteri ci son fatti intravedere con la bravura abituale al grande artista. Menone ci appare come un giovane signore colto, ammiratore di Gorgia, amante della bella forma letteraria, desideroso d'imparare, ma anche più desideroso di pervenire. Socrate, sempre amabilmente ironico, è il dialettico acuto, che non dà tregua al suo interlocutore, per quanto lo tratti piuttosto da amico, che da avversario. Ma soprattutto Anito, attraverso il tono brusco delle sue risposte, brevi e taglienti, che si concludono in un'oscura minaccia, a cui Socrate oppone un'indulgenza che rasenta la compassione, ci apparisce come l'uomo di parte del vecchio stampo, rigido e di mente ristretta, che vede la decadenza della patria nel fermento delle nuove idee e nelle dottrine di quei sofisti, coi quali egli senza dubbio confondeva anche Socrate.

MENONE, SOCRATE, UN SERVO DI MENONE, ANITO.

I. *Me.* Sai dirmi, Socrate, se la virtù si possa insegnare? o se non si possa insegnare, ma s'acquisti con la pratica? o se né s'acquisti con la pratica né si possa insegnare, ma venga negli uomini da natura o in qualche altro modo?

So. Menone [1], un tempo i Tessali erano tra gli Elleni famosi e ammirati per la loro abilità nel cavalcare e per le loro ricchezze; ma ora, mi pare, meritano d'esserlo anche per la sapienza, e non meno degli altri quei di Larissa, concittadini del tuo compagno Aristippo. E di ciò andate debitori a Gorgia che, venuto nella vostra città, con la propria sapienza riuscì a innamorare di sé i più nobili tra gli Aleuadi — uno di questi è il tuo amante Aristippo — e tra gli altri Tessali. E certo egli vi ha pure adusati a quest'uso di rispondere con sicurezza e con un tono di superiorità, ove uno v'interroghi su qualche argomento, com'è naturale a chi sa, in quanto che egli medesimo è sempre pronto a rispondere a chiunque tra gli Elleni voglia interrogarlo su qualsiasi argomento; e non c'è uomo a cui non risponda. Qui invece, mio caro Menone, è avvenuto proprio il rovescio: s'è verificata come una siccità di sapienza; e c'è pericolo che la sapienza da questi luoghi abbia emigrato tra voi. E se moverai codesta tua domanda a qualcuno di qui, non ci sarà anima viva che non si metta a ridere e non ti dica: « Ospite, io temo che tu mi prenda per uno di quegl'ingegni privilegiati da sapere della virtù se si possa insegnare o per che via s'acquisti. Io invece sono così lontano dal sapere se si può o no insegnare, che mi trovo di non sapere addirittura nemmeno che cosa sia mai codesta virtù ».

II. Ed io stesso, vedi, Menone, sono in questa condizione: divido in ciò la povertà dei miei concittadini, e me la piglio con me stesso di non sapere proprio nulla della virtù. E di ciò che non so che cosa è, come mai potrei sapere qual è? O pare a te possibile che chi non conosca addirittura chi è Menone, costui sappia se è bello, se ricco, se anche nobile, o se è il pretto rovescio? Ti pare possibile?

Me. A me no; ma tu, Socrate, ignori poi veramente che cosa è virtù, ed è questo che di te dovremo riferire anche in patria?

So. Non solo, amico mio, ma per di più che non mi sono ancora incontrato in nessun altro che lo sappia, a quanto ricordo.

Me. E che? non ti sei incontrato in Gorgia, mentre era qui?

So. Oh sì!

Me. E ti parve ch'egli non lo sapesse?

So. Non ho molta memoria, Menone, sicché non ti so dire in questo momento che cosa mi paresse allora. Ma forse egli lo sa, e tu sai quel che egli ne diceva. Rammentami dunque quel che ne diceva lui; o, se vuoi, dimmi ciò che ne pensi tu, giacché tu sei senza dubbio della sua stessa opinione.

Me. Appunto.

So. Ebbene, lasciamo da parte lui, anche perché assente. Ma tu, Menone,

di grazia, che cosa dici che sia la virtù? Dimmelo, e non invidiarmi questa cognizione, affinché io riconosca d'esser caduto nel più felice degl'inganni, se si vedrà che lo sappiate tu e Gorgia, mentre io ho detto di non essermi incontrato mai in nessuno che lo sapesse.

III. *Me.* Ma non è difficile dirlo, Socrate. E prima di tutto, se vuoi la virtù dell'uomo, è facile rispondere che consiste nel poter occuparsi di politica e così far bene agli amici, male ai nemici, e guardarsi egli medesimo dal soffrire altrettanto. Se invece vuoi la virtù femminile, non è difficile dirti che una donna deve governar bene la casa, conservando le sostanze e mostrandosi obbediente al marito. E altra è poi la virtù d'un fanciullo, secondo che è femmina o maschio, e quella d'un vecchio, vuoi libero o servo. E vi sono tante altre virtù, cosicché non è punto una difficoltà dire della virtù che cosa è. Giacché in ogni atto e in ogni età riguardo a qualsiasi operazione c'è la virtù per ciascuno di noi. E così è, credo, Socrate, anche del vizio.

So. Io penso, Menone mio, che mi sia capitata una grande fortuna: cercavo una sola virtù, ed ecco ne trovo uno sciame annidato in te. Ma, Menone, se continuando in questa immagine dello sciame, e interrogandoti sulla natura dell'ape, che cosa sia l'ape, tu mi dicessi che ce n'è tante e di tante specie, che cosa poi mi risponderesti s'io ti domandassi: Dici tu che son tante e di tante specie e differenti tra loro precisamente nell'essere api? O in questo non differiscono punto, sì bene per qualche altra cosa, come per bellezza, per grossezza o per qualche altra qualità dello stesso genere? A questa mia domanda, dimmi un po', che cosa risponderesti?

Me. Risponderei senza dubbio che in quanto api non differiscono punto l'una dall'altra.

So. E se poi dopo ciò ti chiedessi: Orbene, Menone, dimmi proprio questo: quello per cui non differiscono punto, ma son tutte lo stesso, che cosa dici che sia?, sapresti per caso dirmelo?

Me. Sicuro.

IV. *So.* E così pure le virtù. Anche se tante e di tante specie, si aggrupperanno, credo, tutte sotto lo stesso unico concetto, per il quale sono virtù; e, mirando ad esso si può, nel rispondere a chi interroghi, chiarir bene in che cosa consista la virtù. O non intendi ciò che voglio dire?

Me. Mi pare d'intenderlo. Ma non afferro ancora completamente, come vorrei, la domanda.

So. Forse che soltanto della virtù, Menone, pare a te che sia così: che altra è quella dell'uomo, altra quella della donna e degli altri, o anche della sanità, della grandezza, della forza si può dire lo stesso? Pare a te che altra sia la sanità dell'uomo, altra quella della donna? O la sanità, se è sanità, è dappertutto la stessa, così nell'uomo come in qualunque altro essere?

Me. A me pare che la sanità sia la stessa nell'uomo e nella donna.

So. E così pure la grandezza e la forza? Ove una donna sia forte, non sarà forte in virtù dello stesso concetto e della stessa forza? E dicendo: della stessa, voglio intender questo: che in quanto è forza, la forza non differisce punto, sia essa nell'uomo o nella donna. O pare a te che differisca?

Me. A me no.

So. E la virtù, in quanto è virtù, sarà forse diversa in un fanciullo o in un vecchio, in una donna o in un uomo?

Me. A me almeno, Socrate, questo caso non mi pare simile agli altri.

So. E perché? Non dicevi tu che virtù dell'uomo è governar bene lo Stato, della donna governar bene la casa?

Me. Io sì.

So. Ma è forse possibile governar bene o uno Stato o una casa o checché tu voglia, non governando saggiamente e giustamente?

Me. No certo.

So. E però, ove governino giustamente e saggiamente, governeranno con giustizia e saggezza?

Me. Per forza.

So. Cosicché tutti e due, l'uomo e la donna, se vogliono esser buoni, avranno bisogno delle stesse cose: della giustizia e della saggezza.

Me. È chiaro.

So. E poi? Un fanciullo ed un vecchio, ove siano scapestrati e ingiusti, possono mai esser buoni?

Me. Oh no!

So. Ma devono esser saggi e giusti?

Me. Sì.

So. E quindi tutti gli uomini son buoni allo stesso modo, giacché tutti per esser tali devono, se mai, possedere le stesse qualità.

Me. Parrebbe.

So. E certo, se la virtù non fosse in loro la stessa, non sarebbero buoni allo stesso modo.

Me. Non c'è dubbio.

V. *So.* Poiché dunque la virtù è la stessa in tutti, provati a dirmi e a rammentarmi che cosa Gorgia dica che essa sia, e tu con lui.

Me. E che altro se non il poter comandare agli uomini? Giacché tu cerchi una definizione che s'attagli a tutte le virtù.

So. Sì, è appunto quello che cerco. Ma, Menone, è poi questa egualmente la virtù d'un fanciullo e d'un servo? poter comandare al signore? E pare a te, inoltre, che chi comanda sia tuttora servo?

Me. Non mi pare, Socrate.

So. Perché, mio caro, non è naturale. E bada ancora a quest'altro punto. Tu dici: il poter comandare. Ma non v'aggiungeremo: giustamente e non ingiustamente?

Me. Lo credo, perché, Socrate, la giustizia è virtù.

So. È, Menone, la virtù o una virtù?

Me. In che senso?

So. Come in ogni altro caso. Per esempio, della rotondità io direi che è una figura, non così, senz'altro, che è la figura. E direi così, perché ci sono anche altre figure.

Me. E dici benissimo, poiché anch'io dico che la giustizia non è la sola virtù, ma che ce ne sono anche altre.

So. E quali? Citamele; com'io potrei citarti altre figure, se me ne chiedessi, così e tu citami altre virtù.

Me. Il coraggio, per esempio, a parer mio, è virtù, come la temperanza, la saggezza, la liberalità e tante altre.

So. Ed eccoci, Menone, daccapo allo stesso punto: troviamo per un'altra via tante virtù, mentre se ne cercava una sola. Ma quell'una che assume tutte queste forme, non riusciamo a trovarla.

VI. *Me.* Infatti, Socrate, non riesco, come tu vorresti, a cogliere in tutte una sola virtù, come negli altri casi.

So. E non mi sorprende. Ma io mi studierò, se posso, di fare in modo che si vada un po' avanti. Giacché tu intendi, credo, che avvien lo stesso in tutte le cose. Se uno ti chiedesse ciò che io or ora dicevo: « Che cosa è figura, Menone?», e tu gli rispondessi che è la rotondità, ov'egli ti chiedesse ancora come me: « Ma la rotondità è la figura ovvero una figura? », tu gli risponderesti senza dubbio che è una figura.

Me. Senza dubbio.

So. E ciò, perché ci sono altre figure?

Me. Sì.

So. E se ti chiedesse per di più: « Quali? », non gliele diresti?

Me Io sì.

So. E daccapo, se uno a proposito del colore ti chiedesse parimenti che cosa è, e tu gli dicessi che è il bianco, e l'altro riprendesse a chiederti: « Ma il bianco è il colore o un colore? », non gli diresti tu che è un colore, appunto perché ce ne sono anche altri?

Me. Io sì.

So. E se ti pregasse di citargli altri colori, non gliene diresti degli altri che non sono men colori del bianco?

Me. Sì.

So. Se perciò, come me, seguitando il discorso, ti dicesse: « Noi ricadiamo sempre nei molti... Via, non rispondermi così; ma poiché questi molti tu li chiami con un nome solo, e affermi che non ce n'è uno che non sia

figura, pur essendo perfin contrari tra loro; devi dirmi che è quello che comprende il rotondo non meno del rettilineo, a cui dai il nome di figura, e affermi che il rotondo non è men figura del rettilineo ». O non dici così?

Me. Io sì.

So. E forse, quando dici così, vuoi tu dire allora, che il rotondo è tanto rotondo quanto rettilineo e il rettilineo tanto rettilineo quanto rotondo?

Me. No davvero, Socrate.

So. E tuttavia tu affermi che il rotondo non è punto più figura del rettilineo, né il rettilineo più figura del rotondo.

Me. È vero.

VII. *So.* Che è dunque ciò a cui si dà questo nome di figura? Provati a dirmelo. Se, poniamo, ad uno che ti rivolgesse questa domanda o intorno alla figura o intorno al colore, tu rispondessi: « Ma quanto a me, amico, non capisco nemmeno che cosa vuoi, né so ciò che dici », quel tale forse si meraviglierebbe e replicherebbe: « Non capisci che cerco quel che è lo stesso in tutte queste cose? ». O neppure in queste cose, Menone, sapresti rispondere, se uno ti chiedesse: « Che c'è che sia lo stesso dappertutto nel rotondo e nel rettilineo e in quelle altre cose che chiami figure? ». Provati a dirmelo, affinché ti spiani la via anche per rispondere alla domanda relativa alla virtù.

Me. No; dimmelo tu, Socrate.

So. Vuoi che ti renda questo favore?

Me. Certamente.

So. E tu poi vorrai rispondermi circa la virtù?

Me. Oh sì!

So. Lo farò volentieri, perché ne vale la pena.

Me. Benissimo.

So. Dunque proviamoci a dirti che cosa è figura. Vedi se questa definizione ti va: figura è per noi ciò che sola tra tutte le cose segue il colore. Ti sodisfa, o ne vuoi un'altra? Quanto a me, sarei ben contento se mi rispondessi così per la virtù.

Me. Ma codesta, Socrate, è una ingenuità.

So Che cosa?

Me. Che, secondo te, la figura è ciò che segue sempre il colore. E sia. Ma se uno dice poi di non conoscere il colore e si trova nel medesimo impaccio come per la figura, che cosa penseresti della tua risposta?

VIII. *So.* Penserei d'avergli detto la verità. E se chi domanda fosse uno di quei dottoroni che amano di contradire e battagliare a tutti i costi, io gli risponderei: Per conto mio, ho detto. Se non dico bene, tocca a te di prendere la parola e confutarmi. — Se invece, come noi due ora, fossero degli amici desiderosi di ragionar tra loro, in questo caso bisognerebbe rispondere in modo più cortese e più dialettico. E questo modo più dialettico è, credo, non soltanto rispondere il vero, ma rispondere valendosi di ciò che l'interrogato ammette di sapere. E a questo modo anch'io mi propongo di parlare con te. Dimmi infatti: c'è qualcosa che tu chiami fine? E voglio dire suppergiù termine ed estremità, parole che, secondo me, si equivalgono, per quanto forse Prodico la pensi diversamente[2]. Ma tu, credo, dici indifferentemente di qualche cosa che è finita e terminata... Ecco ciò che intendo di dire, nulla di astruso.

Me. Ma sì, così dico, e capisco quel che vuoi dire.

So. Ebbene, chiami tu qualche cosa un piano e qualche altra un solido, come usa in geometria?

Me. Appunto.

So. Da ciò capirai che cosa io chiami figura. E rispetto ad ogni figura dico che quello in cui termina il solido, questo appunto è figura. E insomma direi che la figura è il termine del solido.

IX. *Me.* E che cosa poi chiami colore, Socrate?

So. Sei una birba, Menone; ad un vecchio imponi la fatica di risponderti, e per tuo conto non vuoi ricordarti e dirmi come Gorgia definiva la virtù.

Me. Te lo dirò, Socrate, dopo che tu mi avrai risposto.

So. Anche ad aver gli occhi bendati, Menone mio, solo a discorrere con te si capirebbe che sei bello ed hai ancora degli amanti.

Me. E perché?

So. Perché le tue parole sono dei comandi, come usano quelli che, fieri della propria bellezza, sono abituati a farla da tiranni, finché sono nel fiore dell'età. E fors'anche tu sai che io sono vittima dei bei giovani. Ebbene, io ti renderò questo servigio e risponderò.

Me. Sì, fammi questo piacere.

So. Vuoi ch'io ti risponda alla maniera di Gorgia?[3]. Sarà forse la miglior via, perché tu mi segua.

Me. Sì, lo voglio, e come no?

So. Non parlate voi, dietro l'esempio d'Empedocle, di non so quali efflussi delle cose?

Me. Sicuro.

So. E di pori, nei quali e per i quali penetrano codesti efflussi?

Me. Certamente.

So. E che di codesti efflussi taluni rispondono perfettamente a certi pori, altri sono o minori o maggiori?

Me. Così è.

So. Orbene non dai anche tu a qualche cosa il nome di vista?

Me. Io sì.

So. Ciò posto, quel che vo' dire, intendi, per dirla con Pindaro[4]. Il colore è infatti efflusso di figure proporzionato alla vista e percettibile.

Me. Mi pare, Socrate, che tu m'abbia risposto egregiamente.

So. Forse perché questa definizione non ti giunge nuova. E insieme tu pensi, credo, di poterti giovare della mia risposta per dire ciò che è la voce, l'odore e altre cose simili.

Me. Senza dubbio.

So. La risposta ha qualcosa di tragico[5], Menone, e però ti piace più di quella concernente la figura.

Me. A me sì.

So. Eppure, secondo me, non lo merita, o figliuolo d'Alessidemo, ma è preferibile quell'altra. E credo che non piacerebbe neppure a te, se tu, come mi dicevi ieri, non dovessi andar via necessariamente prima dei misteri[6] e potessi fermarti qui ed essere iniziato.

Me. Ma mi fermerei, Socrate, se tu fossi disposto a dirmi molte di codeste cose.

X. *So.* La buona volontà di dirtele non mi manca, così nel tuo come nel mio interesse. Ma forse non sarò capace di dirtene molte. Tu intanto provati a mantenermi la promessa, dicendomi in sostanza che è la virtù, e smetti di farne molti d'un solo, come si dice per scherzo, di chi rompe un oggetto; ma tu, lasciandola intera e sana, dimmi che è la virtù. Io te ne ho dato gli esempi.

Me. Ebbene, Socrate, a me pare che la virtù sia, come dice il poeta, goder del bello e poterlo fare[7]. E io dico che la virtù è appunto desiderare il bello e poterselo procacciare.

So. E con ciò non vuoi tu dire che chi desidera il bello desidera il bene?

Me. Per l'appunto.

So. Ammettendo che c'è di quelli che desiderano il male e altri che desiderano il bene? E non pare a te, mio eccellente amico, che tutti desiderino il bene?

Me. A me no.

So. Ma che alcuni desiderino il male?

Me. Sì.

So. Credendo, vuoi dire, che il male sia bene, oppure che, sebbene conoscano che è male, tuttavia lo desiderano?

Me. È possibile, secondo me, l'una cosa e l'altra.

So. Dunque, a parer tuo, Menone, c'è chi, conoscendo che il male è male, pure lo desidera?

Me. Senza dubbio.

So. E che significa, secondo te, desiderare? che qualche cosa gli avvenga?

Me. Che gli avvenga, appunto.

So. Stimando che il male giovi a chi ne è còlto, o sapendo che il male nuoce a colui nel quale si trovi?

Me. C'è chi stima che il male giovi, e chi sa ch'esso nuoce.

So. E pare a te anche che conoscano che il male è male quelli i quali stimano che il male giovi?

Me. Questo non credo.

So. E però, evidentemente, costoro che non lo conoscono non desiderano il male, ma desiderano ciò che ritengono bene e che invece è male. Sicché quelli che non lo conoscono e credono che sia bene, evidentemente desiderano il bene. O no?

Me. Questi forse sì.

So. E poi? Quelli che desiderano il male, come tu affermi, ma stimano che il male noccia a colui in cui si trovi, sanno certamente che ne verrà loro del danno?

Me. Per forza.

So. Ma costoro non credono essi che i danneggiati sono dei disgraziati in quanto son danneggiati?

Me. Per forza anche questo.

So. E che i disgraziati sono infelici?

Me. Io, almeno, lo credo.

So. E c'è chi voglia essere disgraziato e infelice?

Me. A me non pare, Socrate.

So. Perciò, Menone, non c'è nessuno che voglia il male, ove non voglia essere disgraziato e infelice. Infatti che altro è mai essere disgraziati, se non desiderare il male e procurarselo?

Me. C'è caso che tu dica la verità, Socrate, e che nessuno voglia il male.

XI. *So.* E non dicevi tu or ora che la virtù è volere il bene e poterlo fare?

Me. Sì, che l'ho detto.

So. Ma in codesta definizione il volere è comune a tutti, e sotto questo rispetto nessuno è migliore d'un altro?

Me. Mi pare.

So. Sicché è chiaro che, se uno val più d'un altro, sarà migliore per il potere.

Me. Certo.

So. E però, secondo te, la virtù è, mi sembra, il potere di procurarsi il bene.

Me. Mi pare, Socrate, che sia proprio così, come tu ora l'intendi.

So. Ebbene, esaminiamo anche questo se è vero, perché può darsi che tu veda giusto. Il potersi procurare i beni, come tu affermi, è virtù?

Me. Per me, sì.

So. E non chiami forse beni, per esempio, la buona salute e la ricchezza?

Me. E anche, dico, il possedere oro e argento e avere onori ed uffici nello Stato.

So. E dai tu nome di beni ad altre cose all'infuori di queste?

Me. No, ma sono tutti questi appunto ch'io chiamo così.

So. E sia. Dunque il procurarsi oro e argento è virtù, come afferma Menone, l'ospite paterno del gran re. E a tale acquisto non aggiungi un: giustamente e santamente? O ciò non conta per te, e se anche s'acquistino quelle cose ingiustamente, ciò nonostante tu dici ch'è virtù?

Me. Oh! no, Socrate.

So. Ma la chiamerai malvagità.

Me. Certo.

So. Sicché, bisogna, pare, che ad un tale acquisto s'aggiunga o giustizia o temperanza o santità o qualche altra parte di virtù; se no, non sarà virtù, quantunque procuri i beni.

Me. E come senza quelle potrebbe esser virtù?

So. E il rinunziare all'oro e all'argento, quando non sia giusto, per sé e per gli altri, questa rinunzia non è anch'essa virtù?

Me. Mi pare.

So. Cosicché il procurarsi questi beni non è più virtù, che il rinunziarvi; ma, a quanto sembra, quel che si fa con giustizia è virtù, quel che si fa senza tutte quelle cose dette dianzi è malvagità.

Me. Mi pare che sia necessariamente così.

XII. *So.* E non dicevamo poco fa che ognuna di quelle cose era una parte di virtù: la giustizia, la temperanza e simili?

Me. Sì.

So. E allora, Menone mio, tu mi prendi in giro?

Me. E perché, Socrate?

So. Perché, mentre poc'anzi ti pregavo di non rompere e frantumare la virtù, e ti davo degli esempi, secondo i quali avresti dovuto rispondermi, non ne hai tenuto nessun conto, e mi dici che virtù è potersi procurare i beni con giustizia; e questa non è poi, secondo

la tua stessa affermazione, parte di virtù?

Me. Certo.

So. Sicché dalle tue concessioni risulta che il fare checché si faccia con una parte di virtù è virtù, perché, secondo te, la giustizia è parte di virtù, come ciascuna di quelle altre. E che voglio dire con ciò? Che mentre ti pregavo di definire la virtù in genere, tu ti guardi bene dal dirmi che cosa essa sia, ed affermi che ogni azione è virtù, ove essa sia fatta con una parte di virtù, quasi che tu abbia già detto ciò che è la virtù nella sua totalità, ed io la dovessi riconoscere anche dopo che l'hai ridotta in frantumi. Non occorre perciò, mio caro Menone, ch'io ti ripresenti daccapo la stessa domanda: che è la virtù, se con una particella di virtù ogni azione può diventare virtù? Giacché a questo appunto equivale il dire che ogni azione fatta con giustizia è virtù. O ti pare che non occorra ripetere la stessa domanda, ma credi che si sappia che cosa è una parte della virtù senza conoscere la virtù tutta quanta?

Me. Non mi pare.

So. Infatti, se ti rammenti, allorché poco fa ti ho risposto a proposito della figura, noi rigettavamo una risposta intesa a rispondere con affermazioni tuttora soggette a ricerca e su cui non s'era ancora d'accordo.

Me. E la rigettavamo, Socrate, con ragione.

So. Non illuderti dunque nemmeno tu, mio ottimo amico, che, mentre ancora si cerca che cosa è tutt'intera la virtù, tu, valendoti nel rispondere delle parti di essa, o discorrendo di qualsiasi altra cosa nello stesso modo, possa chiarirne a qualcuno l'essenza; ma sarà, credilo pure, necessario rinnovare la domanda: che cosa è la virtù della quale tu dici ciò che dici? O pare a te che la mia osservazione non abbia senso?

Me. A me pare che tu dica bene.

XIII. *So.* Rispondimi dunque daccapo: che cosa è la virtù secondo te e secondo il tuo amico?

Me. Socrate, prima ancora d'entrare in relazione con te, io sentivo dire che tu non fai altro che dubitare per tuo conto e gittare il dubbio nell'animo altrui. Ed ora, se non m'inganno, con le tue chiacchiere, col tuo fascino, coi tuoi incantesimi, m'hai ammaliato al punto ch'io son pieno di dubbi. E mi sembra, se posso anche permettermi uno scherzo, che tu sia in tutto similissimo e per la figura [8] e per il resto a quella piatta torpedine marina, che fa intorpidire chi le si accosta e la tocca. E tu, mi pare, hai ora prodotto in me un effetto suppergiù identico, giacché sento che mi si è davvero intorpidito l'animo e la lingua, né so come risponderti. Eppure infinite volte e dinanzi a molti, io ho ragionato lungamente della virtù, e benissimo, a mio credere almeno. Ma ora non so nemmeno dire che cosa sia. E sei ben consigliato, mi pare, a non volerti allontanare di qui né per mare né per terra, perché, se facessi così da straniero in un'altra città, probabilmente saresti gittato in carcere come stregone.

So. Sei un gran furbo, Menone, e per poco non m'hai messo nel sacco.

Me. E perché mai, Socrate?

So. Indovino lo scopo di codesto paragone.

Me. E quale credi che sia?

So. Affinché io a mia volta trovi un altro paragone per te [9]. So bene che i belli si compiacciono di vedersi paragonati, e questo si risolve in loro vantaggio, perché delle persone belle son belle anche le immagini. Ma io non cercherò dal canto mio un paragone per te. Quanto a me, se la torpedine, perché è essa stessa torpida, fa intorpidire anche gli altri, io le somiglio; se no, no. Giacché io non gitto il dubbio nell'animo altrui, mentre posseggo io la certezza; ma perché dubito più di tutti, perciò rendo dubbiosi anche gli altri. Ed ora, circa la virtù che cosa sia, io non lo so, mentre tu che prima d'incontrarti con me forse lo sapevi, ora sei com'uno che non lo sappia. Eppure io voglio esaminare e ricercare insieme con te che cosa essa è.

XIV. *Me.* E come farai, Socrate, a ricercare quello di cui addirittura ignori che cosa sia? Da quale tra' presupposti che non conosci, moverai per pro-

cedere ad una tale ricerca? O ammesso pure che tu, per un caso fortunato, colga nel segno, come farai a sapere che ciò che non conoscevi è proprio ciò che cercavi?

So. Intendo quel che vuoi dire, Menone. E non t'accorgi d'introdurre qui quel principio eristico che non è possibile all'uomo indagare né ciò che sa né ciò che non sa? Giacché nessuno indagherebbe ciò che sa — perché lo sa e non gli occorre alcuna indagine — né ciò che non sa, perché non sa che cosa indagare.

Me. E non pare a te, Socrate, che questo discorso sia giusto?

So. A me no.

Me. E sai dirmene il perché?

So. Io sì, perché ho udito uomini e donne sapienti nelle cose divine...

Me. E che dicevano?

So. Un discorso vero, secondo me, e bello.

Me. E quale? e chi eran costoro?

So. Sacerdoti e sacerdotesse a cui sta a cuore di poter render ragione delle cose di cui si occupano. E lo dice anche Pindaro, e molti altri poeti, quanti sono divini. E quel che dicono è questo... Ma tu guarda se ti pare che dicano la verità. Essi affermano che l'anima umana è immortale, e che a volte finisce — e questo lo chiamano m o r i r e — a volte rinasce, ma non s'estingue mai; e che perciò convien vivere il più santamente possibile, perché

di quelli che a Persefone
della pristina colpa il fio pagaro,
nel nono anno l'anime
rende la diva alla superna luce;
e da costor gli augusti
germoglian regi e gli uomini possenti
e i sapienti sommi. A lor dal mondo
col volgere del tempo
di santissimi eroi il nome è dato [10].

XV. Per esser dunque l'anima immortale e molte volte nata e per aver visto ogni cosa e qui e nell'Ade, non c'è nulla che non abbia appreso; sicché non è punto meraviglia che possa ricordare, così intorno alla virtù come intorno ad altre cose, ciò che prima sapeva. Essendo infatti tutta la natura congenita ed avendo l'anima appreso tutto, nulla impedisce che chi si ricordi d'una sola cosa — che è poi quel che si dice i m p a r a r e — trovi da sé tutto il resto, ov'abbia coraggio e non si stanchi nella ricerca, perché il ricercare e l'apprendere non è che ricordanza. Non si deve perciò dar retta a codesto discorso da sofisti, che può renderci pigri e riesce gradito ai fiacchi, mentre quell'altro ci rende alacri ed atti alla ricerca. Ed io, che ho fede nella verità di esso, voglio cercare con te che cosa è la virtù.

Me. Sì, Socrate; ma in che senso dici tu che noi non apprendiamo e che è ricordanza quello che chiamiamo apprendimento? Puoi insegnarmi che è così?

So. Anche poco fa, Menone, t'ho detto che sei un gran furbo; e ora tu chiedi un insegnamento proprio a me, che affermo non esserci insegnamento, ma ricordanza, per mettermi subito in contradizione con me stesso.

Me. No, per Zeus, Socrate, non l'ho detto con questo intento, ma per semplice abitudine. E se puoi dimostrarmi in qualche modo che è come tu dici, dimostramelo.

So. Non è facile, pure voglio provarmici con tutto l'impegno possibile, per amor tuo. Chiamami uno, quello che credi, di codesti tuoi molti servi per dimostrartelo in lui.

Me. Volentieri. (*Ad un servo*) Vieni qua tu.

So. È greco e sa il greco?

Me. Perfettamente; c'è nato in casa.

So. Ebbene sta' attento se ti pare che egli ricordi, o impari da me.

Me. Starò attento.

XVI. *So.* (*al servo*). Dimmi, giovanotto, sai che una figura come questa (ABCD) è un quadrato? [11].

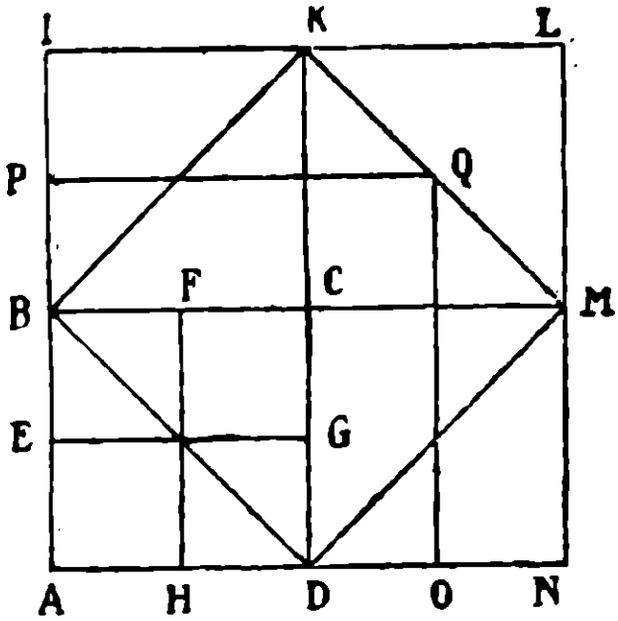
Servo. Sì.

So. Un quadrato dunque ha queste linee, queste quattro linee (AB, BC, CD, DA), eguali?

Servo. Certamente.

So. E non ha eguali anche queste linee (EG, FH) che passano per il mezzo?

Servo. Sì.



So. E una superficie come questa (ABCD) non potrebbe anche essere maggiore o minore?

Servo. Senza dubbio.

So. Se questo lato (AD) dunque fosse di due piedi e questo (AB) di due, di quanti piedi (quadrati) sarebbe l'intero? Riflettici un po' così: se da questa parte (AD) fosse di due piedi e da quest'altra (AB) d'uno soltanto, la superficie non sarebbe essa d'una volta sola due piedi (quadrati)?

Servo. Sì.

So. Ma poiché anche da questo lato (AB) è di due piedi, non diventa essa di due volte due piedi (quadrati)?

Servo. Appunto.

So. Diventa dunque di due volte due piedi?

Servo. Sì.

So. E quanto fanno due volte due piedi? Fa' il conto e dimmelo.

Servo. Quattro, Socrate.

So. E non ci potrebb'essere un'altra superficie doppia di questa (ABCD), ma che abbia, come questa, tutti i lati eguali?

Servo. Sì.

So. E allora di quanti piedi (quadrati) sarà?

Servo. Di otto.

So. Orsù, provati a dirmi quanto sarà lungo ogni lato di essa. Il lato di questo quadrato qui (ABCD) è di due piedi; quanto sarà quelo d'un quadrato doppio?

Servo. È chiaro, Socrate: sarà doppio.

So. Tu vedi, Menone, che io a costui non insegno nulla, ma gli domando tutto? Ed ora egli s'immagina di sapere qual è il lato da cui s'ottiene un quadrato di otto piedi. O non ti pare?

Me. Mi pare.

So. E lo sa dunque?

Me. No, davvero.

So. Ma non cred'egli che s'ottenga da un lato doppio?

Me. Sì.

XVII. *So.* E bada che l'un ricordo gli scoppia dall'altro, come avviene a chi ricorda. — E tu (*al servo*) dimmi: tu dunque affermi che da una linea doppia si genera una superficie doppia, voglio dire non lunga da un lato e corta dall'altro, ma dappertutto eguale, come questa (ABCD), però doppia rispetto a questa, una superficie d'otto piedi (quadrati). Ma guarda se ti pare ancora che risulti dalla linea doppia.

Servo. Mi par bene.

So. E questa linea (AD) diventerà doppia, se le si aggiungerà di qui (*dal punto* D) un'altra linea (DN) d'eguale lunghezza?

Servo. Certo.

So. Da questa linea (AN) dunque, tu affermi, deriverà il quadrato d'otto piedi, quando s'abbiano quattro linee cosiffatte?

Servo. Sì.

So. Ebbene, a cominciare da questa (AN) disegniamo quattro linee eguali (AN, NL, LI, IA). E questo (ANLI) sarà così nient'altro che quel che tu affermi, un quadrato, cioè, d'otto piedi?

Servo. Senza dubbio.

So. Ma in esso non ci sono questi quattro quadrati qui (ABCD, BIKC, CKLM, DCMN), di cui ciascuno è eguale a questo (ABCD) di quattro piedi?

Servo. Sì.

So. E dunque quanto diventa? Non diventa quattro volte tanto?

Servo. E come no?

So. E quel che è quattro volte tanto, è forse doppio?

Servo. No, per Zeus.

So. Ma quant'è?

Servo. Quadruplo.

So. Sicché, giovanotto, dalla linea doppia si genera una superficie non già doppia, ma quadrupla.

Servo. È vero.

So. Perché quattro per quattro fa sedici; non è così?

Servo. Certo.

So. E una superficie d'otto piedi (quadrati) da quale linea si ottiene? Da questa (AN) non se ne ottiene una quadrupla?

Servo. Lo riconosco.

So. Ed una di quattro piedi da questa qui (AD), che è la metà (di AN)?

Servo. Sì.

So. Sta bene. Ora un quadrato d'otto piedi non è doppio di questo (ABCD) e metà di quest'altro (AILN)?

<*Servo.* Sì.>

So. E non s'otterrà esso da una linea più lunga di questa (AD), ma più corta di quest'altra (AN)? O no?

Servo. A me così pare.

So. Benissimo; tu devi rispondermi appunto quello che pare a te. E dimmi: questa linea (AD) non è, dicevamo, di due piedi, e quest'altra (AN) di quattro?

Servo. Sì.

So. E però il lato d'una superficie di otto piedi dev'esser più lungo di questa linea di due piedi, ma più corto di quest'altra di quattro.

Servo. Necessariamente.

So. Ebbene, ingegnati di dirmi quanto, secondo te, sarà lungo.

Servo. Tre piedi.

So. Perciò, se dev'esser di tre piedi, prenderemo la metà di questa (DN), e non saranno tre piedi? Perché questi (AD) sono due e questo (DO) uno. E così pure di qui: due piedi questi (AB), e uno quest'altro (BP). E si ha così il quadrato (APQO) che tu dici.

Servo. Preciso.

So. Ma, se di qui (AO) è di tre piedi e di qui (AP) di tre, tutt'intero il quadrato non sarà di tre piedi per tre?

Servo. Mi pare.

So. E tre per tre quanti piedi fanno?

Servo. Nove.

So. Ma il quadrato doppio di quanti piedi doveva essere?

Servo. Di otto.

So. Sicché neppure da un lato di tre piedi si avrà un quadrato di otto.

Servo. Eh no!

So. Ma da quale? Provati a dirlo esattamente, e se non vuoi per mezzo d'un numero, ma almeno disegnami la linea.

Servo. Per Zeus, Socrate, io non lo so davvero.

XVIII. *So.* Non vedi, Menone, fino a che punto costui ha progredito sulla via dei ricordi? Perché dapprima non sapeva quale fosse il lato d'un quadrato di otto piedi, come non lo sa neppure adesso; ma allora credeva di saperlo e rispondeva con gran fiducia, come chi sa, e non riteneva di dover dubitare; ora ritiene già di dover dubitare, e come non sa, così non crede nemmeno di sapere.

Me. È vero.

So. E non ti pare che egli si trovi ora in una condizione migliore rispetto a ciò che ignorava?

Me. Anche questo mi pare.

So. Sicché, gittando in lui il dubbio e, come fa la torpedine, il torpore, gli abbiamo forse nociuto?

Me. Non credo.

So. Gli abbiamo anzi, se non erro, giovato a scoprire la verità. Perché ora ricercherà fors'anche volentieri non sapendo, mentre allora facilmente e dinanzi a molti e molte volte avrebbe creduto di dir bene, affermando che un quadrato doppio deve avere il lato di lunghezza doppia.

Me. Probabilmente.

So. E credi tu ch'egli si sarebbe studiato di trovare e d'imparare ciò che credeva di sapere, senza in realtà saperlo, prima di cadere nel dubbio, per essersi convinto di non sapere, e avrebbe forse desiderato di sapere?

Me. Non mi pare, Socrate.

So. Dunque il torpore gli ha fatto del bene?

Me. Mi pare.

So. E ora guarda ciò che egli, movendo da questo dubbio, troverà cercando insieme con me che non farò se non interrogarlo, senza insegnargli nulla. E sta' attento se mi cogli ad insegnargli o

spiegargli qualche cosa, piuttosto che a domandargli la sua opinione.

XIX. A te (*rivolgendosi al servo*), dimmi: non è questo (ABCD) il quadrato di quattro piedi? Mi segui?

Servo. Sì.

So. E possiamo aggiungervene un altro (BIKC) eguale ad esso?

Servo. Sì.

So. E un terzo (CKLM) eguale a ciascuno di questi?

Servo. Sì.

So. E completare quest'altro (DCMN) qui nell'angolo?

Servo. Sicuro.

So. E non s'avranno così questi quattro quadrati eguali?

Servo. Sì.

So. Ebbene, tutto questo spazio (AILN) quant'è rispetto a questo qui (ABCD)?

Servo. Quadruplo.

So. Ma noi volevamo uno spazio doppio; non te ne rammenti?

Servo. Certo.

So. E queste linee (DB, BK, KM, MD), che vanno da un angolo all'altro, non tagliano in due ciascuno di questi quadrati?

Servo. Sì.

So. E non si hanno così quattro linee eguali, che limitano questo spazio qui (DBKM)?

Servo. Appunto.

So. E ora bada: quanto è grande questo spazio (DBKM)?

Servo. Non lo so.

So. In questi quattro quadrati (ABCD, BIKC, CKLM, DCMN) ogni linea non ha tagliato internamente per metà ciascuno di essi? O no?

Servo. Sì.

So. E quante metà ci sono in questa figura (DBKM)?

Servo. Quattro.

So. E in quest'altra (ABCD)?

Servo. Due.

So. E quattro rispetto a due che è?

Servo. Il doppio.

So. Questo quadrato (DBKM), dunque, di quanti piedi risulta?

Servo. Di otto.

So. E da quale linea s'ottiene?

Servo. Da questa (DB).

So. Da quella dunque che va da un angolo all'altro d'un quadrato di quattro piedi?

Servo. Sì.

So. E questa <diagonale> i geometri la chiamano diametro; cosicché, se è detta diametro, dal diametro, come tu affermi, o servo di Menone, s'otterrà il quadrato doppio.

Servo. Senza dubbio, Socrate.

XX. *So.* Che ti pare, Menone? Ha egli risposto nulla che non sia una sua opinione?

Me. Null'altro che questo.

So. Eppure egli non sapeva, come dicevamo poc'anzi.

Me. È vero.

So. E queste opinioni erano in lui insite o no?

Me. Sì.

So. Dunque in chi non sa su cose che non sappia sono insite delle opinioni vere su quelle cose che non sa?

Me. Pare.

So. Ed ora in lui, come in un sogno, si sono d'un tratto ridestate queste opinioni; e ove sia interrogato molte volte e in molti modi sulle medesime cose, finirà, te lo garentisco, per saperne quanto ogni altro.

Me. È probabile.

So. E non le saprà forse, non perché uno gliele abbia insegnate, ma per via di semplici interrogazioni, riattingendo egli stesso da sé la scienza?

Me. Sì.

So. E il riattingere da sé in se stesso la scienza non è ricordare?

Me. Certo.

So. Sicché, dunque, la scienza, che ha ora costui, o dovette acquistarla un tempo o l'ha sempre avuta?

Me. Sì.

So. E però, se l'ha avuta sempre, è stato anche sempre sciente; e se l'ha acquistata un tempo, non l'avrà certo acquistata in questa vita. O che qualcuno gli abbia insegnato la geometria? Giacché costui farà lo stesso per tutta la geometria, come per tutte le altre scienze. Ed è mai possibile che qualcuno gli abbia insegnato tutto? Tu

dovresti saperlo bene, tanto più che egli è nato e cresciuto in casa tua.

Me. Per me so che nessuno gli ha mai insegnato.

So. E queste opinioni le ha, sì o no?

Me. Bisogna convenirne per forza, Socrate.

XXI. *So.* E se non le ha imparate in questa vita, non è evidente che le possedeva e le aveva apprese in altro tempo?

Me. È chiaro.

So. E questo tempo non è quello in cui non era ancora uomo?

Me. Sì.

So. Se, dunque, così durante il tempo in cui è, come durante quello in cui non era uomo, sono insite in lui delle opinioni vere che, rideste per via di domande, diventano cognizioni, non le avrà dunque l'anima di lui possedute e non le possederà sempre? Giacché è chiaro che nella perpetua durata del tempo o si è o non si è uomo.

Me. Così pare.

So. E però, se la verità delle cose è sempre nell'anima nostra, l'anima deve essere immortale, sicché devi con fiducia sforzarti di cercare e di rammentare quel che ora per caso non sai, cioè non ricordi?

Me. Mi pare, Socrate, non so come, che tu dica bene.

So. E così pare anche a me, Menone. E quanto al resto non c'insisterei troppo; ma che, stimando di dover ricercare le cose che non si sanno, noi saremmo migliori e più animosi e men pigri, che se crediamo che non sia possibile trovare e non si debba neppur cercare quello che non si sa, oh! su questo punto mi batterei, se lo potessi, e con le parole e coi fatti.

Me. Anche su ciò mi pare, Socrate, che tu dica bene.

XXII. *So.* E poiché siamo d'accordo che bisogna cercare quello che non si sa, vuoi che ci mettiamo insieme a cercare che è mai la virtù?

Me. Ben volentieri, Socrate. Tuttavia per me sarei soprattutto contento d'indagare e d'udire quel che ti chiedevo da principio: se bisogna occuparsi della virtù come di cosa che si possa insegnare, o che venga negli uomini da natura o in qualche altro modo.

So. Però, Menone, s'io potessi comandare non solo a me stesso, ma anche a te, non indagheremmo se la virtù si possa o no insegnare prima di aver cercato che cosa essa è in sé. Ma dacché tu, certo per esser libero, non tenti neppure di comandare a te stesso, e tenti per di più di comandare a me, e mi comandi realmente, ubbidirò. E del resto, che farci? Dobbiamo dunque, se non erro, indagare q u a l è qualche cosa, di cui non sappiamo ancora c h e c o s a è. Pure rimetti almeno un po' del tuo impero su me, e permettimi d'indagare per via d'ipotesi, se essa sia insegnabile, o come s'acquisti. E dico per via d'ipotesi così, come fanno spesso i geometri nelle proprie ricerche [12]. Quando si domanda, per esempio, d'un'area, se quest'area possa essere iscritta in questo cerchio come triangolo, un geometra risponderebbe: « Non so ancora se ciò è possibile, ma credo che possa contribuire alla soluzione questo che propongo come un'ipotesi: se si verificano talune condizioni, si otterrà, mi pare, un certo risultato, ma il risultato sarà diverso, se queste condizioni non si verificano [13]. Ragionando dunque così per ipotesi, ti dirò quel che risulta intorno all'iscrizione del triangolo nel cerchio, se è possibile o no ».

XXIII. E così, anche della virtù, noi, poiché non sappiamo né c i ò che è né q u a l e è, esamineremo per via d'ipotesi, se si possa o no insegnare, e diremo a questo modo: tra le cose attinenti all'anima che qualità deve aver la virtù perché si possa o no insegnare? E prima di tutto, se è diversa dalla scienza, si può o no insegnare o, come dicevamo poc'anzi, ricordare — per noi l'uso di queste due parole è affatto indifferente — ma insomma si può insegnare? O non è manifesto a tutti che l'uomo non impara nulla all'infuori della scienza?

Me. A me almeno così sembra.

So. Se dunque la virtù è scienza, è chiaro che si potrà insegnare.

Me. E come no?

So. E di ciò quindi ci siamo sbrigati alla svelta, affermando che se è così, si può insegnare; se non è così, no.

Me. Senza dubbio.

So. Ed ora, credo, dobbiamo esaminare se la virtù è scienza o alcunché diverso dalla scienza.

Me. Appunto, anche secondo me, è questo che dobbiamo esaminare ora.

So. E che? Non affermiamo noi che la virtù è bene, e non riman salda per noi questa ipotesi: che essa è bene?

Me. Senza dubbio.

So. Cosicché, se c'è qualche altra sorta di bene indipendentemente dalla scienza, la virtù potrà non essere scienza; ma se non c'è bene che non sia contenuto dalla scienza, supponendo che la virtù sia scienza, faremmo una giusta supposizione.

Me. Così è.

So. Ora non siamo noi buoni per virtù?

Me. Sì.

So. E se buoni, utili, giacché tutte le cose buone sono utili. O no?

Me. Sì.

So. E la virtù non è utile?

Me. Necessariamente, dopo le nostre premesse.

XXIV. *So.* Vediamo, passandole a rassegna una per una, quali cose ci sieno utili. La buona salute, per esempio, la forza, la bellezza e la ricchezza, tutte queste e simili cose le diciamo utili; non è vero?

Me. Sì.

So. Ma diciamo pure che queste medesime cose a volte sono anche dannose. O tu la pensi diversamente?

Me. Io no, davvero.

So. Ed ora considera sotto la guida di chi ognuna di queste cose ci giovi, e sotto la guida di chi ci noccia. Non ci giovano forse, allorché se ne faccia buon uso, e non ci nocciono in caso contrario?

Me. Senza dubbio.

So. Consideriamo inoltre ciò che si riferisce all'anima. Non c'è qualcosa che tu chiami temperanza, giustizia, coraggio, disposizione ad apprendere, memoria, generosità e simili?

Me. Oh sì!

So. E considera se quelle tra esse, che non ti sembrano scienza, ma diverse dalla scienza, non sieno talvolta nocive e talvolta utili; il coraggio, per esempio, se non è saggezza, ma una forma di temerità. Quando un uomo osi dissennatamente, non ne ha forse danno, e vantaggio invece, quando osi con senno?

Me. Sì.

So. E così anche la temperanza e la disposizione ad apprendere; coltivate e condite dal senno sono utili, ma scompagnate dal senno, dannose?

Me. E quanto!

So. Sicché, insomma, tutti gl'impulsi e le prove di fermezza d'animo, se guidati dalla saggezza, culminano nella felicità; se dalla stoltezza, nel contrario?

Me. Si può credere.

So. Se dunque la virtù è tra le doti dell'anima ed è necessariamente utile, dev'esser saggezza, poiché tutte le attitudini dell'anima non sono di per sé né utili né dannose, ma diventano dannose o utili secondo che s'accompagni ad esse la saggezza o la stoltezza E però, secondo questo discorso, la virtù, essendo utile, dev'essere in qualche modo saggezza.

Me. A me almeno pare.

XXV. *So.* E lo stesso non avvien forse anche per le altre cose, la ricchezza e simili, di cui or ora dicevamo, che a volte son buone e a volte dannose? Come per tutto ciò che attiene all'anima, la saggezza, se fa da guida, rende utili tutte le facoltà dell'anima, mentre la stoltezza le rende dannose, così anche questi beni l'anima non li rende forse utili, usandone e guidandoli rettamente, e dannosi, ove lo faccia non rettamente?

Me. Non c'è dubbio.

So. E l'anima guida rettamente, se è saggia; male, se stolta?

Me. È verissimo.

So. Così dunque in generale si può asserire, che nell'uomo tutto, senza eccezione, dipende dall'anima, e tutte le facoltà dell'anima, se vogliono esser buo-

ne, dalla saggezza. E però, secondo questo ragionamento, la saggezza sarebbe l'utile. Ma non affermiamo noi che la virtù è utile?

Me. Indiscutibilmente.

So. E per conseguenza diciamo che virtù è saggezza, in tutto o in parte?

Me. E mi pare, Socrate, che sia ben detto.

So. Sicché, se le cose stanno proprio a questo modo, i buoni non sarebbero buoni per natura.

Me. Mi pare di no.

So. Perché si verificherebbe anche questo: che se i buoni venissero su da natura, ci sarebbero probabilmente in mezzo a noi di quelli che distinguerebbero tra' giovani coloro che son buoni per natura; e questi giovani, dietro le loro indicazioni, noi li prenderemmo sotto la nostra tutela e li custodiremmo nell'Acropoli [14], sotto suggello, con molto maggior cura che l'oro, affinché nessuno avesse a corromperli; ma giunti in età riuscissero utili allo Stato.

Me. Si può ben credere, Socrate.

XXVI. *So.* Ma dunque, poiché i buoni non nascono buoni per natura, diventano forse tali mercé lo studio?

Me. Mi par necessario. Ed è chiaro, Socrate, in conformità della nostra ipotesi che, se la virtù è scienza, essa si possa insegnare.

So. Forse sì, per Zeus... Ma che per caso non si sia sbagliato nell'ammettere questa ipotesi?

Me. Eppure dianzi ci pareva di aver detto bene.

So. Ma non ci doveva parere d'aver detto bene soltanto dianzi, ma ora e in seguito, se la nostra vuol essere un'opinione sana.

Me. O che c'è dunque? Che cosa hai osservato per cui non sei sodisfatto, e non hai più fede che la virtù sia scienza?

So. Te lo dirò, Menone. Che si possa insegnare, se è scienza, non voglio negare che si sia detto giustamente; ma che sia scienza, considera un po' s'io non ho qualche buona ragione per dubitarne. Dimmi infatti: se una cosa qualunque, e non soltanto la virtù, è insegnabile, non è forse necessario che di essa ci sieno e maestri e scolari?

Me. Mi pare.

So. E, al contrario, quello di cui non ci fossero né maestri né scolari, a volere congetturar bene, non dovremmo congetturare che non sia insegnabile?

Me. È vero; ma a te non pare che ci sieno maestri di virtù?

So. Per me ho cercato tante volte se ce ne fossero di codesti maestri, e pur mettendoci tutto del mio, non riesco a trovarne. E dire che ho cercato con l'aiuto di molti e di quelli soprattutto che, a parer mio, sono i più competenti. Ed ora, Menone, ecco qui, proprio a proposito, è venuto a sedersi accanto a noi questo Anito, che possiamo associarci nella ricerca. E faremo bene ad associarcelo. Perché prima di tutto il nostro Anito nasce d'un padre ricco e sapiente, Antemione, che non deve la sua fortuna né al caso né alla liberalità altrui, come Ismenia da Tebe [15] a cui, non è molto, son toccati i tesori di Policrate; ma se l'è acquistata con la propria saggezza e con la propria operosità. E quanto al resto non è, credo, un cittadino né superbo né tronfio né fastidioso, ma modesto uomo e alla mano, e per di più ha allevato e educato bene questo figliuolo, come pare alla gran maggioranza degli Ateniesi, visto che essi lo eleggono ai più alti uffici. Ed è perciò giusto cercare con uomini come lui se ci sono o no dei maestri di virtù e chi sono.

XXVII. Dunque, Anito, cerca un po' insieme con me e con questo tuo ospite Menone chi sieno in questo campo i maestri. E considera così: se volessimo fare del nostro Menone un buon medico, da quali maestri lo manderemmo? Non forse dai medici?

An. Certo.

So. E se invece volessimo farne un buon calzolaio, non lo manderemmo dai calzolai?

An. Sì.

So. E così via dicendo?

An. Senza dubbio.

So. Ancora una domanda sullo stesso argomento: mandando costui dai medici,

faremmo bene, diciamo, a mandarvelo, dal momento che volessimo farne un medico. Ma dicendo così, non diciamo in sostanza che diamo prova di senno a mandarlo, piuttosto che da quelli che non esercitano l'arte, da quelli che la esercitano e per essa appunto riscotono una mercede, professandosi maestri di chi voglia andar da loro ed apprendere? Non è forse per questo appunto che lo indirizzeremmo bene?

An. Sì.

So. E non sarà lo stesso per l'auletica come per qualsiasi altra arte? Giacché è una vera sciocchezza per chi voglia far di qualcuno un suonatore di flauto non mandarlo da quelli che professano d'insegnare l'arte e riscotono perciò una mercede, ma dar noia invece ad altri, cercando d'imparare da costoro, che non s'atteggiano a maestri e non contano nemmeno uno scolare di quella disciplina che noi pretendiamo che impari da loro colui che indirizziamo ad essi. E non ti par questa una vera stranezza?

An. Stranezza, per Zeus, ed ignoranza anche.

XXVIII. *So.* E dici benone. Sicché ora puoi insieme con me esporre il tuo parere su questo tuo ospite Menone. Giacché, Anito, costui da un pezzo mi vien dicendo di desiderare quella sapienza e quella virtù, per cui gli uomini governano bene case e città e hanno cura dei propri genitori e sanno accogliere e congedare concittadini e forestieri in maniera degna d'una persona per bene. Considera dunque, rispetto a questa virtù, a chi dovremmo indirizzarlo per indirizzarlo convenientemente. O non è chiaro, secondo il discorso di poc'anzi, che dobbiamo mandarlo da quelli che si professano maestri di virtù e mettono se medesimi a disposizione di chiunque tra gli Elleni voglia imparare, fissando ed esigendo una mercede per questo insegnamento?

An. E secondo te, Socrate, chi sono costoro?

So. Lo sai anche tu: sono quelli che la gente chiama sofisti.

An. Per carità, Socrate, sta' zitto! Che nessuno dei miei parenti o amici, sia egli concittadino o forestiero, impazzisca a tal segno da andare a farsi corrompere alla scuola di costoro. Perché questi sono sicuramente la rovina e la peste di quanti hanno da fare con loro.

XXIX. *So.* Che dici, Anito? Sicché questi soli, tra quanti si vantano di saper fare del bene, differiscono tanto dagli altri, che non solo non giovano, come gli altri, a ciò che s'affida loro, ma al contrario lo corrompono, e per questo esigono apertamente del denaro? Per me, vedi, non posso crederti. Giacché io so che un solo di loro, Protagora, ha tratto da questa sua sapienza più danari di Fidia, che pure ha prodotto delle opere notoriamente belle, e d'altri dieci scultori. Ed è addirittura prodigioso ciò che tu dici, se, mentre quelli che rattoppano le scarpe vecchie e raccomodano gli abiti, quando restituissero abiti e scarpe in condizioni peggiori di quelle in cui li ricevettero, non potrebbero tenerlo nascosto nemmen trenta giorni, ma a far così, morrebbero ben presto di fame; Protagora poi sia riuscito, per più di quarant'anni, a nascondere a tutta l'Ellade che egli corrompeva quelli che usavano con lui, e li rimandava più tristi che non li avesse ricevuti! Perché ritengo che egli sia morto di circa settant'anni, dopo d'averne spesi quaranta nell'arte. E in tutto questo tempo sino ad oggi non ha mai cessato d'essere in grande reputazione. Né solo Protagora, ma tanti altri, in parte vissuti prima di lui e in parte viventi anche oggi. Orbene, standocene alle tue parole, dovremo noi dire che essi ingannano e corrompono i giovani scientemente, o che non se ne avvedono neppur loro; e bolleremo così per matti questi che taluni dichiarano i più sapienti tra gli uomini?

XXX. *An.* Oh, tutt'altro che matti, Socrate! Matti sono piuttosto quei giovani che li pagano, e più di questi que' loro parenti che li affidano ad essi; ma assai più di tutti, le città che li accolgono e non cacciano via chiunque, forestiero o cittadino, si dedichi a codesto mestiere.

So. Ma, Anito, t'ha forse fatto torto

qualcuno dei sofisti, o perché mai sei così in collera con loro?

An. Ah! no, per Zeus, non ho mai avuto a che fare con nessuno di loro, né lo permetterei mai a qualcuno dei miei.

So. Non hai dunque nessuna esperienza di loro?

An. E possa non averla mai!

So. Ma come dunque, divino uomo, se non hai punto punto esperienza d'una faccenda simile, puoi sapere se abbia in sé del bene o del male?

An. Facilmente. Costoro, ad ogni modo, li conosco bene, ch'io ne abbia o no esperienza.

So. Devi essere un indovino, Anito; giacché mi sorprenderei, come potessi conoscerli per altra via, dopo quello che m'hai detto. Comunque, noi non cercavamo chi fossero quelli alla cui scuola Menone potesse andare per divenir cattivo — e costoro sieno pure, se ti piace, i sofisti — ma dicci piuttosto quegli altri, e rendi questo servigio a questo tuo ospite paterno, indicandogli da chi debba andare, in una città così grande, per divenire un uomo insigne nella virtù di cui or ora ragionavo.

An. O perché non glieli hai indicati tu?

So. Per me, quelli che credevo dei maestri in questo campo li ho nominati. Ma forse ho parlato a vanvera, come tu dici e probabilmente con ragione. Ma ora alla tua volta digli da chi tra gli Ateniesi debba andare; di' un nome, di chiunque vuoi.

XXXI. *An.* E che bisogno ha d'udire il nome d'una sola persona? In chiunque s'imbatta tra gli Ateniesi veramente ammodo, non ce n'è uno che non sia al caso, ben più che i sofisti, di renderlo migliore, ov'egli sia disposto a dargli retta.

So. Ma codesti uomini ammodo divennero essi tali da sé, e quantunque non abbiano imparato da nessuno, sono tuttavia in grado d'insegnare ad altri ciò che essi stessi non hanno mai imparato?

An. Anche questi secondo me hanno imparato da quegli uomini ammodo che li precedettero. O non ti pare che ci sieno stati molti uomini buoni in questa nostra città?

So. A me, Anito, mi pare che ci sieno qui degli uomini buoni per virtù civili e che ce ne sieno stati per l'addietro non meno d'ora. Ma sono stati poi anche dei buoni maestri della propria virtù? È questo il punto di cui si discute; non già se ci sieno o no qui uomini buoni o se ce ne sieno stati in passato, ma se la virtù si possa insegnare, ecco il problema che ci affatica. E cercando ciò, noi cerchiamo questo: se i buoni, così tra i nostri contemporanei come tra' nostri predecessori, sapessero comunicare anche ad un altro questa virtù, in cui essi medesimi erano buoni, o se essa non si possa né comunicare ad altri né apprendere da altri. Ecco ciò che da un pezzo cercavamo io e Menone.

XXXII. Guarda dunque così la cosa dal tuo stesso punto di vista: non diresti che Temistocle fu un brav'uomo?

An. Oh! sì, e più d'ogni altro al mondo.

So. E che per conseguenza, se altri mai fu maestro della propria virtù, un buon maestro doveva esserne anch'egli?

An. Per me lo credo, purché avesse voluto.

So. Ma credi tu ch'egli non avrebbe voluto che ci fossero degli altri uomini veramente ammodo, e che fosse tale soprattutto il proprio figliuolo? O credi che sentisse invidia di lui e facesse apposta a non comunicargli quella virtù nella quale era buono egli stesso? O non hai udito che Temistocle fece del figlio Cleofanto un cavaliere eccellente? Perché si teneva ritto in piedi su' cavalli, e così ritto di su' cavalli tirava d'arco e faceva tante altre prodezze, alle quali lo aveva addestrato, facendolo istruire egregiamente in tutte quelle discipline che dipendono da buoni maestri. O non hai udito queste cose dai nostri vecchi?

An. Le ho udite.

So. E nessuno oserebbe dire che l'indole di questo figliuolo fosse cattiva.

An. Io non lo credo.

So. Ebbene, che Cleofanto di Temi-

stocle fosse divenuto un uomo buono e sapiente, come suo padre, l'hai tu mai udito da qualcuno, giovane o vecchio che fosse?

An. Veramente no.

So. E possiamo credere che egli avesse voluto educare il proprio figliuolo in queste discipline, e non farlo punto migliore dei suoi vicini in quella sapienza in cui era sapiente lui, se la virtù fosse stata insegnabile?

An. Forse no, per Zeus.

XXXIII. *So.* Ecco dunque che maestro di virtù fu l'uomo che, come ammetti anche tu, fu dei più insigni fra quelli che ci precedettero. Ed ora vediamone un altro, Aristide di Lisimaco. O non ammetti che questi sia stato virtuoso?

An. Io sì, e quanto!

So. Certo anche costui educò il proprio figliuolo Lisimaco meglio di ogni altro ateniese in tutti quegli studi che dipendono dai maestri; ma ti pare che ne abbia fatto un uomo migliore d'un altro qualsiasi? Perché già tu lo hai avuto in pratica e sai qual è. E di grazia, Pericle, un uomo così magnificamente sapiente, sai bene che allevò due figli, Paralo e Santippo?

An. Lo so.

So. Costoro, e lo sai anche tu, egli li addestrò a cavalcare non meno abilmente di qualunque altro ateniese, e li educò nella musica, nella ginnastica e in ogni altra cosa che attiene ad arte non men bene di chicchessia, e non avrebbe poi voluto farne degli uomini virtuosi? Secondo me, lo voleva; ma forse non era cosa che si potesse insegnare. E perché tu non creda che soltanto pochi e i meno eletti tra gli Ateniesi si sieno mostrati incapaci sotto questo riguardo, rifletti che anche Tucidide [16] allevò due figliuoli, Melesia e Stefano, e li educò egregiamente, oltreché in tutto il resto, anche nella lotta, in cui superavano tutti gli Ateniesi, giacché il padre ne aveva affidato uno a Xantia e l'altro a Eudoro, che passavano per i più valenti lottatori di quel tempo. O non te ne rammenti?

An. Io, sì, l'ho sentito dire.

XXXIV. *So.* O dunque non è evidente che costui non avrebbe mai insegnato ai propri figliuoli quello per il cui insegnamento gli bisognava spendere, e trascurato poi proprio quello, per cui poteva senza spender nulla farne degli uomini virtuosi, se questo si poteva insegnare? O che forse Tucidide era un uomo da nulla, e non aveva moltissimi amici tra gli Ateniesi e gli alleati e non era d'una gran casa e non godeva d'una grande potenza in città e tra gli altri Elleni, tanto da trovare, se la virtù si potesse insegnare, o tra' compaesani o tra' forestieri, chi volesse render buoni i suoi figliuoli, posto pure che egli, preso dalle cure della politica, non ne avesse avuto il tempo? Ma, caro Anito, io temo che la virtù non si possa insegnare.

An. Socrate, mi pare che tu sia troppo corrivo a dir male della gente. E per me, se vuoi darmi retta, ti consiglierei di tener la lingua a segno. Perché forse anche in altre città è più facile far del male agli uomini che far loro del bene, ma qui è facilissimo. E probabilmente lo sai anche tu.

XXXV. *So.* Menone mio, mi pare che Anito si sia offeso delle mie parole. E non me ne stupisco, perché in primo luogo sospetta ch'io voglia dir male di quegli uomini, e poi perché si ritiene anch'egli uno di loro. Ma se un giorno saprà che cosa è dir male, smetterà d'irritarsi. Per ora non lo sa. Ma tu dimmi: non ci sono anche da voi degli uomini veramente ammodo?

Me. Altro che!

So. E questi vogliono prestarsi a far da maestri ai giovani e riconoscere che sono dei maestri e che la virtù si può insegnare?

Me. Oh! no, Socrate, per Zeus; ma certe volte udresti da loro che la virtù si può insegnare, e certe volte che no.

So. E diremo che sieno maestri di virtù delle persone che non s'accordano nemmeno su questo punto?

Me. Non mi pare, Socrate.

So. Ma dunque? Questi sofisti, che soli si spacciano per tali, ti paiono a te dei maestri di virtù?

Me. Anzi, Socrate, perciò ammiro

Gorgia più d'ogni altro, perché non l'udresti mai promettere nulla di simile, ma ride anche degli altri, quando li oda fare codesta promessa. Egli ritiene che si debbano render gli uomini abili nel dire.

So. Sicché nemmeno a te pare che i sofisti sieno dei maestri?

Me. Non so che dire, Socrate. Capita a me quello che capita a molti: che a volte mi pare e a volte no.

So. Ebbene, sai tu che non solo a te e ad altri uomini politici la virtù ora pare insegnabile e ora no, ma che anche il poeta Teognide dice proprio lo stesso?

Me. E in quali versi?

XXXVI. *So.* Nelle Elegie, dove dice:

E con quei mangia e bevi e con quei siedi [ed a quelli
renditi grato, il cui potere è grande,
ché dai buoni il bene s'apprende; se tratti [co' tristi,
pur anche il senno che possedevi perdi.

Non senti che qui parla della virtù come insegnabile?

Me. Mi pare.

So. Ma in altri versi, un po' dopo,

Se si potesse il senno creare e piantare [nell'uomo,

egli dice che

molte mercedi e grandi n'otterrebbero

quelli che potessero farlo, e

non mai da un buono nascerebbe un tristo,
ché s'atterrebbe ai savi consigli, ma tu, coi [precetti,
d'un uom cattivo non farai un buono [17].

E non ti accorgi com'egli si contradica?

Me. Mi pare.

So. E puoi tu citare qualche altra cosa, di cui quelli che se ne affermano maestri, non che esser ritenuti maestri di altri, passino essi stessi come ignoranti e malvagi e incompetenti in quello appunto, di cui s'affermano maestri, mentre quelli che son riconosciuti come persone veramente ammodo, ora affermano che si possa insegnare e ora lo negano? E d'uomini così poco sicuri delle proprie opinioni oseresti dire che sieno dei veri maestri d'una cosa qualunque?

Me. Io no, per Zeus.

XXXVII. *So.* Orbene, se né i sofisti né gli stessi uomini ammodo sono maestri di ciò, non è evidente che non ce ne sono altri?

Me. Mi pare che sia così.

So. E se non ci sono maestri, non ci saranno nemmeno scolari?

Me. Mi pare che tu abbia ragione.

So. E non s'è convenuto che una cosa, di cui non ci sieno né maestri né scolari, non è insegnabile?

Me. Senza dubbio.

So. Pare dunque che maestri di virtù non ci sieno in nessun luogo?

Me. Così è.

So. E se non ci sono maestri, nemmeno scolari?

Me. Pare.

So. E quindi la virtù non sarebbe insegnabile?

Me. Parrebbe di no, se abbiamo proceduto come si dovèva nella nostra indagine, tanto che nella mia meraviglia dubito perfino se ci sieno o no degli uomini buoni, o in che modo possano esser divenuti buoni quelli che sieno divenuti tali.

So. Ecco, Menone, io e tu corriamo il rischio d'essere delle persone da nulla, e che non ci abbia istruiti a dovere te, Gorgia, e me, Prodico. Dobbiamo perciò soprattutto badare a noi stessi e cercare chi possa renderci comunque migliori. E dico così, perché ho ripensato alla nostra indagine di poc'anzi, come ci sia sfuggito in modo ridicolo che non soltanto sotto la guida della scienza le cose umane procedano rettamente e bene, sicché forse ci sfugge anche la conoscenza del modo per cui i buoni diventino buoni.

Me. Che vuoi dire con ciò, Socrate?

XXXVIII. *So.* Questo: che gli uomini buoni non possano non essere utili, è cosa — ne abbiamo convenuto a ragione — su cui non cade alcun dubbio. O non ti pare?

Me. Sì.

So. E che saranno utili se ci guidano bene, anche su questo ci siam trovati d'accordo?

Me. Sì.

So. Che poi non sia possibile che guidi rettamente chi non è savio, questo forse non abbiamo avuto delle buone ragioni per ammetterlo.

Me. E perché?

So. Mi spiego. Se uno, sapendo la via che mena a Larissa o in un altro luogo qualunque, andasse avanti e servisse ad altri di guida, non dovrebb'egli guidar rettamente?

Me. Senza dubbio.

So. Ma se uno avesse un'opinione retta della via da battere, quantunque non ci fosse mai stato e non la conoscesse, non potrebbe anche costui guidar rettamente?

Me. Certo.

So. E finché abbia un'opinione retta di cose di cui un altro possegga la scienza, egli, perché opina il vero, quantunque non lo sappia, sarà una guida non punto peggiore di chi lo sa.

Me. Sicuro.

So. Sicché l'opinione vera rispetto alla dirittura dell'operare non è una guida punto peggiore della saggezza. Ed è questo che dianzi abbiamo trascurato nell'indagare della virtù quale essa fosse, dicendo che soltanto la saggezza è guida di retto operare. Questa qualità l'aveva dunque anche l'opinione vera.

Me. Parrebbe.

So. E quindi l'opinione retta non è meno utile della scienza.

Me. Però, Socrate, con questa riserva: che chi ha la scienza coglierà sempre nel vero, ma chi ha l'opinione retta, talora sì e talora no.

XXXIX. *So.* Come dici? Chi ha sempre l'opinione retta, non coglierà sempre nel vero, fino a che opini rettamente?

Me. Mi par necessario; sicché, Socrate, mi meraviglio che, se è davvero così, la scienza sia tenuta in molto maggior pregio della retta opinione, e mi domando perché mai l'una sia una cosa e l'altra un'altra.

So. E sai perché ti meravigli, o vuoi che te lo dica io?

Me. Dimmelo, te ne prego.

So. Perché non hai mai rivolto la tua attenzione alle statue di Dedalo. Ma forse voi altri non ne avete.

Me. Che vuoi dire con ciò?

So. Che anche queste, se non sono legate, sfuggono e disertano; ma legate, rimangono ferme al loro posto [18].

Me. E con ciò?

So. Possedere un'opera di lui sciolta non è davvero un gran che, come possedere un servo abituato a scappare — perché non sta ferma — invece, legata, è un tesoro, perché queste sono d'una rara bellezza. A che miro nel dire così? Alle opinioni vere. Giacché anche queste, fino a che rimangono ferme, sono una gran bella cosa e fanno tutto bene. Senonché non vogliono rimanerci a lungo, ma disertano dall'anima umana, onde non hanno gran pregio, fino a che qualcuno non le leghi con un ragionamento di causalità. E questo, Menone, è ricordanza, come s'è convenuto poc'anzi. Ma poiché sieno legate, divengono dapprima cognizioni scientifiche e quindi cognizioni stabili. Ed ecco perché la scienza è più preziosa della retta opinione, dalla quale si distingue perché forma una concatenazione.

Me. Per Zeus, Socrate, la congettura mi sembra felice.

XL. *So.* Difatti anch'io parlo non per scienza, ma per congettura. Che però l'opinione retta sia qualcosa di diverso dalla scienza, non credo punto di congetturarlo, ma se c'è cosa che potrei dire di sapere — e potrei dirlo di poche — questa è proprio una da metter forse tra quelle che so.

Me. Hai ragione, Socrate.

So. E che! Non ho forse ragione anche in questo: che ove l'opinione vera serva di guida, essa, quanto all'effetto di ciascuna opera, giunge a risultati non men buoni della scienza?

Me. Ed anche in ciò mi pare che tu abbia ragione.

So. E però l'opinione retta non è punto men buona della scienza né meno utile in pratica; né chi possiede l'opi-

nione retta è da meno di chi possiede la scienza.

Me. Così è.

So. E s'è convenuto pure che l'uomo buono è utile.

Me. Sì.

So. Poiché, dunque, non soltanto per scienza possono esservi, posto che ci sieno, uomini buoni e utili alle città, ma anche per retta opinione, e poiché nessuna di queste due cose, né la scienza né l'opinione vera è da natura... O pare a te che l'una o l'altra sia da natura?

Me. A me no.

So. Dunque, poiché non sono da natura, neppure i buoni possono esser tali da natura.

Me. No di certo.

So. E poiché non sono da natura, consideravamo in seguito se fosse cosa insegnabile.

Me. Sì.

So. E ci è parsa, non è vero?, insegnabile se la virtù fosse scienza?

Me. Sì.

So. E che, se fosse insegnabile, sarebbe scienza?

Me. Appunto.

So. E che se ce ne fossero dei maestri, sarebbe insegnabile; ma in caso contrario, no?

Me. Proprio così.

So. Ma non s'è poi convenuto che maestri non ce ne sono?

Me. Precisamente.

So. E non s'è pure convenuto che essa né è insegnabile né è scienza?

Me. Senza dubbio.

So. Però conveniamo almeno che è bene?

Me. Sì.

So. E che ciò che guida rettamente è utile e buono?

Me. Senza dubbio.

So. E che soltanto queste due cose guidano bene: l'opinione retta e la scienza; e l'uomo che le possegga guida bene — giacché tutto ciò che avviene per opera del caso, non va attribuito alla guida dell'uomo — ma dov'è l'uomo che guida al bene, egli lo deve a queste due cose: l'opinione vera e la scienza.

Me. Mi pare.

XLI. *So.* Poiché, dunque, la virtù non è insegnabile, essa non sarà più neppure scienza?

Me. È probabile.

So. Così delle due cose buone e utili, ecco che l'una, la scienza, si è dileguata, e non può essere guida nella vita politica.

Me. Non mi pare.

So. Non già dunque per una certa sapienza né perché fossero sapienti, questi uomini, Temistocle e quelli a cui accennava poc'anzi il nostro Anito, guidavano lo Stato. E perciò non eran capaci di render gli altri simili a sé, appunto perché non erano tali per virtù di scienza.

Me. Mi pare, Socrate, che sia proprio come dici.

So. Dunque, se non alla scienza, non rimane che attribuirlo ad una buona opinativa. Con questa gli uomini di Stato reggono felicemente le città, non differendo quanto a sapere dai vati e dai profeti. Anche questi infatti, divinamente invasati, dicono tante verità, ma non hanno nessuna scienza di quel che dicono.

Me. Temo che sia proprio così.

So. E questi uomini, Menone mio, non meritano forse d'esser chiamati divini, essi che senza scienza riescono a bene in tante grandi cose che fanno e dicono?

Me. Oh certo!

So. Giustamente quindi chiameremo divini questi che or ora dicevamo profeti e vati e tutti quelli che hanno genio poetico. E possiamo dire che non meno di costoro sono divini e invasati dal nume gli uomini politici, perché ispirati e posseduti dalla divinità, quando con la loro parola conducono a bene molte e grandi opere, sebbene non si rendano alcun conto di ciò che dicono.

Me. Non c'è dubbio.

So. E hanno ragione, Menone mio, le donne di chiamar divini gli uomini buoni; e i Laconi, allorché vogliono far l'elogio d'un uomo dabbene dicono: « È un uomo divino ».

Me. E mi pare, Socrate, che non s'in-

gannino. Eppure il nostro Anito s'è avuto a male delle tue parole.

XLII. *So.* A me non m'importa nulla. Con lui, Menone, discorreremo qualche altra volta. Se però ora in tutto questo discorso abbiamo cercato e detto bene, la virtù non sarebbe né da natura né per via d'insegnamento; ma per una sorte divina, senza un fondamento di ragione, si troverebbe in coloro nei quali si trova... salvo che non ci sia qualcuno degli uomini politici cosiffatto da rendere anche qualche altro abile alla vita politica. Se ci fosse, egli meriterebbe tra' viventi quella lode che Omero fa di Tiresia tra' morti, quando dice che tra gli abitanti dell'Ade

egli soltanto ha senno, gli altri son ombre
[vaganti [19].

Allo stesso modo anche tra noi un uomo siffatto sarebbe rispetto alla virtù come un essere reale in confronto di ombre.

Me. Mi pare che tu dica benissimo, Socrate.

So. E così, secondo questo ragionamento, Menone mio, a noi pare che la virtù, in quelli nei quali si trova, vi si trovi per un dono divino. Ma il netto su questo punto lo sapremo, quando, prima di cercare in che modo la virtù si trovi negli uomini, ci porremo a indagare che cosa essa sia. Ora per me è il momento d'andar altrove; e tu di queste cose, di cui ti sei persuaso, cerca di persuadere anche il tuo ospite Anito, affinché sia più trattabile; perché, se persuadi costui, è possibile che tu renda un buon servigio anche agli Ateniesi.

IPPIA MAGGIORE

ARGOMENTO

Socrate, incontrandosi nel sofista Ippia, si meraviglia di non averlo veduto da gran tempo in Atene. Ippia risponde d'essere stato occupato di continuo in ambascerie e in conferenze tenute con gran successo in molte città della Grecia; e nella propria vanità non manca di magnificare, in confronto alla scienza d'altri tempi che ai suoi cultori non procurava alcun vantaggio, l'arte dei sofisti che assicurava loro onori e quattrini. Socrate si finge compreso di grande ammirazione e gli chiede se anche a Sparta, dove Ippia s'era recato assai spesso, avesse realizzato quei grossi guadagni dei quali gli aveva parlato. Ma Ippia gli risponde che Sparta era invece la sola città dove non aveva guadagnato nulla, perché gli Spartani, tenacissimi delle proprie leggi, non ammettevano, e in ciò avevano torto, che altri fosse in grado di dare ai loro figliuoli una educazione ed una istruzione migliore di quella che era tradizionale per loro. Egli quindi a Sparta aveva dovuto restringersi ad esporre la genealogia degli antichi eroi, l'origine delle città e in generale i grandi avvenimenti della storia ellenica. Nondimeno anche di recente vi s'era fatto grande onore con un bel discorso sulle belle occupazioni, a cui i giovani dovrebbero attendere; e a questa conferenza, che egli doveva ripetere tra pochi giorni in Atene, invita anche Socrate (I-VII).

Il filosofo lascia sperare che ci andrà; ma frattanto gli dice: Appunto, a proposito di questa conferenza, mi fai ricordare che, non è molto, discorrendo con un tale e biasimando talune cose come brutte e lodandone altre come belle, mi son sentito chiedere: che cosa è il bello? A questa domanda rimasi interdetto, né seppi cosa rispondere; ora son certo che tu mi caverai d'impaccio, e che alla prima occasione, rivedendo il mio uomo, potrò prendermi una rivincita. Ippia risponde che la dimanda non è punto difficile, e Socrate se ne mostra lieto; ma chiede che Ippia gli permetta di far le parti di colui che gli aveva rivolto quella interrogazione e di muovergli delle obiezioni per trovarsi anche meglio preparato, allorché si fosse trovato di nuovo a fronte del suo contradittore. Ippia dichiara che non ha difficoltà di consentire, e alla domanda rinnovata di Socrate: che è il bello? risponde come se gli avesse chiesto: che è bello? dicendo che è una bella fanciulla. Ma Socrate gli dimostra facilmente che questa risposta è una scempiaggine; se una bella fanciulla è bella, essa è tale allo stesso titolo, per cui può esser bella una cavalla, una lira, una pignatta, ecc. Egli invece desidera di sapere qual è il carattere comune, per cui tante cose differenti si dicono belle; in altri termini che cosa è il bello in sé, quello che rende più o meno belle tutte le cose alle quali si aggiunge. Al che Ippia, fermandosi a quest'ultimo particolare, risponde che il bello è l'oro, che abbellisce tutte le cose che adorna. Ma qui di nuovo Socrate, facendo sempre le parti di quel tale incognito avversario, gli fa osservare che altrettanto può dirsi dell'avorio, d'una pietra scelta opportunamente, d'una materia qualsiasi che risponda

bene allo scopo a cui è destinata. E allora il sofista, tentando d'elevarsi ad un concetto più generale e d'abbagliare Socrate con lo splendore d'un periodo ben tornito, gli dice che non può esserci nulla di più bello per un uomo, che viver sano, ricco, glorioso e dopo d'aver reso gli estremi onori ai suoi parenti, esser egli medesimo condotto al sepolcro con la stessa magnificenza. Ma Socrate gli prova che questa definizione è peggiore delle altre, perché, se può applicarsi agli uomini, si risolve in una empietà rispetto agli dei ed agli eroi nati dagli dei (VII-XVI).

Di fronte all'evidente imbarazzo del suo interlocutore Socrate, dandosi l'aria di volerlo aiutare, gli suggerisce egli stesso una definizione: il bello — dice — non sarebbe per caso il conveniente? Ad Ippia non pare vero d'appigliarvisi, ma Socrate non gli lascia a lungo l'illusione che la disputa sia esaurita. Il conveniente — egli osserva — o sembra bello e non è, o è e sembra bello. Se sembra, esso è quasi un inganno rispetto al bello, non quel bello reale, che si cercava; se invece s'ammette che sia e sembri bello, a questa ipotesi contrasta il fatto che molte volte quel che è realmente bello non pare tale a tutti, mentre quel che si cerca è ciò che è bello in ogni caso e per tutti (XVII-XVIII).

Esclusa così anche questa definizione, Socrate ne propone un'altra: il bello è forse l'utile? Certo il concetto dell'utile, come potere o capacità di produrre qualche cosa, non è estraneo al concetto della bellezza; quel che non serve a nulla e non ha la potenza di effettuar nulla non merita il nome di bello. Ma se in un certo senso il potere è bello, è poi vero che esso è sempre tale? E Socrate dimostra che l'utile come potere non può senz'altro identificarsi col bello. Ma allora a qual patto il potere è bello? A patto che possa produrre il bene. Sicché insomma il bello si potrebbe definire il potere e l'utile in quanto è capace di effettuare il bene. E Ippia, che ha seguìto, approvando, il ragionamento di Socrate, pensa a questo punto d'essersi liberato del suo incomodo contradittore. Ma Socrate lo disillude ancora una volta, dimostrando che se il bene s'identifica col bello — cosa ammessa anche da Ippia — il bello non può nemmeno esser l'utile in quanto capace di produrre il bene, perché in questo caso il bello sarebbe causa del bene; e poiché la causa non può confondersi con l'effetto, l'identificazione del bello con l'utile annullerebbe l'identità del bene col bello (XIX-XXI).

Ippia per il momento non trova nulla da aggiungere, e vorrebbe un po' di tempo per riflettere. Ma Socrate insiste e gli va incontro con un'altra definizione: il bello non potrebb'essere il piacere che ci procurano le percezioni della vista e dell'udito? E Ippia consente. Senonché gli oppone: Ma come ricondurre a questa spiegazione tutte le altre specie di bellezze: quella delle istituzioni, delle leggi, delle azioni umane e in genere la bellezza morale? Per altro, anche prescindendo da questa difficoltà, se i piaceri che nascono dalla vista o dall'udito sono belli, essi non possono esser tali perché dilettosi, vale a dire perché piaceri, giacché in questo caso, non potremmo negare la qualità della bellezza a tutte le altre sensazioni dilettevoli, a tutti gli altri piaceri, anche i più grossolani o sconvenienti, tenuto conto che l'un piacere come tale non differisce dall'altro. Diremo invece che son belli perché percepiti da noi per mezzo di quei due organi particolari? Ma allora bisognerà cercare una qualità comune ad entrambi e propria a ciascuno di loro, per cui essi a preferenza degli altri meritino d'individuare la bellezza. Che questa qualità non si trovi nell'organo con cui si percepiscono è evidente, perché se i piaceri procurati dalla vista fossero belli perché procurati dalla vista, non potrebbero essere tali quelli procurati dall'udito perché non procurati dalla vista, e viceversa. E se dicessimo che entrambi son belli, perché procurati da entrambi i sensi, indicheremmo come ragione della loro bellezza una qualità comune, sì, ad entrambi, ma non, come dovrebbe essere, anche propria a ciascuno di loro. Ippia si meraviglia che possano esserci qualità o caratteri comuni

a più cose, ma non propri a ciascuna di esse; e Socrate glielo dimostra con un esempio matematico. Ora, poiché la bellezza è tale di sua natura da non potere venir meno in nessuna delle cose nelle quali si trova, comunque si considerino, rimane ancora da trovare la qualità, comune ad entrambi i piaceri della vista e dell'udito, ma propria anche a ciascuno di loro, per cui ad essi particolarmente è lecito dare il nome di belli. Non si può dire che sieno tali perché piaceri, giacché questa ipotesi è stata riconosciuta inammissibile. Diremo allora che essi son belli, perché sono i più puri, i più utili, i più giovevoli? E Ippia aderisce ancora una volta. Ma così — obietta Socrate — ricadremmo nelle teoriche dell'identità del bello con l'utile o del bello come causa del bene, cioè ricadremmo in conclusioni già parimenti combattute e respinte. A questo punto il sofista perde la pazienza; e la discussione, lasciando insoluto il problema, si chiude con una tirata enfatica di Ippia e una risposta, naturalmente ironica, di Socrate (XXII-XXX).

Anche questo dialogo è ritenuto frutto dell'operosità giovanile di Platone. Ippia, che tra' maggiori sofisti è quello che più volentieri è preso a bersaglio degli strali di Socrate, in questo dialogo è colpito in modo ben più grave che dappertutto altrove. L'ironia socratica, di solito bonaria, qui diventa spesso aspra e quasi sarcastica. L'incapacità del sofista a comprendere la domanda di Socrate e ad elevarsi ad una qualsiasi forma di definizione, può sembrare inconcepibile in un uomo, sia pure di mediocre intelligenza, ma certo non sfornito di cultura e non inesperto di dispute; e la dipintura del sofista, pur mantenendosi fedele nelle linee generali a ciò che per altre vie sappiamo del carattere di lui, ha qualche tratto, come, per esempio, soprattutto quello or ora citato, che pare non dissimuli l'intenzione d'una caricatura. Orbene, in questa rappresentazione così viva, ma in cui il sofista è trattato con così pochi riguardi, bisogna riconoscere soltanto un segno e un effetto della giovanile aggressività di Platone, o ad essa può avere contribuito qualche altro motivo di carattere artistico? Non si deve dimenticare che Ippia con la sua cultura mal digerita, con la sua petulanza, con la sua prosuntuosa leggerezza, per la quale si vantava di saper tutto, dalle scienze più astruse alle arti più umili, formava il pretto rovescio di Socrate, così modesto, così severo con sé e con gli altri, così avido di penetrare a fondo di ogni ricerca, assillato com'era dalla sua irrequieta coscienza filosofica, che in questo dialogo è argutamente adombrata nella persona di quel suo prossimo congiunto, che non gli dà tregua con le sue continue domande. Un uomo, come Ippia, se poteva imporsi a un pubblico incolto o superficiale, per Socrate non poteva essere che un personaggio essenzialmente ridicolo. E un tale contrasto, com'è naturale, doveva esser sentito in special modo nel circolo degl'intimi di Socrate, e massime da Platone, nel quale con l'acume profondo del filosofo si fondeva mirabilmente la squisita sensibilità dell'artista. Non è dunque lecito supporre che in questo dialogo, diretto appunto a lumeggiare la figura del sofista, Platone, più che metterci dinanzi agli occhi questa figura quale in realtà era nonostante i difetti, abbia voluto, caricandone le tinte, mostrarci nel modo più evidente quale essa si riflettesse e si disegnasse nell'animo di Socrate e dei suoi scolari?

SOCRATE, IPPIA.

I. *So.* Salve, bello e sapiente Ippia! Da quanto tempo non ti si vedeva tra noi, ad Atene!

Ip. Non ne ho avuto l'agio, Socrate. Perché Elide [1], quando ha bisogno di trattare con qualche Stato, prima che a qualsiasi altro cittadino, si rivolge a me, e mi elegge suo ambasciatore, convinta d'avere in me il giudice e il relatore più sagace delle proposte che le vengono da parte di ciascuna delle altre città. Sicché sovente mi toccò d'andare come legato altrove, ben sovente poi e per moltissimi affari d'una gravità eccezionale a Sparta, e perciò — rispondo alla tua domanda — non capito di frequente in questi luoghi.

So. Ecco, Ippia, che cosa vuol dire essere davvero un sapiente e un uomo superiore! Giacché tu, come privato, riscotendo dai giovani dei lauti compensi, puoi procurar loro dei vantaggi ben più preziosi del danaro che riscoti, e come cittadino sei al caso di giovare alla tua patria, come si conviene a chi, sdegnando di rimanere un ignoto, aspira a farsi una grande riputazione nel pubblico. Ma, Ippia, perché mai quegli antichi, i cui nomi sono divenuti celebri per la sapienza, un Pittaco, un Biante, un Talete Milesio e gli altri giù giù sino ad Anassagora [2]; perché mai tutti o i più tra essi non pare s'impacciassero di politica?

Ip. E perché mai, a parer tuo, Socrate, se non perché erano incapaci e insufficienti a dominare con la propria saggezza l'una cosa e l'altra, le faccende pubbliche e le private?

II. *So.* Ah! sì, capisco, se Dio vuole; come hanno progredito le altre arti, e di fronte agli artisti d'oggi gli antichi valgono ben poco, così ci bisogna dire che anche l'arte di voi altri sofisti segna un progresso e che quegli antichi savi valgono ben poco appetto a voi?

Ip. È la pura verità.

So. E così, Ippia, se ora Biante ci tornasse vivo dinanzi, sarebbe, rispetto a voi, un oggetto di riso, come anche di Dedalo dicono gli scultori che, se facesse oggi quelle opere per le quali divenne famoso, si farebbe addirittura canzonare.

Ip. Così è, Socrate, proprio come dici. Per altro anche io son solito di lodare a preferenza, e più dei contemporanei, quei nostri antichi e predecessori, non solo perché vo' mettermi in guardia contro l'invidia dei vivi, ma anche perché temo l'ira dei morti.

So. Tu, Ippia, parli e ragioni egregiamente, secondo me. E io m'unisco volentieri a te nell'attestare che dici la verità e che realmente la vostra arte segna un progresso quanto al poter trattare anche gli affari pubblici insieme coi vostri privati. Difatti quel Gorgia, sofista da Leontini [3], venne qui dalla propria città con l'incarico d'ambasciatore come il più abile tra' Leontini a trattare le faccende dello Stato; e mentre si fece moltissimo onore parlando dinanzi al popolo, in privato poi, sia tenendo delle conferenze, sia conversando coi giovani, guadagnò e portò via molti quattrini da questa nostra città. E, se vuoi, il nostro amico Prodico è andato assai volte con incarichi pubblici ora nell'una ora

nell'altra città, e da ultimo, poco fa, venuto qui da Ceo per conto dei propri concittadini, parlando in Consiglio, riscosse una grande ammirazione, e in privato, tenendo delle conferenze e conversando coi giovani, fece affari d'oro. Di quegli antichi, al contrario, nessuno mai stimò conveniente di farsi pagare o far mostra della propria sapienza davanti a ogni sorta di persone, tanto eran semplici ed ignoravano il valore del danaro! Invece ognuno dei due che ho nominati ha tratto più quattrini dalla sapienza, che ogni altro artista da qualsiasi arte; e anche prima di costoro Protagora.

III. *Ip.* Socrate, tu ignori il meglio a questo proposito. Se sapessi quanto danaro mi son guadagnato io, ne rimarresti sorpreso. E per non accennare ad altro, ti dirò che andato una volta in Sicilia, mentre era lì Protagora, già illustre e più anziano di me, io che ero ben più giovane in breve tempo mi guadagnai una somma assai superiore alle centocinquanta mine [4], e da una sola cittaduzza, Inico, più di venti mine. E tornato a casa, con questo bel gruzzolo, lo detti a mio padre, sicché e lui e gli altri cittadini ne rimasero ammirati e sbalorditi. E quasi quasi, credo, ho guadagnato più danari io, che due sofisti, sieno pure quelli che vuoi, messi insieme.

So. Questa è davvero, Ippia, una prova bella e decisiva della superiorità della sapienza tua e dei nostri contemporanei rispetto a quei vecchi. Quelli erano profondamente ignoranti, stando alle tue parole, giacché d'Anassagora si dice che gli avvenisse proprio il rovescio di voi: che, avendo ereditato un gran patrimonio, non ne prese cura e vi diede fondo, tanto era stolta la sua sapienza! E lo stesso suppergiù si racconta anche d'altri antichi. E però questa mi pare una bella prova della sapienza dei contemporanei in confronto dei predecessori; ed è opinione comune che il sapiente debba essere innanzi tutto sapiente per sé, sicché si può definire: chi intasca quanto più è possibile.

IV. Ma di ciò basti. E dimmi: in quale tra le città, dove sei stato, hai guadagnato di più? Certo a Sparta, dove sei andato più spesso?

Ip. No, per Zeus, Socrate.

So. Come? Lì meno che altrove?

Ip. No, mai nulla assolutamente.

So. Ecco un fatto addirittura prodigioso, Ippia. E dimmi: la tua sapienza non è tale da render più virtuosi quelli che ne profittano e l'apprendono?

Ip. E di gran lunga, Socrate.

So. Ma tu eri in grado di render migliori i figliuoli degli Inicesi e incapace di fare altrettanto con quelli degli Spartiati?

Ip. Tutt'altro, Socrate.

So. Ma dunque i Sicelioti ci tengono a divenir migliori, e i Lacedemoni no?

Ip. Ma che, Socrate! Anche i Lacedemoni ci tengono, e quanto!

So. E allora forse per mancanza di mezzi rifuggivano dai tuoi insegnamenti?

Ip. No davvero, perché ne hanno a sufficienza.

So. O dunque, perché mai, se ci tengono ed hanno mezzi e tu sei in grado di giovar loro moltissimo, non t'hanno rimandato carico d'oro? Ma che i Lacedemoni sappiano meglio di te educare i propri figli? È questo che s'ha a dire? e tu ne convieni?

Ip. Nemmen per sogno.

So. O forse non sei riuscito a persuadere i giovani Spartani che sotto la tua guida avrebbero fatto maggiori progressi sulla via della virtù, che non sotto quella dei loro parenti? O non sei stato buono a persuadere i loro genitori della convenienza d'affidare a te l'educazione dei figliuoli, piuttosto che prenderne cura essi medesimi, se per poco hanno a cuore la sorte dei figli? Ché non è già da supporre che abbiano invidiato ai loro figliuoli la fortuna di divenire quanto migliori è possibile.

Ip. Per me questo non lo penso nemmeno.

So. Eppure Sparta è ben governata.

Ip. Come no?

So. E negli Stati ben governati più d'ogni cosa è in pregio la virtù.

Ip. Senza dubbio.

So. E tu meglio di tutti sei in grado d'insegnarla agli altri.

Ip. Certamente, Socrate.

V. *So.* E chi sa meglio insegnare l'equitazione non sarebbe onorato in Tessaglia più che in ogni altro luogo dell'Ellade e non farebbe di grandi guadagni lì soprattutto e dovunque altro si coltivi quest'arte?

Ip. Naturalmente.

So. E chi può dare gl'insegnamenti più preziosi per l'acquisto della virtù non sarà onorato soprattutto a Sparta, e non raccoglierà i maggiori guadagni, se vuole, colà come in qualsiasi altra città ellenica governata da buone leggi? O pensi, amico mio, che farà più fortuna in Sicilia[5] e ad Inico? Dobbiamo crederci, Ippia? Perché, se tu l'ordini, converrà crederci.

Ip. Sì, Socrate, giacché per i Lacedemoni non è conforme all'uso patrio modificare le leggi, né dare ai figliuoli una educazione diversa da quella tradizionale per loro.

So. O come? Pei Lacedemoni non è conforme all'uso patrio agir rettamente, ma commettere degli errori?

Ip. Mi guarderei bene dal dirlo, Socrate.

So. E non agirebbero rettamente, educando i giovani meglio e non peggio?

Ip. Giustissimo; ma la legge non permette loro di dare ai figliuoli un'educazione straniera. Poiché sii persuaso che, se altri mai avesse guadagnato colà del danaro educando, anch'io ne avrei guadagnato più di tutti — tanto si compiacciono a udirmi e mi lodano — ma, come dico, vi si oppone la legge.

So. E la legge secondo te, Ippia, è danno o vantaggio d'uno Stato?

Ip. La legge, ritengo, è fatta per giovare; ma a volte anche nuoce, se fatta male.

So. E che? Quelli che fanno la legge non la fanno per procurare il maggior bene alla città? E senz'essa non è impossibile che lo Stato si governi a dovere?

Ip. Hai ragione.

So. Allorché dunque coloro, che si assumono di far le leggi, non imbroccano il bene, non hanno imbroccato né la legittimità né la legge. O come dici?

Ip. A rigor di termini, Socrate, così è. Ma di solito non si ragiona così.

So. Da chi sa, Ippia, o da chi non sa?

Ip. Dai più.

So. E costoro, i più, son essi quelli che sanno il vero?

Ip. No di certo.

So. Ma, se mai, quelli che sanno stimano che in realtà ciò che è più giovevole per tutti è più legittimo di ciò che è meno giovevole. Ne convieni?

Ip. Sì, ne convengo, dal punto di vista della verità.

So. È dunque proprio così come stimano quelli che sanno?

Ip. Senza dubbio.

VI. *So.* Ed è, come tu affermi, più giovevole per i Lacedemoni essere educati alla maniera indicata da te, quantunque straniera, che secondo il costume paesano.

Ip. E dico la verità.

So. E che infatti le cose più giovevoli sono più legittime, anche questo dici, Ippia?

Ip. Sicuro che l'ho detto.

So. Cosicché, stando alle tue parole, per i figli dei Lacedemoni è più legittimo essere educati da Ippia e men legittimo dai loro genitori, se in realtà da te trarranno un profitto maggiore.

Ip. Ma lo trarranno di certo, Socrate.

So. E però i Lacedemoni violano le leggi dal momento che non ti pagano e non ti affidano i propri figliuoli.

Ip. Ne convengo; mi pare infatti che tu parli nel mio interesse, e avrei torto a contradirti.

So. E così, amico mio, troviamo che i Lacedemoni sono dei trasgressori delle leggi, e ciò nelle cose più gravi, essi che ci paiono i più devoti alle leggi... Ma a buon conto, Ippia, in nome degli dei, quali sono gli argomenti nei quali ti lodano e ti ascoltano volentieri? Senza dubbio quelli che conosci da maestro: i moti degli astri e i fenomeni celesti?

Ip. Niente affatto; non posso tollerarli neppure.

So. Ma si compiacciono a sentirti parlare di geometria?

Ip. Tutt'altro; molti di loro, per così dire, non sanno nemmeno contare.

So. E per conseguenza sono ben lontani dal sopportarti, se parli loro di calcoli.

Ip. Lontanissimi, per Zeus.

So. Saranno allora quegli argomenti che tu sai esporre con più precisione d'ogni altro: il valore delle lettere, delle sillabe, dei ritmi e delle armonie?

Ip. Ma che armonie e lettere, amico mio!

So. Ma, insomma, su che cosa ti ascoltano volentieri e ti lodano? Dimmelo tu, perché da me non ci arrivo.

Ip. Sulla genealogia degli eroi e degli uomini, Socrate, sull'origine delle città, come queste furono fondate ab antico, e in una parola su tutta la storia primitiva mi ascoltano col maggiore diletto, sicché per contentarli ho dovuto cominciare dall'apprendere e studiare a fondo tutti questi argomenti.

So. Per Zeus, Ippia, è una vera fortuna per te che i Lacedemoni non si compiacciano di sentirsi ripetere tutta la serie dei nostri governanti da Solone in giù; altrimenti avresti dovuto sudar molto ad impararli.

Ip. E perché, Socrate? A me basta d'udire una sola volta cinquanta nomi per rammentarmeli tutti.

VII. *So.* È vero; non avevo pensato che tu possiedi la mnemonica, sicché trovo perfettamente naturale che i Lacedemoni ammirino in te un uomo che sa tante cose, e ne profittino come i bambini delle vecchierelle per farsi raccontare delle storie divertenti.

Ip. E in fede mia, Socrate, anche di recente, mi son fatto colà molto onore, dissertando sulle belle occupazioni a cui un giovane deve attendere. Ed ho intorno ad esse un discorso assai bellamente composto così per altri pregi, come per la scelta dei vocaboli. Pretesto e principio del mio discorso è suppergiù questo: dopo la presa di Troia il mio discorso dice che Neoptolemo chiese a Nestore quali fossero le belle occupazioni, a cui ove un giovane avesse atteso, si sarebbe potuto procacciare una grande rinomanza. E quindi prende la parola Nestore, e gli suggerisce un gran numero d'occupazioni conformi alle leggi e bellissime. Questo discorso io lo recitai a Sparta e lo reciterò qui doman l'altro, nella scuola di Filostrato, insieme con molte altre composizioni degne di essere udite, accogliendo un invito di Eudico d'Apemanto. Cerca di venirci anche tu e condurvi altri che sieno in grado di giudicar ciò che odono.

VIII. *So.* Ci verrò, se Dio vuole, Ippia. Ma per ora rispondi ad una interrogazioncella a questo proposito, giacché me ne hai fatto ricordare in buon punto. Non è molto, mio eccellente amico, un tale, mentre nel discorrere io riprendevo certe cose come brutte e ne lodavo altre come belle, mi mise in imbarazzo chiedendomi, e in tono addirittura di scherno: « Come fai tu, Socrate, a sapere quali cose son belle e quali brutte? Poiché, di grazia, sapresti dirmi cosa è il bello? ». Ed io per la mia dappocaggine a confondermi e a non saper dargli una risposta sodisfacente. E così, venendo via da questa conversazione, me la prendevo con me stesso, e mi rimproveravo e minacciavo che non appena mi fossi imbattuto in qualcuno di voi sapienti, ne avrei chiesto l'avviso e mi sarei addottorato e, dopo d'essermi preparato a dovere, sarei tornato dal mio avversario e avrei ripreso il combattimento. Ora dunque, come dico, sei capitato proprio in buon punto. Istruiscimi bene sul bello in sé, che cosa è, e cerca di rispondermi e spiegarmelo il più chiaramente possibile, affinché io non sia sconfitto una seconda volta e non diventi daccapo oggetto di riso. Giacché senza dubbio tu lo sai a meraviglia, e questa non è forse che una piccola cognizione tra le tante che possiedi.

Ip. Piccola certo, per Zeus, Socrate, e pressoché di niun valore.

So. Tanto meglio: imparerò facilmente e nessuno più potrà confutarmi.

Ip. Nessuno, te lo garantisco; altri-

menti la mia scienza sarebbe insulsa e volgare.

So. Per Era, Ippia, che bella cosa, se riusciremo a mettere quell'uomo al muro! Ma ch'io abbia per caso ad impacciarti se, ad imitazione di lui, mentre tu mi rispondi, ti contradirò per darti modo d'istruirmi il meglio possibile? Giacché io sono abbastanza pratico nel presentare delle obiezioni. Se perciò non ti dispiace, io desidero di proporti quelle che mi vengono in mente, per imparare con più saldezza.

Ip. Ma sì, obietta pure. Perché, come dicevo, la domanda non è difficile, ed io sono in grado d'insegnarti a rispondere ad altre ben più gravi, in modo da sfidare qualsiasi contradittore.

IX. *So.* Oh, come parli bene! Ma coraggio! Poiché anche tu l'ordini, io mi metterò, per quanto è possibile, nei panni di colui e proverò ad interrogarti. Se tu infatti recitassi a lui quel discorso, a cui hai accennato, sulle belle occupazioni, egli, uditolo, non appena avessi cessato di parlare, non mancherebbe d'interrogarti, prima che su ogni altra cosa, sul bello, giacché ha quest'abitudine, e ti direbbe: « Forestiero eleo, i giusti non son forse giusti per la giustizia? ». Rispondi, Ippia, come se t'interrogasse quell'uomo.

Ip. Rispondo che è per la giustizia.

So. « Dunque è qualche cosa di reale la giustizia? ».

Ip. Certo.

So. « E così anche per la sapienza i sapienti sono sapienti e per il bene tutte le cose buone son buone? ».

Ip. E come no?

So. « Cioè per cose che sono realmente, non già per cose che non sono? ».

Ip. Appunto, per cose che sono realmente.

So. « Orbene, anche tutte le cose belle non sono esse belle per il bello? ».

Ip. Sì, per il bello.

So. « Cioè per qualche cosa di reale? ».

Ip. Di reale, sì. Come potrebb'essere altrimenti?

So. « E allora, forestiero, dimmi », riprenderà, « che è codesto bello? ».

Ip. E chi chiede codesto, Socrate, cos'altro mai vuol sapere se non che è b e l l o ?

So. Non mi pare, ma ciò che è il b e l l o , Ippia.

Ip. E in che poi codesta domanda differisce dall'altra?

So. Non ti pare?

Ip. Non differisce in nulla.

So. Certo tu lo sai meglio di me. Tuttavia, caro, guarda un po': egli domanda non che è b e l l o , ma ciò che è i l b e l l o .

Ip. Ho inteso, mio caro, e gli risponderò ciò che è il bello, né temo d'esser convinto d'errore. Ciò che è bello, sappilo bene, Socrate, se s'ha a dire la verità, è una bella fanciulla.

So. Ecco, Ippia, giuralcane, una bella e famosa risposta! S'io dunque risponderò così, avrò risposto, e benissimo, alla domanda, né c'è pericolo che io sia convinto d'errore?

Ip. E come mai, Socrate, potresti esser convinto d'errore, se è cosa di cui tutti convengono e in cui chiunque l'oda attesterà che hai detto benone?

So. Sia pure; ammettiamolo. Nondimeno, Ippia, lasciami riprendere per mio conto ciò che hai detto. Egli mi rivolgerà suppergiù questa domanda: « Orsù, Socrate, rispondi: tutte quelle cose che chiami belle, se il bello in sé è qualche cosa, perciò appunto possono esser belle? ». Ed io a mia volta risponderò che, se una bella fanciulla è bellezza, è quello per cui le cose belle son belle? [6].

Ip. E temi tu ancora ch'egli possa tentare di provarti che non è bello ciò che dici, ovvero che, ove lo tenti, non s'esponga al ridicolo?

So. Che lo tenti, meraviglioso uomo, ne son certo. Ma se per averlo tentato si esporrà al ridicolo, lo dimostrerà il fatto. Tuttavia ciò ch'egli obietterà, voglio dirtelo.

Ip. Di' pure.

X. *So.* « Sei delizioso », dirà, « Socrate mio! Ma una bella giumenta non è forse una bellezza, dacché anche il dio nel suo oracolo [7] ne ha fatto le lodi? ». Che risponderemo, Ippia? Non diremo

noi che anche una giumenta è una bellezza, posto che sia bella? Come potremmo osar di negare che il bello è bello?

Ip. È vero, Socrate, poiché certo il dio disse una cosa anche giusta. Infatti presso di noi ci nascono delle bellissime cavalle [8].

So. « Bene », soggiungerà; « e una bella lira non è forse una bellezza? ». Ne converremo, Ippia?

Ip. Sì.

So. E poi domanderà ancora, ne son quasi certo, a giudicarne dal suo modo di fare: « O valentuomo, e una bella pignatta? Non è pure una bellezza? ».

Ip. Socrate, ma che tipo d'uomo è costui? Com'è volgare, se si permette di valersi di così basse parole in argomento così alto!

So. Questo è l'uomo, Ippia; punto elegante, ma grossolano, non d'altro premuroso che del vero. Eppure bisogna rispondergli, ed io voglio dirti per il primo la mia opinione. Se la pignatta è opera d'un buon vasaio, levigata, rotonda e ben cotta, come sono talune di quelle belle pignatte a doppia ansa, capaci di sei coe [9] e bellissime; se chiedesse d'una pignatta simile, si dovrebbe convenire ch'è una bellezza. Perché come potremmo dire che ciò che è bello non è bello?

Ip. Non è possibile, Socrate.

So. « Dunque », dirà, « anche una bella pignatta è una bellezza? Rispondi».

Ip. Sarà così, Socrate: sarà bello anche quest'oggetto, se è di buona fattura. Ma tutto ciò non merita d'esser considerato come una bellezza in confronto d'una giumenta, d'una fanciulla e di tante altre cose belle.

So. Ah! ora intendo, Ippia; se fa questa domanda, dovrò rispondergli così: Amico, tu ignori la giustezza del detto d'Eraclito: La più bella delle scimmie è brutta in confronto della specie umana, e la più bella delle pignatte brutta in confronto della specie delle fanciulle, come dice Ippia il sapiente. Non è così Ippia?

Ip. Benissimo, Socrate; hai risposto egregiamente.

XI. *So.* Però dammi retta, giacché so bene che cosa egli replicherà. « E che, Socrate? », dirà. « Alla specie delle fanciulle, ove si paragoni con la specie delle dee, non capiterà lo stesso che alla specie delle pignatte in confronto a quella delle fanciulle? La più bella delle fanciulle non parrà brutta? E lo stesso Eraclito, che tu citi, non dice appunto questo: che l'uomo più sapiente in confronto a Dio parrà una scimmia e per sapienza e per bellezza e per ogni altro riguardo? » [10]. Converremo, Ippia, che la più bella delle fanciulle in confronto alla specie delle dee è brutta?

Ip. Infatti, Socrate, chi potrebbe negarlo?

So. Ma se gli concederemo questo, egli si metterà a ridere e ci dirà: « Socrate, e non ti rammenti qual era la mia domanda? ». Io, sì, gli dirò; tu mi chiedevi che è mai il bello in sé. « E poi », replicherà, « interrogato sul bello, tu mi dài per tale qualche cosa, che secondo la tua stessa confessione è indifferentemente bella o brutta? ». E io dovrò rispondere: Così pare. O che altro mi consigli, amico mio, di rispondergli?

Ip. Questo appunto; perché già che la specie umana in confronto agli dei non sia bella, è vero.

So. « Ma se da principio », dirà, « t'avessi chiesto che cosa è ad un tempo bella e brutta, e tu m'avessi risposto quel che mi hai risposto, non m'avresti risposto come si doveva? E ti pare ancora che il bello in sé, quello di cui s'adornano tutte le altre cose e per cui ci sembrano belle, quando ad esse s'accompagni questo concetto, possa essere o una fanciulla o una giumenta o una lira? ».

Ip. Ma, Socrate, se codesto poi è ciò ch'egli cerca, è facilissimo rispondergli che cosa è quel bello di cui s'adornano tutte le altre cose e per cui queste, quand'esso vi si accompagni, ci sembrano belle. Il tuo uomo dev'essere un gran semplicione, e non s'intende punto

di cose belle. Perché, ove tu gli risponda che quel bello di cui chiede non è altro che l'oro, rimarrà confuso e non oserà contradirti. Tutti sappiamo che, ove s'aggiunga dell'oro, anche quello che prima ci pareva brutto, così adorno, ci parrà bello.

So. Ippia, tu ignori l'uomo, quant'è cavilloso e quanto poco disposto ad arrendersi.

Ip. E che perciò, Socrate? Alla verità deve arrendersi per forza o, se non s'arrende, far ridere a proprie spese.

XII. *So.* Eppure, mio caro, a codesta risposta egli non solo non s'arrenderà, ma mi prenderà magnificamente in giro e mi dirà: « O pallon di vento, Fidia, secondo te, era un artista da strapazzo? ». Ed io naturalmente risponderò che non me lo sognavo neppure.

Ip. E risponderai bene, Socrate.

So. Bene, sì. Ma perciò appunto l'altro, quando gli avrò concesso che Fidia era un artista coi fiocchi: « E », mi dirà, « credi tu che Fidia ignorasse questo bello a cui tu accenni? ». Ed io: Perché mai? risponderò. « Perché », dirà, « dell'Atena egli non fece d'oro né gli occhi né il resto del viso né i piedi né le mani, mentre tutte queste parti, fatte d'oro, sarebbero parse bellissime; ma si servì dell'avorio [11]. Evidentemente in questo peccò d'ignoranza, non sapendo che l'oro rende bella ogni cosa a cui s'accompagni ». E se dice così, che gli risponderemo, Ippia?

Ip. Nulla di più facile. Diremo che Fidia fece egregiamente, perché, a parer mio, anche l'avorio è bello.

So. « E allora perché mai », dirà «non fece d'avorio anche il mezzo degli occhi, ma di pietra e d'una pietra, per quanto gli fu possibile trovarla, similissima all'avorio? Che anche la bella pietra sia una bellezza? ». Lo ammetteremo, Ippia?

Ip. Dovremo ammetterlo, quando la pietra sia adatta.

So. « Ma quando non sia adatta, è brutta? ». Devo o no concederglielo?

Ip. Concediglielo pure, quando però non sia adatta.

So. « Ma come? », dirà. « L'avorio e l'oro, o sapientone, non fanno forse parer belle le cose, quando s'adattano e convengono ad esse; e quando no, brutte? ». Diremo che ha torto o confesseremo che ha ragione?

Ip. Confesseremo che ha ragione nel dire che ciò che conviene a ciascuna cosa è quello che la rende bella.

So. « Orbene », dirà, « quando qualcuno metta sul fuoco quella bella pignatta, di cui si parlava or ora, colma d'una bella minestra di legumi, adoprerà con più convenienza un mestolo d'oro o di legno di fico? ».

XIII. *Ip.* Dio buono, che razza d'uomo è costui, Socrate! Non vuoi dirmi chi è?

So. Non ne sapresti di più, se anche te ne facessi il nome.

Ip. Ma anche da questo m'avvedo che è un ignorante.

So. È insopportabile, Ippia! Ma, ciò nonostante, che risponderemo? Dei due mestoli quale diremo che convenga meglio alla minestra e alla pignatta? Certo quello di fico? Perché, mentre dà alla minestra un odore più grato, non si rischia, caro mio, con esso di rompere la pentola, versarne fuori il contenuto, spegnere il fuoco e privare i convitati d'un piatto così appetitoso. L'altro invece farebbe tutti questi guai, sicché per me credo che a noi debba sembrare più conveniente il mestolo di fico che quello d'oro, purché tu non ci trovi a ridire.

Ip. Sì, Socrate, più conveniente, non lo nego. Ma per conto mio non discuterei con un uomo che muove di codeste domande.

So. E ne avresti tutte le ragioni, amico mio. A te infatti non si conviene davvero d'insudiciarti con parole tanto volgari, a te così splendidamente vestito e calzato e così famoso per la sapienza tra tutti gli Elleni. Ma io non ci perdo nulla a bazzicare con lui. Seguita perciò ad istruirmi e rispondi per amor mio. « Se dunque il mestolo di fico è più conveniente che quello d'oro », dirà lui, « ciò, Socrate, non vuol forse dire che esso è anche più bello, dacché hai ammesso che quel che conviene è più bel-

lo di quel che non conviene? ». O non gli concederemo, Ippia, che il mestolo di fico è più bello di quello d'oro?

Ip. Vuoi, Socrate, che io ti suggerisca una definizione del bello, con la quale taglierai corto a tante chiacchiere?

So. Se lo voglio! Non prima però che tu mi dica di questi due mestoli quale devo rispondere che è adatto e più bello.

Ip. Ma, se ti piace, rispondigli che è quello di fico.

So. E ora di' pure ciò che volevi dirmi. Giacché con quella tua risposta, s'io dico che il bello è l'oro, non ne risulterà, credo, punto provato che l'oro sia più bello del legno di fico. Ma ora poi che cosa dici che sia il bello?

Ip. Ti dirò. Tu vuoi, mi sembra, indicare nella risposta qualcosa di siffattamente bello, che non possa parer brutto in nessun tempo, in nessun luogo e a nessuna persona [12].

So. Precisamente, Ippia. Ora sì che l'hai indovinata.

Ip. Dunque ascolta; e se c'è uno che osi obiettare a ciò che dirò, son pronto a confessare che non so nulla di nulla.

So. Su dunque, alla svelta, in nome di Dio!

Ip. Orbene, io dico che sempre e per ognuno e in ogni luogo ciò che v'ha di più bello per un uomo è d'esser ricco, sano, onorato dagli Elleni, e poiché abbia raggiunto la vecchiezza e bellamente nel sepolcro composto i propri parenti defunti, esser bellamente e magnificamente da' propri figliuoli sepolto.

XIV. *So.* Ohi, ohi, Ippia, hai parlato davvero in modo mirabile, grandioso e degno di te! E, per Era, io t'ammiro per la bontà che mostri di volermi aiutare con tutte le tue forze. Senonché noi non chiuderemo la bocca al nostro uomo, anzi, siine certo, ora più che mai egli si riderà di noi.

Ip. D'un riso di cattivo genere, Socrate. Giacché, ove a questo egli non trovi da obiettar verbo e rida, riderà di sé e sarà egli medesimo deriso dagli astanti.

So. Forse è così; ma fors'anche a una risposta simile, come prevedo, c'è pericolo che non si contenti soltanto di ridere di me.

Ip. E che altro farà?

So. Farà che ov'abbia sotto mano un bastone, s'io non gli sfuggo fuggendo, cercherà di picchiarmi senza riguardo.

Ip. Che dici? È forse un tuo padrone costui? E se farà ciò, non sarà tratto davanti ai giudici e sottoposto ad una pena? O la vostra città non si cura della giustizia, e lascia che i cittadini si picchino ingiustamente tra loro?

So. Niente affatto.

Ip. E allora e' sarà punito, poiché ti picchierà ingiustamente.

So. Ma no, Ippia, non ingiustamente, se gli rispondessi così, ma giustamente; a me almeno mi pare.

Ip. Ebbene, dopo tutto, pare anche a me, se tu, Socrate, per il primo così la pensi.

So. E vuoi che ti dica perché io pensi che egli mi batterebbe giustamente, s'io gli rispondessi a quel modo? O mi batterai anche tu senza ch'io possa difendermi? O sei disposto ad ascoltarmi?

Ip. Farei malissimo a non ascoltarti, Socrate; ma che vuoi dire?

XV. *So.* Te lo dirò, come poc'anzi, mettendomi nei panni di quel tale, per non servirmi con te di quelle parole che egli userà certo con me, dure e impertinenti. Giacché, te lo garentisco, egli mi dirà: « Dimmi, Socrate: pensi tu che le piglieresti ingiustamente se, dopo d'avermi cantato codesto ditirambo [13], hai concluso in modo così goffo e discorde dalla mia domanda? ». E come? gli dirò io. « Come? », replicherà. « Non sei neppur buono a rammentarti che t'avevo chiesto del bello in sé, di quello che, a qualsiasi cosa s'accompagni, la rende bella, e sia essa una pietra, un legno, un uomo, un dio, un'azione o una scienza qualunque? Che cosa è il bello in sé, ecco, buon uomo, quello che ti domando. Ma, per quanto io gridi, non riesco a farmi sentire meglio che se avessi dinanzi a me una pietra, e una pietra da macina, senza né orecchi né cervello ». E se io, impaurito, in risposta gli di-

cessi... non te ne avrai tu a male, Ippia?... gli dicessi: Ma bada: che il bello è questo, me lo ha detto Ippia; eppure io gli avevo chiesto, come tu a me, ciò che è per tutti e sempre bello. Che ne dici? Non te n'avrai a male, se gli rispondo così?

Ip. No, Socrate; per me son certo che quel che t'ho detto, è e sembrerà a tutti bello.

So. « Ma sarà anche tale? », dirà; « perché già il bello è sempre bello? ».

Ip. Senza dubbio.

So. « Ed era tale anche in passato? », dirà.

Ip. Sicuro.

So. « E però anche per Achille »[14], replicherà, « il forestiero eleo t'avrà detto che fu bello d'esser sepolto dopo i suoi progenitori; e così per l'avo di lui Eaco[15], come per gli altri nati dagli dei, e per gli dei stessi? ».

XVI. *Ip.* Che c'entra codesto? Alla malora! Socrate, le domande di quest'uomo mi puzzano d'empietà.

So. E come? Rispondere affermativamente a tale domanda non è addirittura un'empietà?

Ip. Forse.

So. « E forse l'empio », dirà colui, « sei tu, quando affermi, che è per tutti e sempre bello esser sepolto dai figliuoli e seppellire i genitori. O uno di questi 'tutti' non era anche Eracles e gli altri a cui accennavamo or ora? ».

Ip. Ma io non parlavo dei numi.

So. « E neanche degli eroi, suppongo ».

Ip. Né di tutti i figli dei numi.

So. « Ma di quelli che non lo sono? ».

Ip. Appunto.

So. « E così, se non erro, a sentir te, tra gli eroi per Tantalo, per Dardano, per Zeto è cosa colpevole, empia e brutta; ma per Pelope[16] e per altri nati come lui, bella ».

Ip. Io la penso così.

So. « Tu dunque ora », dirà lui, « a differenza di poco fa, pensi che seppellire i genitori ed esser sepolto dai figliuoli, talvolta e per taluni è brutto, e che inoltre è, pare, impossibile che ciò sia stato e sia bello per tutti; sicché codesto bello, come quegli altri precedenti, la fanciulla e la pignatta, urta nello stesso scoglio, e, in modo anche più ridicolo, per alcuni è bello, per altri no. E così nemmeno oggi », soggiungerà, « sei al caso, Socrate, di rispondere alla mia domanda: che cosa è il bello? ». E saranno giusti i suoi rimproveri, se gli rispondo come tu mi consigli.

XVII. Per lo più, Ippia, egli con me discorre a questo modo. Ma talvolta, quasi per compassione della mia inesperienza ed ignoranza, egli stesso mi suggerisce qualche risposta, domandandomi se mai il bello non mi paia questa o quella cosa; e così fa pure per ogni altro argomento, su cui per caso m'interroghi e cada il discorso.

Ip. Come sarebbe a dire, Socrate?

So. Te lo spiegherò. « Mio povero Socrate », mi dice, « smetti di darmi codeste e simili risposte — ché son troppo insulse e facili a ribattere — ma guarda se non ti paia che il bello sia quello, di cui anche poco fa abbiamo toccato nella risposta, quando s'è detto che l'oro dove conviene, è bello, e dove no, no; e così dovunque il conveniente si trovi. E però rifletti se proprio questa convenienza e la natura del conveniente non sia per caso il bello ». Ed io soglio aderire volta per volta alla sua opinione, perché non so cosa rispondere. Orbene pare a te che il conveniente sia bello?

Ip. Ah! sì, per l'appunto, Socrate.

So. Ma indaghiamo per non cadere in errore.

Ip. Sì, indaghiamo.

So. Guarda dunque: il conveniente è, secondo noi, quel che fa sembrar bella ciascuna cosa in cui si trova, o ciò che la fa esser bella? O non è né l'uno né l'altro?

Ip. A me pare che sia quello che la fa sembrar bella. Se, per esempio, uno mette un abito o dei calzari che gli stieno bene, sia pure ridicolo, sembrerà più bello.

So. Cosicché, se il conveniente fa parer le cose più belle che non sieno, il conveniente sarebbe una specie di lustra del bello, e non ciò che noi cer-

chiamo, Ippia? Perché noi, se mai, cercavamo ciò per cui tutte le cose belle sono belle — com'è quello per cui tutte le cose grandi sono grandi, vale a dire l'eccedenza. Per questa tutte le cose grandi sono grandi; e seppure non sembrino eccedere, ma eccedano di fatto, sono necessariamente grandi... Così dunque, diciamo, anche il bello, per cui tutte le cose belle son belle, sembrino o no tali, che cosa sarà? visto che il conveniente non può essere, giacché questo, a tuo avviso, le fa parere più belle che non sieno, non le fa parere quali sono. Ma ciò che le fa esser belle, come appunto dicevo testé, appaiano o no tali, ecco quello che bisogna provarsi a dire che cosa sia. È questo infatti che cerchiamo, se cerchiamo il bello.

Ip. Ma, Socrate, il conveniente fa essere e parer belle le cose in cui si trova.

So. È dunque impossibile che le cose realmente belle non sembrino belle, quando si trovi in esse ciò che le fa parer tali?

Ip. Impossibile.

XVIII. *So.* Sicché, Ippia, ammetteremo che tutte le leggi e le istituzioni realmente belle sono stimate e paiono belle sempre ed a tutti, o che al contrario esse sono misconosciute e più d'ogni cosa al mondo soggette a dispute e contese così privatamente tra gl'individui, come pubblicamente tra gli Stati?

Ip. Piuttosto questo, Socrate: che sono misconosciute.

So. Ma non lo sarebbero, ove in esse si trovasse il parere; e questo vi si troverebbe, se il conveniente fosse bello e le facesse non solo esser belle, ma anche parer tali. Sicché il conveniente, se è ciò che le fa esser belle, potrebbe essere quel bello, che noi cerchiamo, ma non ciò che le fa parer tali; se invece il conveniente è ciò che le fa parer belle, non può essere quel bello che cerchiamo, giacché quello le fa essere, mentre illusione e realtà non possono esser l'effetto della medesima causa, non solo in fatto di bellezza, ma in nessun altro caso [17]. Scegliamo perciò se il conveniente ci sembri quello che fa parer belle le cose o quello che le fa essere.

Ip. Quello che le fa parere, almeno a mio avviso, Socrate.

So. Ahimè, Ippia! eccoci dunque sfuggita la nozione del bello in sé, dacché il conveniente ci si è mostrato tutt'altro che il bello.

Ip. È vero, per Zeus, Socrate; e ciò mi riesce stranissimo.

So. Per altro, amico mio, non lo lasciamo ancora andar via, perché nutro tuttora qualche speranza che ci si debba rivelare che cosa mai è il bello.

Ip. Senza dubbio, Socrate, ché dopo tutto non è difficile a trovare. Ed io sono ben sicuro che, se per poco m'appartassi a rifletterci tra me e me, te lo direi in modo più esatto della stessa esattezza.

XIX. *So.* Ah, Ippia, non vantarti troppo! Tu vedi che filo da torcere ci ha dato codesto bello; badiamo che incollerito con noi non ci scappi anche di più. Ma che dico? Tu, credo, lo troverai facilmente, quando sarai da solo. Però, in nome degli dei, trovalo in mia presenza, o, se vuoi, cercalo come finora insieme con me; e se lo troviamo, sarà una gran bella cosa; se no, mi rassegnerò, credo, alla mia sorte, e tu, non appena m'avrai lasciato, lo troverai facilmente. E se lo troviamo ora, non dovrò più seccarti per sapere che cosa sia ciò che avrai trovato da solo. Or dunque guarda se approvi quest'altra definizione del bello: per me dico che esso è... Ma riflettici bene, dandomi tutta la tua attenzione, affinché io non metta fuori qualche scempiaggine. — Supponiamo che il bello sia per noi l'utile. E lo dico, congetturandolo da questo: degli occhi, noi diciamo, son belli, non quelli che ci sembrino tali da non poter vedere, ma quelli che e possano vedere e sieno utili a questo fine. È vero?

Ip. Sì.

So. E anche tutto il corpo lo diciamo bello o rispetto alla corsa o rispetto alla lotta; e così pure di tutti gli altri animali: un bel cavallo, un gallo, una qua-

glia, tutte le suppellettili, tutti i mezzi di trasporto, terrestri e marittimi, navi mercantili e triremi, e poi tutti gli strumenti adoperati e nella musica e nelle altre arti, e, se vuoi, le istituzioni e le leggi; tutte queste cose, in generale, le chiamiamo belle con lo stesso criterio: considerando per ciascuna di esse qual è di sua natura, come fatta, come disposta, di quella che è utile e in quanto è utile e per lo scopo a cui è utile e nel tempo in cui è utile, diciamo che è bella; e di quella che è inutile sotto tutti questi riguardi, diciamo che è brutta. O non ti sembra così anche a te, Ippia?

Ip. A me sì.

XX. *So.* Abbiamo noi dunque il diritto di dire che bello per eccellenza è l'utile?

Ip. Perfettamente, Socrate.

So. Sicché ciò che ha potere d'effettuare ciascuna cosa, in ciò per cui ha siffatto potere, in questo anche è utile; e ciò che non ha siffatto potere, inutile?

Ip. Senza dubbio.

So. E però il potere è bello, il non potere brutto?

Ip. E quanto! Difatti, tra le molte prove della verità di codesta asserzione, Socrate, la migliore c'è offerta dalla politica. Giacché aver potere nelle faccende pubbliche e nella propria città è la cosa più bella di tutte, e il non averne la più brutta.

So. Dici benissimo; e così, Ippia, in nome di Dio, non è questa appunto la ragione per cui anche la sapienza è la cosa più bella e l'ignoranza la più brutta?

Ip. Ma che vuoi dire, Socrate?

So. Adagio, mio caro amico; ho paura di ciò che stiamo dicendo.

Ip. E di che hai paura, Socrate, dal momento che ora il tuo discorso fila a meraviglia?

So. Così fosse! Ma rifletti un po' con me a quanto segue: può mai uno fare qualcosa che non sappia o addirittura non possa?

Ip. Nemmen per sogno. E come potrebbe ciò che non può?

So. Quelli dunque che peccano e fanno del male e lo fanno involontariamente, questi non l'avrebbero mai fatto, se non ne avessero avuto il potere?

Ip. È evidente.

So. Ma certo, in grazia del potere, quelli che possono possono, non già in grazia del non potere.

Ip. No, di sicuro.

So. E tutti quelli che fanno ciò che fanno, possono, credo, farlo?

Ip. Sì.

So. Ma tutti gli uomini fanno molto più male che bene, cominciando da bambini, e peccano involontariamente.

Ip. Così è.

So. E che? Questa potenza e queste cose utili, utili a produrre del male, le diremo noi belle, o ci guarderemo bene dal chiamarle così?

Ip. Ce ne guarderemo bene, a parer mio, Socrate.

So. E però, Ippia, il potere e l'utile non è per noi, sembra, il bello.

Ip. Ma sì, Socrate, purché faccia il bene e sia utile a questo fine.

XXI. *So.* Ma così si dilegua l'identità assoluta del potere e dell'utile col bello. Senonché, Ippia, quel che l'animo nostro voleva dire non era forse questo: che il bello è l'utile ed il potere indirizzato al bene?

Ip. A me così pare.

So. Ma questo certo è giovevole. O no?

Ip. Senza dubbio.

So. Così dunque e i bei corpi e le belle leggi e la sapienza e tutte le cose che dianzi enumeravamo, sono belle perché giovevoli.

Ip. Evidentemente.

So. E per conseguenza, Ippia, il bello secondo noi è il giovevole.

Ip. Precisamente, Socrate.

So. Ma il giovevole è appunto ciò che fa del bene.

Ip. Appunto.

So. E ciò che fa non è altro che la causa; non è vero?

Ip. Sì.

So. Dunque il bello è causa del bene?

Ip. Sicuro.

So. Ma, Ippia, la causa e quello di cui la causa è causa sono due cose diffe-

renti, perché, se non erro, la causa non può esser causa di causa. Rifletti un po' così: la causa non ci è parso che faccia?

Ip. Certo.

So. E però da ciò che fa non è fatto altro se non ciò ch'è prodotto, non ciò che fa?

Ip. Così è.

So. E quindi altro è ciò che è prodotto, altro ciò che fa?

Ip. Sì.

So. E per conseguenza la causa non è causa di causa ma di ciò che è prodotto da essa.

Ip. Certo.

So. Se quindi il bello è causa di bene, il bene sarebbe prodotto dal bello, e a quel che sembra, noi non perseguiamo così premurosamente la saggezza e tutte le altre cose belle, se non perché l'opera loro e il loro prodotto, cioè il bene, merita tutta la nostra premura, e dalla nostra indagine il bello rispetto al bene rischia in qualche modo di stare nel rapporto di padre a figlio.

Ip. Certamente; dici benissimo, Socrate.

So. E dico benissimo anche se affermo che né il padre è figlio, né il figlio padre?

Ip. Benissimo, certo.

So. Né la causa effetto, né l'effetto causa?

Ip. Perfettamente.

So. Per Zeus, mio ottimo amico, ma perciò neppure il bello sarà bene, né il bene bello. O pare a te che sia possibile dopo quel che s'è detto finora?

Ip. No, per Zeus, non mi pare possibile.

So. E ci piace e vorremmo noi dire che il bello non è bene o il bene non è bello?

Ip. No, per Zeus, codesto non mi va davvero.

So. Hai ben ragione, Ippia; e quanto a me questa è tra tutte le cose dette quella che mi va meno d'ogni altra.

Ip. E dev'esser così.

XXII. *So.* E però l'opinione, che poc'anzi ci pareva preferibile a tutte: che quel che è giovevole, utile, capace di fare qualcosa di buono, fosse il bello, rischia di non esser punto vera, ma, se è possibile, più ridicola delle precedenti, secondo le quali credevamo che il bello fosse una fanciulla e ciascuna delle altre cose dette allora.

Ip. Così pare.

So. Ed ora, Ippia, per me non so più dove batter la testa e a che cosa pensare. E tu sei in grado di suggerirmi nulla?

Ip. Così, su due piedi, no; ma, come dicevo, quando ci avrò ripensato, son certo che troverò.

So. Ma io, per la smania di sapere, sento che non avrò la pazienza d'attenderti. E d'altronde mi sembra di aver pure in questo momento intraveduto una soluzione. Guarda un po': se dicessimo che ciò che ci diletta, non già tutti i piaceri, ma ciò che ci diletta per mezzo dell'udito e della vista; se dicessimo che questo è il bello, come potremmo difendere questa opinione? Le belle persone, ad esempio, e i ricami, i quadri, le statue dilettano i nostri occhi, quando sieno belli; e i bei suoni e la musica in tutte le sue forme, e i discorsi e i racconti favolosi producono questo medesimo effetto; cosicché, se rispondessimo a quel petulante: O valentuomo, il bello è ciò che ci diletta per la via dell'udito e della vista; non credi tu che gli faremmo abbassare la cresta?

Ip. A me pare, ora almeno, Socrate, che così si definisca bene che cosa è il bello.

So. E che? Diremo quindi, Ippia, che anche le belle istituzioni e le leggi son belle, perché ci dilettano per la via dell'udito o della vista? O sono delle bellezze d'altra specie?

Ip. Ma questa obiezione, Socrate, può sfuggire al nostro uomo.

So. Ma, giuralcane, Ippia, non sfuggirà a colui, dinanzi al quale soprattutto io mi vergognerei di spacciare delle fandonie o fingere di dire qualche cosa senza dir nulla.

Ip. E chi è costui?

So. Il figlio di Sofronisco [18], che non mi permetterebbe di parlare leggermente di cose ancora inesplorate, o come se sapessi quello che non so.

Ip. Veramente anche a me, poiché tu l'hai notato, mi sembra che il caso delle leggi sia differente.

XXIII. *So.* Un momento, Ippia, perché forse, ricaduti quanto al bello nella stessa difficoltà di prima, noi ci lusinghiamo d'avere ancora qualche via per uscirne.

Ip. E come, Socrate?

So. Ti dirò il mio pensiero, affinché tu ne giudichi. Infatti ciò che si riferisce alle leggi ed alle istituzioni può forse non parerci estraneo al senso dell'udito e della vista. Ma teniamoci al nostro discorso: che è bello quello che ci diletta per mezzo di quei due sensi, e non tiriamo in campo le leggi. Però se colui o un altro qualunque ci chiedesse: « Perché mai, Ippia e Socrate, avete voi staccato dal dilettevole ciò che è dilettevole per mezzo di questi sensi, chiamandolo bello, e ciò che si riferisce alle altre sensazioni, del mangiare, del bere, dei piaceri amorosi e d'ogni altra cosa simile, negate che sia bello? O sostenete che non sono neppur dilettevoli e che non c'è proprio alcun piacere né in siffatte sensazioni né in qualsiasi altra, fuorché nel vedere e nell'udire? », che risponderemo, Ippia?

Ip. Risponderemo senza esitare, che anche nelle altre sensazioni c'è di gran piaceri.

So. « E perché dunque », dirà, « se questi sono dei piaceri non meno di quegli altri, strappate loro un tal nome e li private della bellezza? ». Perché, risponderemo, non ci sarebbe nessuno che non ci riderebbe sul muso, se dicessimo che il mangiare non è piacevole, ma bello, e il fiutare un odore gradevole non è piacevole, ma bello; e quanto poi ai piaceri amorosi tutti sosterrebbero a spada tratta, che non c'è nulla di più dilettoso, ma che, anche quando uno se ne procuri il godimento, deve farlo in modo che nessuno lo veda, come quelli che sono la più turpe cosa a vedersi. Se parliamo così, Ippia, egli forse ci dirà: « Capisco anch'io che voi da un pezzo vi vergognate di chiamar belli codesti piaceri, perché essi non paiono tali alla gente. Ma io non vi chiedevo ciò che pare bello ai più, ma ciò che è bello ». E noi, credo, tenendoci alla nostra ipotesi, ripeteremo che a parer nostro il bello è quella parte del piacevole che ci viene dalla vista e dall'udito. Approvi questo discorso, o diremo diversamente, Ippia?

Ip. Alla sua obiezione non possiamo, Socrate, rispondere diversamente.

XXIV. *So.* « E dite bene », soggiungerà. « Se perciò soltanto quel che procura diletto per mezzo della vista e dell'udito è bello, ciò che, se mai, diletta per altra via evidentemente non è bello? ». Ne converremo?

Ip. Sì.

So. « Ma », dirà, « ciò che diletta per mezzo della vista diletta per mezzo della vista e dell'udito, o ciò che diletta per mezzo dell'udito, diletta per mezzo dell'udito e della vista? ». Oh! no, risponderemo noi; ciò ch'è piacevole per mezzo dell'uno dei due sensi, non può esser piacevole per mezzo di tutti e due — credo che sia questo il tuo pensiero — ma noi dicevamo che così ciascuno di questi piaceri di per sé, come tutti e due insieme sono belli. Non risponderemo così?

Ip. Certamente.

So. « Ma », osserverà lui, « un piacere qualsiasi, in quanto piacere, differisce forse da un altro piacere qualunque? E bada: non chiedo se è maggiore o minore, se più o meno intenso, ma se differisce proprio in questo: che dei piaceri, l'uno è piacere, l'altro no? ». A noi almeno non pare. Non è così?

Ip. Così appunto.

So. « Dunque », dirà, « per un motivo che non è la loro qualità di piaceri, voi avete prescelto questi tra tutti gli altri, perché, cioè, vedete in essi un carattere particolare, estraneo agli altri, al quale mirando, voi li chiamate belli? Difatti il piacere che nasce dalla vista non è bello perché nasce dalla vista, giacché se questo fosse per esso causa d'esser bello, non potrebbe esser bello l'altro, il piacere che nasce dall'udito. Dunque non è bello in quanto nasce dalla vista ». E non diremo: È vero?

Ip. Certamente.

So. « Né d'altronde il piacere che nasce dall'udito è bello perché nasce dall'udito, giacché a sua volta in questo caso non potrebbe esser bello quello che nasce dalla vista. Non è dunque bello in quanto nasce dall'udito ». E non converremo, Ippia, che il nostro uomo ha ragione?

Ip. Senza dubbio.

So. « Eppure tutti e due son belli, come voi affermate ». O non lo affermiamo?

Ip. Sicuro.

So. « Dunque essi posseggono una medesima qualità che li fa esser belli, qualità comune, inerente ad entrambi insieme e a ciascuno in proprio, perché altrimenti non potrebbero esser belli e tutti e due ad un tempo e ciascuno da sé ». Rispondi a me, come risponderesti a lui.

Ip. Rispondo che la cosa, secondo me, sta come tu dici.

So. Orbene se tutti e due questi piaceri posseggono una qualità che manca poi a ciascuno di loro, non è certo in grazia di essa che possono esser belli.

Ip. E com'è possibile, Socrate, che una qualità che non appartiene né all'una né all'altra di due cose prese singolarmente, si trovi poi in entrambe?

So. Non ti pare possibile?

Ip. Dovrei essere affatto ignaro e della natura di codeste cose e di ciò che esprimono siffatte espressioni.

XXV. *So.* Ben detto, Ippia! [19]. Senonché forse io m'illudo di vedere qualcosa di ciò che tu dichiari impossibile, senza, ben inteso, veder nulla.

Ip. Senza « forse », Socrate; t'illudi indiscutibilmente.

So. Eppure alla mente mi si affacciano molti esempi del genere, ma ne diffido, visto che non si presentano a te, alla mente d'un uomo che per la sapienza ha fatto più danari d'ogni altro ai dì nostri, e si presentano invece alla mia, che non ho mai guadagnato il becco d'un quattrino. Tuttavia mi sorge, amico, il sospetto che tu scherzi e voglia deliberatamente ingannarmi, tanti e così evidenti sono gli esempi, che mi si offrono.

Ip. Nessuno meglio di te, Socrate, saprà s'io scherzi o no, se ti proverai a espormi codesti tuoi esempi. Ti convincerai da te di non dir nulla di serio. Perché non troverai mai che quella qualità che non abbiamo né io né tu, l'abbiamo poi tutti e due insieme.

So. Come, Ippia? Ma forse tu dici qualche cosa di buono, e son io che non capisco. Però ascolta più chiaramente il mio pensiero. A me pare che una qualità che non abbiamo avuta e non abbiamo né io né tu, questa potrebb'essere in tutti e due noi; ed altre, che tutti e due abbiamo, non essere invece in nessuno di noi.

Ip. Codesto, Socrate, mi pare anche più strabiliante delle tue risposte di poc'anzi. Osserva infatti: se entrambi siamo giusti, non sarà giusto ciascuno di noi? o se ciascuno di noi è ingiusto, non saremo ingiusti entrambi? o se sani, non sarà sano anche ciascuno di noi? E, per converso, se ciascuno di noi è o infermo o ferito o percosso o comunque affetto, non saremo entrambi nella medesima condizione? E, ancora, se tutti e due fossimo o d'oro o d'argento o d'avorio, e se ti piace meglio, o nobili o sapienti o onorati o vecchi o giovani o qualsiasi altra cosa al mondo, non sarebbe poi necessariamente tale ciascuno di noi?

So. Senza dubbio.

Ip. Ma tu, Socrate, credi a me, non guardi al complesso dei fatti, né tu né quelli coi quali sei solito di ragionare. Voi isolate dal resto il bello, sminuzzate ogni cosa nei vostri discorsi, e poi vi picchiate su; e così vi sfugge la grande e organica compagine delle cose. Ed ora tanto è sfuggito alla tua attenzione, da farti credere che ci sieno qualità, accidentali o sostanziali, che convengano a due cose insieme e non a ciascuna di esse; o che d'altro lato convengano a ciascuna e non ad entrambe, tanto siete irragionevoli, irriflessivi, semplici e temerari.

XXVI. *So.* Questa, Ippia, è la sorte umana, non come si vuole, dice il proverbio, ma come si può [20]. Tu per altro ci rendi un gran servigio

coi tuoi continui richiami. E voglio farti vedere ancora una volta fin dove giungesse, prima d'essere illuminati da te, la nostra semplicità, esponendoti il mio pensiero a questo proposito. O non devo dirlo?

Ip. Tu non mi dirai nulla di nuovo, Socrate. So bene qual è la disposizione d'animo di tutti quelli che s'occupano di discorsi. Per altro se ci tieni, di' pure.

So. Sì, in verità ci tengo. Noi, eccellente amico, eravamo così sciocchi, prima che tu parlassi, da credere di me e di te che ciascun di noi fosse uno, e che ciò che ciascun di noi era, non fossimo tutti e due — perché insieme non siamo già uno, ma due — tanto eravamo ingenui! Ma ora dobbiamo a te d'aver imparato che, se tu ed io siamo due, due per necessità dev'essere anche ciascuno di noi; e se ciascuno di noi è uno, uno dobbiamo essere per forza anche tutti e due insieme. Giacché nella ragione organica delle cose, secondo Ippia, non è possibile che sia altrimenti; ma ciò che sono due cose prese insieme, ciò dev'essere anche ciascuna di esse, e ciò che è ciascuna, devono essere tutte e due insieme; ed ora io, persuaso da te, m'adagio in questa opinione. Senonché prima, Ippia, rammentami un po': tu ed io siamo una sola persona, o tu sei due e io due?

Ip. Che vuoi dire, Socrate?

So. Quel che sto dicendo. E ho paura di parlar chiaro, perché tu vai in collera con me, quando credi d'aver detto una gran cosa. Tuttavia dimmi ancora: ciascun di noi due non è uno, e non ha questa qualità d'esser uno?

Ip. Certo.

So. Dunque, se uno, ciascun di noi sarà anche dispari. O non credi che l'uno sia dispari?

Ip. Io sì.

So. E noi due insieme siamo anche dispari, essendo due?

Ip. È assurdo, Socrate.

So. Ma dunque insieme siamo pari; o no?

Ip. Senza dubbio.

So. Ma forse perché noi due insieme siamo pari, è perciò pari anche ciascuno di noi?

Ip. No davvero.

So. Dunque non è assolutamente necessario, come pretendevi or ora, che ciò che siamo tutti e due, sia anche ciascuno di noi, e ciò che è ciascuno di noi, siamo anche tutti e due.

Ip. In codesto caso, no; ma in quelli a cui io accennavo dianzi, sì.

XXVII. *So.* Basta, Ippia; contentiamoci anche di questo, dacché alcune cose paiono tali e altre differenti. Infatti, se ti rammenti donde prese le mosse il nostro discorso, io dicevo che i piaceri della vista e dell'udito non possono esser belli per quello che ciascun di loro ha e manca ad entrambi, o che entrambi hanno e manca a ciascuno di loro; ma per quello che hanno ad un tempo e tutti e due e ciascuno di loro, perché ammettevi che erano belli e tutti e due insieme e ciascuno da sé. In grazia di ciò credevo che, se son belli tutti e due, essi dovessero esser belli appunto per alcunché d'essenziale, inerente all'uno e all'altro insieme, non per ciò che manca nell'uno o nell'altro. E seguito a crederlo. Ma tu dimmi daccapo: ciò che rende bello il piacere della vista e quello dell'udito, se è vero che sono belli entrambi e ciascuno di loro, non sarà esso inerente e ad entrambi e a ciascuno?

Ip. Indiscutibilmente.

So. Ma son forse belli perché tutti e due e ciascuno sono dei piaceri, ovvero, se così fosse, sarebbero belli non meno di essi anche tutti gli altri? Giacché questi ci parvero dei piaceri non meno di quelli, se ben ti rammenti.

Ip. Me ne rammento.

So. Ma si diceva che sono belli appunto perché nascono dalla vista e dall'udito.

Ip. Difatti s'è detto.

So. E ora guarda se ragiono a dovere. Si diceva, a quanto ricordo, che è bello il piacevole, non tutto, ma quello che ci viene dalla vista e dall'udito.

Ip. È vero.

So. E questa qualità non appartiene forse a tutti e due insieme, ma non a

ciascuno di loro? Perché, come si diceva dianzi, ciascuno di loro non è prodotto da entrambi i sensi, ma entrambi da entrambi, e ciascuno d'essi, no. È così?

Ip. Certo.

So. E però ciascuno di questi piaceri non è bello per quella qualità che non appartiene a ciascuno di loro — perché la qualità d'essere l'uno e l'altro ad un tempo non appartiene a ciascuno — cosicché, secondo la nostra ipotesi, possiamo bensì chiamar belli entrambi, ma non ciascuno dei due. O come dire? Non è necessario?

Ip. Mi pare.

XXVIII. *So.* Diremo perciò che questi piaceri presi insieme son belli, ma separatamente, no?

Ip. Dopo tutto, che cosa ce lo impedisce?

So. Ce lo impedisce, mi pare, caro mio, questo: che ci sono per noi, come s'è visto, certe qualità — tutte quelle indicate da te — che, se sono comuni a tutti e due gli oggetti, sono anche proprie a ciascuno, e se proprie a ciascuno, comuni anche a tutti e due. È vero?

Ip. Sì.

So. Ma quelle indicate da me, no; e tra queste è, dicevamo, la differenza tra l'unità e la coppia. È così?

Ip. Così è.

So. Or dunque, Ippia, a quale delle due categorie il bello, secondo te, appartiene? A quella di cui parlavi tu: se io e tu siamo forti, siamo forti anche tutti e due; e se io e tu giusti, giusti anche tutti e due; e se giusti tutti e due, giusto anche ciascuno di noi; e così parimenti se io e tu siamo belli, belli anche tutti e due; e se tutti e due, bello anche ciascuno di noi? O nulla vieta che <sia del bello> come di due cose che prese insieme son pari, mentre forse ciascuna di esse è ora dispari, ora pari, e di certe quantità isolatamente irrazionali, il cui complesso è ora razionale, ora irrazionale, e di tante altre cose simili che, ho detto, mi venivano in mente? A quale delle due categorie assegni il bello? Dividi tu la mia opinione a questo proposito? Giacché a me almeno pare addirittura assurdo che se noi due siamo belli, ciascuno di noi non lo sia, o che, se ciascuno di noi è bello, non lo siamo poi tutti e due; e così in casi analoghi. Sei del mio parere o la pensi diversamente?

Ip. Del tuo parere, Socrate.

So. E fai bene, Ippia; ci dispensiamo così da ogni altra ricerca. Se infatti il bello appartiene a questa categoria, il piacere che nasce dalla vista e dall'udito non può esser il bello, perché il nascere dalla vista e dall'udito rende belli questi piaceri presi insieme, non ciascuno di loro singolarmente. E ciò, come riconoscevamo io e tu, Ippia, è inammissibile.

Ip. Difatti lo riconoscevamo.

So. E però è impossibile che il piacere che nasce dalla vista e dall'udito sia il bello, perché se così fosse, ne seguirebbe qualcosa d'inammissibile.

Ip. È vero.

XXIX. *So.* « E allora rifatevi daccapo », dirà il nostro contradittore, « poiché avete battuto una via falsa. Che cosa dite che sia questa bellezza che è in tutti e due questi piaceri, per cui voi a preferenza di tutti gli altri li avete chiamati belli? ». E a me, pare, Ippia, che sia necessario rispondergli: Perché sono i più innocui e i migliori, così tutti e due insieme come ciascuno da sé. O puoi indicarmi tu qualche altra qualità per cui stieno al disopra degli altri?

Ip. Io no, ché in realtà sono i migliori.

So. « In altri termini voi dite », replicherà, « che il bello è un piacere giovevole? ». Pare, risponderò per mio conto; e tu?

Ip. Anch'io.

So. « Ma giovevole », dirà, « non è ciò che produce il bene, e ciò che produce e ciò che è prodotto non sono parsi or ora cose diverse? E non vi torna così dinanzi lo stesso discorso di prima? Perché né il bene potrebbe esser bello, né il bello bene, se ciascuno dei due è diverso dall'altro ». E dovremo, Ippia, convenirne per forza, se abbia-

mo giudizio, giacché non si può non cosentire con chi ragiona a fil di logica.

Ip. Oh! ma, insomma, Socrate, che pensi tu di tutta codesta roba? Sono raschiature, ritagli, frantumi di ragionamenti, come dianzi dicevo. Ma quel che è bello e ha pregio davvero è poter pronunziare un buono e bel discorso in tribunale, in Consiglio o davanti a qualsiasi altra autorità a cui s'abbia a parlare e, riuscito a persuadere, venirne via, riportando non un premio insignificante, ma il maggiore dei premi: la salvezza propria, delle proprie sostanze, dei propri amici. A ciò bisogna dedicarsi, e rinunziare a codeste sottigliezze, se non vuoi passare per un dissennato, occupandoti, come fai ora, di ciance e di quisquilie.

XXX. *So.* Caro Ippia, felice te che sai quali sono le occupazioni degne di un uomo e le pratichi a meraviglia, come affermi! Io sono invece, pare, vittima d'un destino avverso: incerto e dubbioso sempre, se espongo i miei dubbi a voi altri sapienti, sono svillaneggiato da voi, dopo che v'ho fatto la mia confessione, perché dite, come anche tu ora, che m'occupo di sciocchezze, d'inezie, di cose di nessun valore. E quando, persuaso da voi, ripeto con voi che il meglio è saper comporre un bello e buon discorso da pronunziare in tribunale o in qualche altra adunanza, mi sento ogni specie d'insulti da altri miei concittadini e da quell'uomo, che è sempre lì pronto a convincermi d'errore. Perché egli è per caso un mio stretto parente ed abita con me; e ogni volta che rientro in casa e m'ode a dire di codeste cose, mi chiede, se non mi vergogno d'esser così sfacciato da parlare di belle occupazioni, mentre do una prova così manifesta di non saper neppure che cosa è il bello. « Ebbene », mi dice, « come fai a sapere se uno ha fatto un bel discorso o no, o anche una bella azione di qualunque genere, se ignori il bello? E poiché sei in questa condizione di spirito, credi tu che per te sia meglio vivere che esser morto? ». E così mi tocca, come dicevo, d'esser rimproverato e ingiuriato ad un tempo da voi e da lui. Ma forse è necessario ch'io sopporti questi maltrattamenti, e non mi sorprenderebbe se dovessi giovarmene. Intanto, Ippia, credo d'aver già ricavato qualche profitto così dalla sua come dalla tua conversazione: credo infatti d'aver imparato che cosa voglia dire il proverbio: le cose belle sono difficili.

IPPIA MINORE

ARGOMENTO

Anche questo dialogo, nel suo scopo immediato, è diretto a combattere la burbanzosa vanità del sofista di Elide.

Socrate ha assistito ad una conferenza letteraria d'Ippia, senza aprir bocca e senza unirsi agli applausi del pubblico; e ad un amico, Eudico d'Apemanto, che gli chiede il suo parere sulle cose udite, risponde che in verità di qualche chiarimento egli aveva sentito il bisogno, tuttavia tra tanta gente, non ha osato parlare; ma ora, rimasti in pochi, non ha difficoltà d'esporre i propri dubbi, purché Ippia sia disposto a dargli delle spiegazioni. Egli desidera sapere dei due protagonisti dei poemi omerici quale Ippia ritenga migliore e perché, se Achille o Ulisse. Ippia, aderendo a rispondergli, trova la domanda delle più facili: Omero ha dipinto Achille come il migliore di quanti andarono a Troia, Nestore come il più saggio, Ulisse come il più furbo. Ma il filosofo non è ancora contento. Dunque — egli osserva — Achille è migliore, perché veritiero, Ulisse peggiore, perché scaltro e bugiardo; e ciò lascia supporre che, secondo Omero, veritiero e bugiardo non sieno la medesima cosa. E questo naturalmente è anche l'avviso d'Ippia (I-IV).

Socrate però non ne è del tutto sicuro. E ragiona così: Il bugiardo è chi ha la capacità d'effettuare alcunché, vale a dire ha la capacità d'ingannare con la propria avvedutezza, e l'avvedutezza richiede accorgimento e intelligenza. L'opposto del bugiardo sarebbe, pare, il veritiero. Ora, poiché il bugiardo è chi è atto a mentire, chi non sia capace e non abbia avvedutezza ed intelligenza non può esser bugiardo. D'altro lato, se a queste qualità si accoppi la dottrina, è chiaro che la capacità di mentire ne sarà accresciuta. E Socrate con molti esempi sforza Ippia a convenire, che chi è più intelligente e provetto in qualsiasi arte è in condizioni più favorevoli per mentire, giacché l'ignorante può talvolta dire per caso il vero, pur proponendosi di dire il falso; ma chi sa, appunto perché distingue nettamente l'una cosa dall'altra, non può esser colto in fallo. Donde Socrate conclude che, dal momento che chi può dire il vero può dire anche il falso, sparisce ogni differenza tra il veritiero e il bugiardo, né Achille si rivela perciò diverso o migliore d'Ulisse. E certo nell'argomentazione di Socrate c'è un fondo di vero. Chi dispone di maggiori mezzi intellettuali può mentire più abilmente d'uno stolto o d'un ignorante. Ma il bugiardo non è chi può e sa mentire, ma chi mentisce per abitudine, per proposito, per mancanza di senso morale. E Ippia, che non ha saputo correggere in tempo la definizione da cui muove Socrate, si lascia trascinare da una concessione all'altra sino al paradosso finale (V-XI).

Senonché a questo punto il sofista si riscote. Ma invece di addurre delle buone ragioni accusa Socrate di non saper cogliere l'insieme delle cose, e si propone di provargli con un discorso che Omero ha figurato Achille migliore d'Ulisse, ed incapace di menzogne; e l'altro, bugiardo, ingannatore e quindi peggiore d'Achille. Ma Socrate, rifiutando di seguirlo per quella via, gli fa notare che Achille nono-

stante le sue proteste di sincerità, non è men falso, o meglio, è anche più falso d'Ulisse; e allorché Ippia risponde che se Achille qualche volta mentisce, lo fa senza volerlo, mentre Ulisse mentisce a ragion veduta e deliberatamente, Socrate risponde che appunto perciò gli sembra che Ulisse sia migliore d'Achille, se è vero quel che s'era detto poco prima per incidente, che quelli che mentono volendo mentire sono migliori di quelli che lo fanno senza volerlo o per ignoranza (XI-XIV).

Ed ecco una nuova materia di discussione. Ippia non può ammettere che chi inganna e danneggia gli altri deliberatamente sia migliore di chi lo fa senza volerlo. E lo provano — dice — le leggi, le quali puniscono in modo più grave il primo che il secondo. Anche Socrate del resto confessa di non saper bene a qual partito appigliarsi; pure in quel momento, colto come da un accesso febbrile, propende a credere che chi faccia danno ad un altro per partito preso sia migliore di chi lo fa senza volerlo; e poiché Ippia se ne mostra indignato, egli lo prega di non rifiutarsi almeno d'ascoltare la sua argomentazione, che è questa: che passando a rassegna tutte le manifestazioni dell'attività fisica, come tutte le arti, chi fa male, volendo, è migliore di chi lo fa non volendo. Anche tra gli animali e gli strumenti sono migliori quelli dei quali l'uomo può servirsi bene o male a piacer suo. E se si guarda ai medici, ai musicisti e ad altri artefici, si dovrà convenire che posseggono un'anima migliore — dove migliore è abilmente adoperato da Socrate in senso di meglio o più largamente dotata — quelli che fallano volontariamente di quelli che fallano senza rendersene conto. Dal che Socrate deduce che si debba dire lo stesso anche della giustizia, la quale non può essere che o un potere dell'anima o una scienza o l'una e l'altra cosa insieme. E però l'anima di chi può fare indifferentemente, volendo, o il bene o il male, nel primo caso perché più potente, nel secondo perché più sapiente, nel terzo perché più potente e più sapiente ad un tempo, sarà più giusta di chi fa male involontariamente. Ora se l'uomo buono e giusto è colui che possiede un'anima buona, cioè più potente e più sapiente, bisogna concludere che di lui è proprio l'operare ingiustamente di sua volontà, e che se c'è chi commette il male volendo, questi non può essere altri che l'uomo dabbene, conclusione paradossale che il sofista respinge con energia e alla quale Socrate stesso dichiara di non aderire neppur lui (XV-XVIII).

Anche nei *Memorabili* di Senofonte (IV 2, 14) Socrate con un'argomentazione in gran parte simile, induce Eutidemo, un giovane al pari d'Ippia vano del proprio sapere, a convenire che chi di proposito e scientemente mentisca o inganni sia più giusto di chi lo fa senza volerlo. Ma è possibile credere che Socrate, così rigido assertore dell'onestà morale, dividesse sul serio un concetto simile? E non si proponeva egli qualche scopo più alto, oltre quello di mettere in imbarazzo il suo interlocutore? Già il modo col quale gli propone il suo dubbio, dicendo che in quel momento egli è come vinto da un'allucinazione febbrile, è tale da metterci sull'avviso; più esplicita è la sua ultima riserva, e significativo soprattutto l'inciso, in cui presso alla conclusione il filosofo afferma che « chi dunque pecca a ragion veduta, ove mai esista un tal uomo, costui non può essere che l'uomo dabbene ». Donde si è giustamente desunto che con un ragionamento così paradossale e sofistico e con una conclusione, a cui si ribella il senso morale, Socrate non abbia avuto di mira, se non di cercare la prova indiretta d'un principio fondamentale per lui. Egli riteneva che l'uomo non pecca e non commette il male se non per ignoranza, che ogni colpa non è che un errore di giudizio, che la virtù è scienza, e la scienza, perché indirizzata al vero ed al bene, è a sua volta in certo modo virtù, e che chi sa distinguere il bene, che è sempre utile, dal male, che è sempre dannoso, deve essere tratto al bene ed alla virtù. Ammettendo invece che

possa esserci qualcuno, il quale preferisca ad occhi aperti di mentire, d'ingannare, di commettere insomma il male scientemente, questi, perché in possesso della scienza, sarebbe perciò stesso migliore di chi fa il male per ignoranza e senza volerlo.

Questo dialogo, la cui autenticità è attestata da un luogo della *Metafisica* d'Aristotele (IV 29 Bekker), è distinto nei codici con la designazione d'*Ippia minore*, in confronto dell'altro *Ippia*, noto come *maggiore*, e maggiore senza dubbio, non solo per estensione, ma anche e più per valore artistico.

EUDICO, SOCRATE, IPPIA.

I. *Eu.* Ma tu, Socrate, perché stai zitto, dopo che Ippia ha dato di sé un così mirabile saggio, e non ti unisci ad applaudire o magari non ti levi a combattere, se qualche cosa non ti pare ben detta, soprattutto dopoché siamo rimasti noi soli, che più degli altri abbiamo la pretesa d'interessarci alle discussioni filosofiche?

So. Certo, Eudico, ci sono talune cose tra quelle che Ippia diceva or ora intorno ad Omero, sulle quali mi piacerebbe d'interrogarlo. Anche da tuo padre Apemanto sentivo dire che l'*Iliade* è un poema d'Omero, più bello dell'*Odissea*, e di tanto più bello, di quanto Achille è superiore ad Ulisse, perché dei due poemi, egli diceva, l'uno fu composto in onore di Ulisse, l'altro d'Achille. E perciò sentirei con piacere da Ippia, se vuole, che cosa pensi di questi due uomini, quale egli ritenga superiore, dal momento che egli ci ha esposto tante belle cose e sugli altri poeti e su Omero.

II. *Eu.* Oh! senza dubbio, Ippia, se lo interroghi, non avrà difficoltà di risponderti. Non è vero, Ippia, che ove Socrate ti rivolga qualche domanda, tu gli risponderai? O che farai?

Ip. Infatti, Eudico, farei cosa addirittura indegna, se io, che pur soglio recarmi da Elide, mia patria, ad Olimpia, al convegno solenne degli Elleni, ogni volta che vi si celebrano i giochi, e lì nel santuario offerirmi a tutti sia per pronunziarvi qualcuna delle mie conferenze già preparate, sia per rispondere a qualsivoglia domanda mi si rivolga; farei, ripeto, cosa indegna, se fuggissi ora davanti alle domande di Socrate.

So. Ah! Ippia, tu sei davvero un uomo felice, se ad ogni olimpiade puoi entrare in quel santuario, così fiducioso nella tua sapienza. Ed io mi meraviglierei, se qualcuno degli atleti scendesse in gara con tanta sicurezza e tanta fiducia nelle forze del corpo, quanta tu dici d'averne in quelle della mente.

Ip. Ed è naturale, Socrate, perché da quando ho cominciato a partecipare ai certami d'Olimpia, non ho mai incontrato persona, in qualsiasi campo, più valente di me.

III. *So.* Hai ben ragione, Ippia, di dire che la tua gloria è un bel monumento di sapienza per Elide come per i tuoi genitori. Ma, dunque, che ci dici di Achille e di Ulisse? Chi dei due è migliore ed in che? Dianzi, essendo in tanti lì dentro, dove tenevi la tua conferenza, io non ho seguìto bene le tue parole ed ho avuto ritegno d'interrogarti, perché c'era un gran pubblico, e non volevo con le mie domande disturbare la tua esposizione. Ma ora, poiché siamo in pochi e Eudico qui mi esorta a moverti qualche domanda, rispondi e insegnaci chiaramente che dicevi di questi due uomini e come li hai giudicati.

Ip. Ma sì, Socrate, io vo' chiarirti anche meglio di poc'anzi ciò ch'io pensi e di questi due e di altri. Dico dunque che, tra quanti andarono a Troia, Omero ha dipinto Achille come il più bravo, Nestore come il più saggio e Ulisse come il più scaltro.

So. Perdinci, Ippia! Ma mi farai il piacere di non rider di me, se stento a capire quel che dici e ti rivolgo parecchie domande? Cerca però di rispondermi garbatamente e benevolmente.

Ip. Sarebbe una brutta cosa, Socrate, se io che proprio in questo fo da maestro agli altri e perciò mi faccio pagare, interrogato da te, non fossi indulgente e non ti rispondessi garbatamente.

IV. *So.* Benissimo. Difatti, quando hai detto che Achille è dipinto come il più bravo e Nestore come il più saggio, ho creduto d'aver capito quel che volevi dire; ma quando hai soggiunto che il poeta ci ha dipinto Ulisse come il più scaltro, con ciò, per dirti la pura verità, non so che cosa vuoi significare. E dimmi, se mi riesce d'intender meglio per questa via: Achille da Omero non ci è dipinto come scaltro?

Ip. Tutt'altro, Socrate; anzi come il più semplice e il più schietto degli uomini. Anche ne *Le preghiere,* quando immagina che essi discorrano tra loro, Achille dice ad Ulisse:

O figlio di Laerte, divino, scaltrissimo Ulisse,
bisogna ch'io ti parli col cor sulle labbra, così
come la sento e come col fatto avrà [compimento,
ché quegli m'è in odio non men che le porte [dell'Ade,
ch'entro la mente una cosa nasconde ed [un'altra ne dice.
Io voglio però dirti quel che avverrà senza [fallo [1].

In questi versi il poeta manifesta il carattere di quei due: Achille veritiero e semplice, Ulisse scaltro e bugiardo. Perché egli finge che queste parole sia appunto Achille che le rivolga ad Ulisse.

So. Ora, sì, Ippia, credo di capire quel che vuoi dire. Tu chiami bugiardo lo scaltro, a quanto pare.

Ip. Proprio così, Socrate. Tale infatti Omero ha dipinto Ulisse in molti luoghi e dell'*Iliade* e dell'*Odissea.*

So. Sicché per Omero, a quanto pare, altro è l'uomo veritiero, altro il bugiardo e non già lo stesso.

Ip. E come no, Socrate?

So. Anche tu dunque, Ippia, la pensi così.

Ip. Senza alcun dubbio. E sarebbe enorme, se così non mi paresse.

V. *So.* Orbene, lasciamo da parte Omero, visto che non è possibile domandare a lui che cosa avesse in mente nel comporre quei versi. Ma poiché tu ti fai patrocinatore di questa causa, e pare anche a te vero quel che a tuo credere Omero afferma, rispondimi insieme a nome d'Omero e tuo.

Ip. Sarà fatto. Ma domandami brevemente ciò che vuoi.

So. Credi tu che i bugiardi sieno, per esempio, incapaci di fare qualche cosa come gli ammalati, o che abbiano qualche capacità?

Ip. Per me dico che son capaci, e come! di molte cose e in particolare d'ingannare la gente.

So. Dunque a sentirti, sono, pare, capaci e scaltri. Non è vero?

Ip. Sì.

So. E sono scaltri e ingannatori per imbecillità e stoltezza o per furberia e intelligenza?

Ip. Per furberia soprattutto e per intelligenza.

So. Sono dunque intelligenti, pare.

Ip. Sì, per Zeus, e quanto!

So. Ed essendo intelligenti, non sanno quello che fanno o lo sanno?

Ip. Lo sanno perfettamente, e per questo sono delle birbe.

So. E sapendo quel che sanno sono ignoranti o sapienti?

Ip. Sapienti certo, almeno in questo: nell'ingannare.

VI. *So.* Un momento! Fissiamoci bene in mente quel che dici: tu affermi che i bugiardi sono capaci, intelligenti, coscienti e sapienti in quelle cose in cui sono bugiardi.

Ip. Così appunto.

So. E che i veritieri e i bugiardi son diversi tra loro, ed anzi addirittura opposti?

Ip. Precisamente.

So. Sicché i bugiardi, come pare stando alle tue parole, vanno nel numero dei capaci e dei sapienti?

Ip. Niun dubbio.

So. E quando dici che i bugiardi sono capaci e sapienti in quelle cose in cui mentiscono, vuoi tu dire che son capaci di mentire, se vogliono, o incapaci in quelle cose nelle quali mentiscono?

Ip. Per me dico che son capaci.

So. In sostanza dunque i bugiardi sono i sapienti e capaci di mentire.

Ip. Sì.

So. E però chi è capace di mentire ed ignorare non sarà bugiardo.

Ip. Così è.

So. E quindi capace è ognuno il quale faccia quel che vuole, quando vuole. E non intendo già dire ch'egli sia impedito da malattia o da qualche altro ostacolo simile; ma così, come tu sei capace di scrivere il mio nome quando ti piaccia. Non è vero che tu chiami capace chi si trova in questa condizione?

Ip. Sì.

VII. *So.* E dimmi, Ippia: non sei tu praticissimo di calcoli e dell'arte di calcolare?

Ip. Più di tutti, Socrate.

So. E perciò se uno ti domandasse quanto fa tre per settecento, tu, volendo, potresti indicare il prodotto esatto più presto e meglio d'ogni altro.

Ip. Certo.

So. Perché in questo tu sei il più capace e il più sapiente di tutti?

Ip. Sì.

So. E sei soltanto il più sapiente e il più capace o anche il migliore in questo in cui sei il più capace e il più sapiente, nell'arte, dico, di calcolare?

Ip. Anche il migliore, Socrate.

So. E perciò in questo sei il più capace di dire il vero? O no?

Ip. Lo credo.

So. E se sullo stesso argomento si trattasse di dire il falso? Rispondimi, Ippia, com'hai fatto sin qui, bravamente e splendidamente. Se uno ti chiedesse quanto fa tre per settecento, sapresti tu mentire meglio d'ogni altro e sempre e in modo costante dirgli la bugia, posto che volessi mentire e non rispondergli mai la verità, o un ignorante di calcoli potrebbe farlo meglio di te, dato che tu volessi mentire. O quest'ignorante non potrebbe spesso suo malgrado e per caso dire il vero, per effetto della propria ignoranza, mentre tu che sai, se volessi mentire, mentiresti sempre ed in modo costante?

Ip. Sì, è proprio come dici.

So. Orbene, il bugiardo mente forse in tutto il resto, fuorché nel calcolo, e non potrebbe mentire anche nei conti?

Ip. Ma sì, per Zeus, anche nei conti.

VIII. *So.* Ammetteremo dunque anche questo, Ippia: che ci può essere uno bugiardo nel calcolo e nei numeri?

Ip. Sì.

So. E chi può esser costui? Se sarà bugiardo, non dev'egli avere, come tu concedevi, capacità di mentire? Perché, se te ne rammenti, tu dicevi che chi è incapace di mentire non può mai esser bugiardo.

Ip. Me ne rammento, e così s'è detto.

So. E non c'è parso or ora che tu fossi il più capace di mentire nei calcoli?

Ip. Sì, s'è detto anche questo.

So. Ma non sei tu anche il più capace di dire la verità in fatto di calcoli?

Ip. Certamente.

So. Sicché la stessa persona è in fatto di calcoli la più capace di dire il falso e il vero? E costui sarà chi è buono a calcolare, il computista.

Ip. Sì.

So. E chi altro sarà bugiardo nei calcoli, Ippia, se non chi è buono a calcolare? Giacché costui è anche capace. Ed è anche veritiero.

Ip. Pare.

So. Non vedi dunque che lo stesso uomo è bugiardo e veritiero nei calcoli, e che il veritiero non è punto migliore del bugiardo? Sono infatti lo stesso e non già cose contrarie, come tu credevi poc'anzi.

Ip. Non pare, almeno in questo caso.

So. E vuoi che si esamini anche in altri casi?

Ip. Come ti piace.

IX. *So.* Dimmi, non sei tu valente anche in geometria?

Ip. Oh! sì.

So. Ebbene, anche in geometria non

si verifica lo stesso? La stessa persona non è forse la più capace di mentire come di dire il vero sulle figure geometriche, voglio dire il geometra?

Ip. Sì.

So. E in ciò chi altro è buono all'infuori di costui?

Ip. Niun altro.

So. Sicché il buono e sapiente geometra è il più capace nell'una e nell'altra cosa. E se c'è uno bugiardo in fatto di figure geometriche non è proprio costui, il buon geometra? Perché questi è capace, mentre il cattivo è incapace di mentire; sicché non può esser bugiardo chi non può mentire, come s'è convenuto.

Ip. Così è.

So. Ed ora guardiamo anche a un terzo caso, l'astronomo, un'arte in cui ti attribuisci una competenza anche maggiore che nelle precedenti. Non è così, Ippia?

Ip. Sì.

So. Orbene, in astronomia non si verifica forse lo stesso?

Ip. Naturalmente, Socrate.

So. Anche in astronomia, dunque, se c'è uno che sia bugiardo, questi sarà il buon astronomo, colui, cioè, che è capace di mentire, non già l'incapace, che è un ignorante.

Ip. Così pare.

So. Sicché, anche in astronomia, la stessa persona sarà veritiera e bugiarda.

Ip. Parrebbe.

X. *So.* Animo, Ippia! Esamina pure a tua scelta tutte le discipline, se mai in qualcuna avvenga altrimenti di così. Tu sei senza discussione il più sapiente degli uomini nella massima parte delle arti, come ti sentii una volta vantarti, esponendo nel mercato, presso le tavole dei banchieri [2], la tua vasta e invidiabile sapienza. Tu dicevi d'essere andato un giorno ad Olimpia non avendo indosso nulla che non fosse opera delle tue mani. E anzitutto l'anello che portavi al dito — cominciasti da questo — era, dicevi, lavoro tuo, perché sai incidere anelli, e tua fattura anche un sigillo e il raschiatoio e la boccettina dell'olio [3], tutti oggetti lavorati da te. E poi le scarpe che calzavi erano, dicevi, confezionate da te e da te tessuti il mantello e il chitone. E quel che parve a tutti più sorprendente e prova di straordinaria sapienza, la cintura del chitone, fatta come quelle di grandissimo pregio usate da' Persiani, anche questa era stata intessuta dalle tue mani. E per di più annunziasti di recare con te poemi d'ogni genere: epopee, tragedie, ditirambi e discorsi in prosa molti e sui temi più vari. E nelle arti, alle quali or ora alludevo, ti vantavi d'esserci andato provvisto di dottrina superiore a tutti gli altri, sulla correttezza dei ritmi, delle armonie, delle lettere e su tantissimi altri argomenti, se mal non ricordo. To', mi sfuggiva, credo, quell'arte mnemonica, nella quale ti proclami maestro [4], e temo d'averne dimenticate molte altre. Ma, come dico, gitta uno sguardo sulle discipline che possiedi tu — e sono molte davvero — e su quelle degli altri, e dimmi, dopo quanto s'è ammesso tra noi, se ti riesce di trovarne una, in cui il veritiero si distingua dal bugiardo, e non sia la stessa persona. Osserva questo in qualunque tu voglia o scienza o impostura o con qualsiasi nome ti piaccia di chiamarla. Ma non la troverai, amico mio, perché non c'è. Dimmela!

XI. *Ip.* Così, Socrate, su due piedi, non posso.

So. Né la troverai, secondo me. Se però dico la verità, ricordati la conseguenza del nostro discorso, Ippia.

Ip. Non intendo bene, Socrate, cosa vuoi dire.

So. Perché ora forse non ti servi della mnemonica, di cui evidentemente non credi d'aver bisogno. Ma te lo rammenterò io. Sai d'aver detto che Achille era veritiero, Ulisse bugiardo e scaltro?

Ip. Sì.

So. Ma non t'avvedi come ci sia risultato che lo stesso uomo è bugiardo e veritiero ad un tempo, cosicché se Ulisse era bugiardo, ora è anche veritiero, e se Achille veritiero, ora anche bugiardo, cioè non diversi né opposti tra loro, ma simili?

Ip. Socrate, tu intrecci sempre dei discorsi di codesto genere, e distaccan-

do la parte più capziosa d'un'argomentazione, t'appigli ad essa, vi ti aggrappi sempre più, e non discuti mai considerando nel suo complesso il subietto di cui si ragiona. Poiché anche ora, se vuoi, ti dimostrerò luminosamente con un discorso adeguato che Omero ha dipinto Achille migliore d'Ulisse e non menzognero, e Ulisse fraudolento, bugiardo e peggiore d'Achille. E tu, se ti accomoda, contrapponi discorso a discorso per provare che Ulisse è migliore. E questi giudicheranno chi di noi parli meglio.

XII. *So.* Ippia, io non dubito punto che tu sia più sapiente di me. Ma, allorché si ragiona, ho sempre avuto l'abitudine di stare attento, soprattutto quando chi parla mi sembra un sapiente; e poiché desidero d'apprendere ciò che egli dice, gli muovo delle domande e rimugino e confronto i suoi detti per imparare. Se invece chi parla mi sembra un dappoco, né gli dimando nulla né mi interesso a ciò che dice. E di qui potrai conoscere quelli ch'io ritengo sapienti, perché troverai che insisto sui loro detti e li interrogo per imparare e trarne profitto. Anche testé, mentre parlavi, io ho ripensato ai versi citati da te per dimostrare che Achille si rivolge ad Ulisse come ad un impostore, e non riesco a persuadermi che tu dica la verità, perché non vedo che questo gran furbo d'Ulisse si lasci cogliere in atto di mentire, mentre stando ai tuoi detti furbo si dimostra Achille, perché mentisce. Questi infatti dopo aver pronunziato quelle parole che anche tu hai riferite:

Ché quegli m'è in odio non men che le porte [dell'Ade,
ch'entro la mente una cosa nasconde ed [un'altra ne dice,

poco dopo dichiara che non si lascerà persuadere né da Ulisse né da Agamennone, e non rimarrà in alcun modo a Troia;

Ma quando avrò domani — dice — a Zeus [ed agli altri numi
sacrificato, e tutte avrò le mie navi sospinte
cariche già nel mare, vedrai, se lo brami e ti [preme,
all'alba naviganti su pel pescoso Ellesponto
tutti i miei legni e in essi la ciurma piegata [sui remi:
e se bonaccia avremo dal nume che squassa [la terra,
due giorni ancora, e al terzo sarò nella fertile [Ftia [5].

E prima ancora, oltraggiando Agamennone, aveva detto:

Or me ne torno a Ftia, poiché molto meglio [è tornare
con le ricurve navi a casa, né qui vilipeso
accumulare io voglio per te sostanze e [ricchezze [6].

E dopo d'aver parlato così, una volta in presenza dell'intero esercito, un'altra dinanzi ai suoi compagni, non vediamo né che abbia dato alcuna disposizione per la partenza, né che abbia fatto trarre in mare le navi per tornarsene a casa, ma che con la maggiore disinvoltura non si cura punto di dire la verità. Per me, Ippia, fin dal principio t'ho interrogato, perché dubitavo chi di loro due Omero abbia dipinto migliore, e stimavo che entrambi fossero eccellenti, né si potesse facilmente giudicare chi dei due fosse migliore sia nel mentire sia nel dire la verità, come in ogni altra virtù. Giacché tutti e due, anche sotto questo riguardo, suppergiù si equivalgono.

XIII. *Ip.* Tu non rifletti abbastanza, Socrate. Perché, dove Achille mentisce, non mentisce di proposito, ma involontariamente, sforzato dai rovesci dell'esercito a fermarsi e a recargli aiuto; ma Ulisse lo fa volontariamente e di proposito.

So. Tu m'inganni, mio carissimo Ippia, e anche tu imiti Ulisse.

Ip. Ma no, Socrate; che vuoi dire e a che cosa accenni?

So. Tu pretendi che Achille non mentisca di proposito, egli che ci si mostra così ciarlatano e malizioso oltre che millantatore, come ce l'ha dipinto Omero, da presumer di vincere lo stesso Ulisse nel nascondere facilmente la propria millanteria fino ad osare di contradirsi in presenza di Ulisse senza che questi se n'avveda. Niente almeno nella risposta d'Ulisse ci autorizza a suppor-

re che si sia accorto d'essere ingannato.

Ip. E a che alludi, Socrate?

So. O non sai che poco dopo d'aver detto a Ulisse che con lo spuntare dell'alba salperà via, con Aiace non parla più d'andarsene, ma dice tutt'altro?

Ip. E dove?

So. Là, dove dice:

Ché non mi curerò della guerra cruenta, se [prima
di Priamo bellicoso non vedo il figlio, il [divino
Ettore, dei Mirmidoni presso le tende e le navi
strage far degli Argivi e il fuoco gittar nella [flotta.
Dinanzi alla mia tenda, dinanzi alla nera mia [nave,
d'Ettor, per quanto ardente, saprò ben la foga [domare [7].

E tu dunque, Ippia, credi che il figliuolo di Tetide, l'alunno del sapientissimo Chirone, fosse così smemorato, che avendo poco prima ferito i millantatori con i più sanguinosi oltraggi, subito poi ad Ulisse, dichiari d'essere sul punto d'andar via e ad Aiace di rimanere, e non piuttosto che l'abbia fatto insidiosamente, convinto che Ulisse è un babbeo e ch'egli l'avrebbe superato anche in questo: nel raggiro e nella menzogna?

XIV. *Ip.* A me non pare, Socrate. Credo anzi che per effetto della propria semplicità e' parlasse ad Aiace diversamente che ad Ulisse. Ma Ulisse, quando anche dica la verità, la dice sempre col proposito d'ingannare, e del pari la menzogna.

So. Allora, se non erro, Ulisse è migliore d'Achille.

Ip. Nemmen per sogno, Socrate.

So. E che? Non s'è visto or ora che quelli che mentiscono volontariamente sono migliori di quelli che lo fanno involontariamente?

Ip. E come mai, Socrate, quelli che peccano volontariamente e volontariamente insidiano e fanno del male possono esser migliori di chi vi capita senza volerlo, e merita, mi pare, molta indulgenza, ove inconsciamente o pecchi o mentisca o faccia altrimenti del male? E difatti anche le leggi sono ben più severe con quelli che volendo fanno del male e mentiscono, che con quelli che v'incorrono senza volerlo.

XV. *So.* Non vedi, Ippia, ch'io dico la verità, quando dichiaro di essere insistente nelle mie interrogazioni ai savi? Questa è forse l'unica qualità buona ch'io rischio di possedere, mentre del resto non valgo nulla. La realtà mi sfugge, né riesco a coglierla. Ed eccotene una prova decisiva: non appena m'incontro in qualcuno di voi famosi per sapienza e della cui sapienza tutti gli Elleni son testimoni, mi rivelo un ignorante, ché non c'è nulla, per così dire, in cui si vada d'accordo, io e voi. Eppure quale prova maggiore d'ignoranza che il trovarsi in disaccordo con sapienti? Soltanto per mia salvezza ho questo mirabile vantaggio: che, non mi vergogno d'imparare, ma cerco di sapere e domando e non lesino la mia gratitudine a chi mi risponde e non cesso mai dall'essergliene riconoscente. Né ho mai negato d'aver appreso col pretesto d'aver trovato da me quel che ho imparato da altri; ma lodo, come sapiente, chi mi ha insegnato, e non taccio quel che ho appreso da lui. Ebbene, anche ora non posso consentire con te in quello che dici, ma sono d'un'opinione affatto diversa. E questo, lo so, è colpa mia, perché sono quello che sono, per non dire di me anche qualcosa di peggio. A me, Ippia, pare proprio il rovescio di ciò che tu dici. Quelli che ledono gli altri e commettono ingiustizia e mentiscono e ingannano e peccano volontariamente e non a caso, mi paiono migliori di quelli che ci cascano senza volerlo. Talvolta, è vero, mi pare anche il contrario, e rimango perplesso, evidentemente perché non so. In questo momento però m'ha colto come un accesso di febbre, e quei che peccano volendo, mi sembrano migliori di quelli che peccano senza volerlo. E la causa di questo mio stato d'animo la vedo nei discorsi di poco fa, sicché, ora, in questo momento, mi pare che chi pecca senza volerlo sia più tristo di chi pecca volendo. Tu dunque sii buono con

me, e non rifiutarti di curare la mia anima: mi farai un assai maggior bene eliminando l'ignoranza dalla mia anima, che una malattia del mio corpo. Però t'avverto che se ti proponi di tenermi un lungo discorso, non riuscirai a guarirmi — perché non potrei seguirti — ma se vuoi rispondermi come poco fa, mi farai un gran bene, né credo che tu stesso avrai a dolertene. E [*rivolgendosi ad Eudico*] avrei il diritto di chiamare in aiuto anche te, figliuol d'Apemanto, perché m'hai tu esortato a discuter con Ippia; ed ora, se Ippia non volesse rispondermi, preganelo tu in mio nome.

Eu. Ma, Socrate, io penso che Ippia non avrà bisogno delle nostre preghiere. Egli non ha detto questo, ma che non si sarebbe sottratto a nessuna domanda. Non è vero, Ippia? non è così che dicevi?

Ip. Sì, è vero. Ma, Eudico mio, Socrate non fa che confondere nei discorsi e par quasi che tiri ad imbrogliare.

So. Ma no, mio ottimo Ippia; non lo faccio apposta — perché in questo caso, secondo te, sarei sapiente ed abile — ma senza volerlo, e perciò perdonami. Del resto lo dici anche tu che merita perdono chi fa male senza volerlo.

Eu. Oh! non rifiutarti, Ippia; ma per riguardo e a noi e ai tuoi discorsi precedenti rispondi alle domande di Socrate.

Ip. Via, risponderò, dacché tu mi preghi. Domanda pure ciò che vuoi.

XVI. *So.* Io desidero vivamente, Ippia, d'esaminare a fondo quel che testé si diceva: se sono migliori quelli che peccano volendo o senza volerlo. E penso che la via più giusta per questa ricerca sia la seguente... Ma tu rispondi: chiami tu qualcuno buon corridore?

Ip. Io sì.

So. E cattivo?

Ip. Anche.

So. E buono chi corre bene e cattivo chi male?

Ip. Sì.

So. E così chi corre lentamente corre male, chi velocemente, bene?

Ip. Sì.

So. E perciò nella corsa e nel correre la velocità è bene, la lentezza, male?

Ip. E come no?

So. Chi è dunque miglior corridore: chi volendo corre lentamente, o chi senza volerlo?

Ip. Chi volendo.

So. E il correre non è far qualche cosa?

Ip. Sicuro.

So. E se è fare, non è anche operare?

Ip. Sì.

So. E però chi corre male, opera nella corsa male e vergognosamente?

Ip. Male, e come no?

So. E corre male chi corre lentamente?

Ip. Sì.

So. Dunque il buon corridore opera volontariamente questa cosa brutta e vergognosa, mentre il cattivo la fa involontariamente?

Ip. Così pare.

So. Nella corsa quindi chi opera male senza volerlo è peggiore di chi lo fa volendo.

Ip. Nella corsa, sì.

So. E nella lotta? È miglior lottatore chi cade volontariamente o involontariamente?

Ip. Chi volontariamente, s'intende.

So. E nella lotta è peggio e più vergognoso il cadere o l'atterrare?

Ip. Il cadere.

So. Sicché anche nella lotta chi volendo opera male e vergognosamente è miglior lottatore di chi lo fa senza volerlo.

Ip. Così pare.

So. E in ogni altra operazione del corpo? Non è l'uomo fisicamente meglio dotato che può operar nell'uno e nell'altro senso, robustamente e debolmente, male e bene? Cosicché, ove uno quanto al corpo operi male, chi dispone d'un corpo migliore opera male volendo; chi d'uno peggiore, male senza volerlo?

Ip. Certo, dov'è in gioco la forza pare che sia così.

So. E quanto a un bel portamento, Ippia? Non è proprio d'un corpo migliore il potersi atteggiare, se vuole,

sconciamente e male, e d'uno peggiore l'atteggiarsi così senza volerlo? O come ti pare?

Ip. Così appunto.

So. E però un portamento sconcio, se volontario, attesta una superiorità fisica; se involontario, un difetto.

Ip. Pare.

So. E della voce che ne dici? Quale credi migliore, quella che stona volontariamente o involontariamente?

Ip. Quella che volontariamente.

So. E peggiore invece quella che lo fa involontariamente?

Ip. Sì.

So. E tu preferiresti di avere le buone qualità o le cattive?

Ip. Le buone.

So. E preferiresti perciò di avere dei piedi che zoppicano volendo o non volendo?

Ip. Volendo.

So. E la zoppaggine non è forse un difetto dei piedi e una deformità?

Ip. Sì.

So. E, ancora, la miopia non è un difetto degli occhi?

Ip. Sì.

So. E però che occhi vorresti avere e di quali servirti nella vita: di quelli con cui si vede poco e male volendo o non volendo?

Ip. Dei primi.

So. Sicché dei tuoi organi quelli che volontariamente operano male li stimi migliori di quelli che così operano involontariamente?

Ip. In questo caso non c'è dubbio.

So. E così, quindi, anche per gli orecchi, per il naso, per la bocca e in generale per tutti i sensi non si può dire se non questo: che di quelli, che servono involontariamente male, il possesso non è desiderabile, mentre è desiderabile di quelli che volontariamente servon male, perché questi son buoni.

Ip. Così mi pare.

XVII. *So.* E che? Di quali strumenti l'uso è migliore: di quelli dei quali ci si serve male volontariamente o involontariamente? È migliore, per esempio, un timone con cui involontariamente si governa male una nave, o quello con cui la si governa male volontariamente?

Ip. Questo secondo.

So. E non è lo stesso d'un arco, d'una lira, d'un flauto e d'ogni altro strumento?

Ip. È vero.

So. E inoltre possedere un cavallo di tale indole, che volendo ci si cavalchi male, non è meglio che averne uno con cui si cavalchi male senza volerlo?

Ip. Certo.

So. È dunque un cavallo migliore?

Ip. Sì.

So. E però con un cavallo d'indole migliore si può far male volontariamente quello a cui serve quest'animale, mentre con un cavallo d'indole cattiva si fa male involontariamente?

Ip. Senza dubbio.

So. E non diremo altrettanto d'un cane, come d'ogni altro animale?

Ip. Sì.

So. E dimmi: per un uomo non val meglio possedere un'anima d'arciere che volendo fallisca la mira, o quella che la fallisce senza volerlo?

Ip. Quella che la fallisce volendo.

So. Sicché anche questa è migliore nell'arte di saettare?

Ip. Sì.

So. Un'anima che falla senza volerlo è dunque peggiore di quella che falla volendo?

Ip. Nell'arte del saettare, sì.

So. E in medicina? Quella che volontariamente può far male ai corpi non mostra una maggior conoscenza dell'arte?

Ip. Sì.

So. In quest'arte dunque è migliore dell'altra.

Ip. Migliore.

So. E nella citaristica, nell'auletica, come in qualsiasi altra arte e scienza, non è forse migliore quella che può volontariamente operar male e peccare e sbagliare, e peggiore quella che ci capita senza volerlo?

Ip. Pare.

So. Ma e nei servi non vorremmo delle anime che peccassero e facessero il male piuttosto volontariamente che

involontariamente, come quelle che perciò sono migliori?

Ip. Sì.

So. E, infine, della nostra anima non vorremmo che fosse quanto migliore è possibile?

Ip. Sì.

So. E non sarà dunque migliore se fa il male e pecca volontariamente piuttosto che involontariamente?

Ip. Ma sarebbe enorme, Socrate, se quelli che fan male volontariamente fossero migliori di quelli che lo fanno involontariamente.

So. Eppure è quello che risulta, pare, dal nostro ragionamento.

Ip. Per me, no.

XVIII. *So.* To'! Credevo, Ippia, che paresse così anche a te. Ma rispondimi ancora: la giustizia non è essa o un potere dell'anima o una scienza o l'una e l'altra cosa insieme? O non è necessario che sia una di queste cose?

Ip. Sì.

So. Orbene, se la giustizia è potere dell'anima, l'anima più potente non sarà forse più giusta? Perché, mio ottimo Ippia, un'anima tale ci è parsa appunto migliore.

Ip. Difatti ci è parsa.

So. E se è scienza? L'anima più sapiente non sarà essa più giusta, e la più ignorante, più ingiusta?

<*Ip.* Sì>.

So. E se poi fosse l'una cosa e l'altra? Quell'anima che possedesse ad un tempo e la scienza e la potenza, non sarebbe essa più giusta, e la più ignorante, più ingiusta? Non è per forza così?

Ip. Pare.

So. Sicché l'anima più potente e più sapiente, questa ci si è rivelata migliore e più capace di far l'una e l'altra cosa, il bello e il brutto, in qualsiasi campo d'azione?

Ip. Sì.

So. Quando dunque operi il male, l'opera volontariamente in forza del proprio potere e della propria scienza; e questi son pure potere e scienza di giustizia, o tutti e due, o l'uno dei due.

Ip. È verosimile.

So. Ora l'operare ingiustamente è far male, giustamente, far bene.

Ip. Sì.

So. Cosicché l'anima più potente e migliore, posto che operi ingiustamente, opererà ingiustamente volendo, mentre la peggiore, senza volerlo?

Ip. Così pare.

So. Or l'uomo dabbene non è chi ha l'anima buona, il malvagio chi l'ha cattiva?

Ip. Sì.

So. Dunque dell'uomo dabbene è proprio l'operare ingiustamente volendo, del malvagio farlo senza volere, se è vero che l'uomo dabbene ha un'anima buona.

Ip. Questa, sì, egli l'ha di certo.

So. Chi dunque pecca volontariamente e commette azioni brutte ed ingiuste, Ippia, ove mai esista un tal uomo, costui non può essere altri che l'uomo dabbene.

Ip. Codesto poi, Socrate, non te lo concederò mai.

So. Né io a me stesso, Ippia. Eppure questa pare la conclusione incontestabile del nostro ragionamento. Però, come ho detto fin da principio, su quest'argomento io vado errando in qua e in là, e non mi accheto mai nella stessa opinione. Del resto per me come per qualunque altro ignorante, nessuna meraviglia d'andar brancolando nel buio. Ma se brancolate anche voi altri sapienti, allora siamo addirittura spacciati, perché nemmeno ricorrendo a voi potremo uscire dalla via dell'errore.

IONE

ARGOMENTO

È noto l'altissimo posto che i poemi omerici occupavano nella vita e nella cultura dei Greci. Considerati in certo modo come la Bibbia del popolo ellenico, che in essi attingeva i ricordi delle sue glorie più remote e il sentimento della propria grandezza e della propria unità, tenuti come la più genuina e meravigliosa manifestazione del genio poetico e quasi come la fonte d'ogni vera sapienza, essi avevano negli Omeridi — in origine, una società di cantori epici, che venerava Omero come capostipite, ma che via via accolse tutti coloro che al Poeta dedicavano un culto speciale — e nei rapsodi — declamatori di professione, soprattutto dei canti omerici — una larghissima schiera di entusiasti e di adepti, che contribuivano a tener desta nel pubblico la conoscenza e l'ammirazione per le due famose epopee. In tutte le maggiori solennità della Grecia la recitazione di brani omerici costituiva una delle più grandi attrattive, e il pubblico d'allora partecipava ai casi di quegli eroi leggendari con una commozione forse più intensa di quella, con cui il pubblico d'oggi assiste ad uno spettacolo teatrale. Nessuna meraviglia dunque che codesti rapsodi, applauditi, festeggiati, premiati dovunque, dimenticando la modestia del loro mestiere, acquistassero una sproporzionata opinione del proprio valore, e, specie nel tempo in cui la sofistica aveva diffusa una fiducia senza limiti nei miracoli della parola abilmente adoperata, si credessero in diritto di ragionare con eguale competenza di tutti gli argomenti, a cui Omero aveva accennato nei suoi poemi. Anche Nicerato di Nicia, uno dei personaggi del *Convito* di Senofonte, perché sa a mente Omero, presume di poter dare i più saggi consigli sulle materie più ardue e più disparate.

Socrate, si sa, non era tenero della poesia e dei poeti. Ragionatore implacabile, desideroso di rendersi conto di tutto, abituato a sottomettere ogni idea all'indagine più rigorosa, non poteva stimare gran fatto le opinioni di uomini che, anche quando bandivano delle grandi e nobili idee, non erano poi in grado di darne ragione, perché in loro quelle idee erano il frutto d'un'esaltazione momentanea e passeggera, erano il prodotto d'una follia divina, com'egli diceva, non la conseguenza d'un ragionamento sistematico e dialettico. E se questo egli pensava dei poeti, che cosa doveva pensare di codesti rapsodi, di codesti istrioni, altrettanto ignoranti quanto vanitosi? Ora appunto a confondere la burbanza di costoro mira il presente dialogo, in cui è messo in scena Ione, un rapsodo che doveva godere d'una grande notorietà a tempo di Socrate. Alle lodi ironiche, con cui Socrate lo accoglie, Ione risponde assicurando il filosofo, che non solo la sua declamazione è tale da conferire bellezza ad Omero, ma che non v'è altri che sia capace di parlare del Poeta, come è in grado di parlarne lui. Al che Socrate gli chiede se anche degli altri poeti può discorrere con eguale dottrina; e poiché Ione afferma che solo Omero lo esalta, mentre gli altri lo lasciano affatto indifferente, Socrate gli dimostra con vari esempi com'egli non parli di Omero per arte e per scienza, giacché in

questo caso dovrebbe poter parlare e giudicare anche degli altri poeti, ma per una esaltazione e per una certa follia di seconda mano, che gli deriva da quella che il poeta attinge direttamente alla Musa. Ione non vuol rassegnarsi a passare per matto, e afferma che neppur Socrate penserebbe così, se lo sentisse ragionare degli argomenti trattati dal Poeta, nei quali tutti egli si ritiene egualmente competente. Ma Socrate, incalzandolo con nuove domande, gli prova che invece non è competente in nessuno, che non è nemmen capace di definire con precisione quale sia il contenuto di quest'arte rapsodica, di cui si vanta maestro, e che perciò non può sfuggire al dilemma d'essere o un mentitore o un invasato. E Ione finisce naturalmente per acconciarsi al partito meno offensivo per lui.

Questo dialogo è forse opera della giovinezza di Platone.

SOCRATE, IONE.

I. *So.* Salve, illustre Ione! Donde sei venuto tra noi? Forse da casa tua, da Efeso?

Io. No, Socrate, ma da Epidauro [1], dalle feste di Asclepio.

So. Ma gli Epidaurii hanno istituito anche una gara di rapsodi in onore del dio?

Io. Certo, e così pure altre gare musicali.

So. E dimmi: anche tu ci hai preso parte? e con quale successo?

Io. Abbiamo vinto il primo premio, Socrate.

So. Benone! E facciamo di vincere anche nelle Panatenee! [2].

Io. Ma sì che vinceremo, se Dio vorrà.

So. Quante volte, Ione, vi ho invidiati, voi altri rapsodi, per la vostra arte! Giacché così il presentarvi al pubblico sempre adorni in maniera degna dell'arte e nella più bella apparenza, come l'aver di necessità continuamente tra mani molti poeti eccellenti, e massime Omero, il migliore e il più divino di tutti, e penetrarne a fondo il pensiero non che le parole, son cose degne d'invidia. Infatti non si può divenire buon rapsodo senza intendere ciò che dice il poeta, perché il rapsodo dev'essere interprete agli uditori del pensiero del poeta, ed è impossibile adempiere come si deve quest'ufficio senza sapere quel che vuol dire il poeta. E tutto ciò è degno d'invidia.

II. *Io.* È vero, Socrate. A me questo appunto dell'arte m'è costato la maggiore fatica, ma credo di poter parlare d'Omero meglio di chicchessia al mondo, sicché né Metrodoro da Lampsaco né Stesimbroto da Taso né Glaucone [3] né alcun altro di quanti ci sono stati abbia avuto al par di me tanti bei pensieri da esporre su Omero.

So. Ben detto, Ione, e perciò non ti rifiuterai di darmene un saggio.

Io. Ti assicuro, Socrate, che mette conto di udire quanta bellezza ho conferita ad Omero, sicché ritengo che gli Omeridi dovrebbero decretarmi una corona d'oro.

So. Senza dubbio troverò una volta o l'altra il tempo di udirti. Per ora rispondimi soltanto a questo: sei tu forte unicamente in Omero o anche in Esiodo e in Archiloco? [4].

Io. Oh! no, unicamente in Omero; e mi pare che basti.

So. E non c'è dei punti in cui Omero ed Esiodo dicono lo stesso?

Io. Lo credo, e molti.

So. E in questi casi sapresti esporre meglio quel che dice Omero o quel che dice Esiodo?

Io. In questi casi, Socrate, per me non fo differenza.

So. Ma e nei casi in cui non dicono lo stesso? Per esempio, alla divinazione accennano Omero ed Esiodo.

Io. Certo.

So. Orbene, quanto di simile e quanto di dissimile dicono intorno alla divinazione questi due poeti, saresti capace di esporlo meglio tu, o qualcuno dei buoni indovini?

Io. Qualcuno degl'indovini.

So. È posto che tu fossi un indovino, essendo capace di esporre quello in cui

concordano, non saresti egualmente capace di esporre quello in cui discordano?

Io. Senza dubbio.

So. E com'è dunque che sei forte in Omero e non in Esiodo né in tutti gli altri poeti? O Omero tratta argomenti affatto diversi da quelli di tutti gli altri poeti? Non parla egli per lo più di guerre, non riferisce discorsi d'uomini buoni e malvagi, di persone comuni e d'artigiani, non accenna ai rapporti degli dei tra loro e con gli uomini, come sogliono averne, e alle vicende celesti e a quelle infernali, e alle generazioni di numi e d'eroi? Non son forse questi gli argomenti a cui Omero ha dato una veste poetica?

Io. È vero, Socrate.

III. *So.* E gli altri poeti? Non hanno forse trattato gli stessi argomenti?

Io. Sì, Socrate, ma non allo stesso modo di Omero.

So. E come? peggio?

Io. E di molto.

So. E Omero meglio?

Io. Meglio senza dubbio, per Zeus.

So. Ione, diletto capo[5], se tra molti che parlano di numeri, uno ne parli egregiamente, non ci sarà qualcuno che riconoscerà chi ne parla bene?

Io. Lo credo.

So. E sarà lo stesso che riconoscerà quelli che ne parlano male, o qualche altro?

Io. Lo stesso, certamente.

So. E sarà chi sa l'aritmetica?

Io. Appunto.

So. E allorché tra molti, che parlano di cibi sani, quali mai sieno, qualcuno ne parli meglio di tutti, ci sarà forse uno che riconoscerà che ne parla meglio chi ne parla meglio, e un altro, che ne parla peggio chi ne parla peggio? o sarà la stessa persona?

Io. La stessa persona, evidentemente.

So. E chi è costui? e come si chiama?

Io. Medico.

So. Sicché, insomma, diremo che sempre, tra molti che discorrono dello stesso argomento, sarà la medesima persona quella che riconoscerà chi ne parla bene e chi male. O se non riconoscerà chi parla male, non riconoscerà, evidentemente, nemmeno chi parla bene, dello stesso argomento, si capisce.

Io. Così è.

So. E però la medesima persona è la più competente in entrambi i casi?

Io. Sì.

So. E tu dici che Omero e gli altri poeti, tra' quali Esiodo ed Archiloco, discorrono dei medesimi argomenti, non però allo stesso modo, ma l'uno bene e gli altri men bene?

Io. E dico la verità.

So. E allora, se veramente riconosci chi ne discorre bene, dovresti anche riconoscere che ne discorrono peggio quelli che ne discorrono peggio.

Io. Parrebbe.

So. Cosicché, mio caro, dicendo che Ione è altrettanto forte in Omero, quanto negli altri poeti, non sbaglieremo, dal momento che egli medesimo confessa che la stessa persona è il giudice più competente di tutti quelli che trattano gli stessi argomenti, e che i poeti trattano quasi tutti gli stessi argomenti.

IV. *Io.* Ma perché mai, Socrate, allorché qualcuno ragiona d'un altro poeta, io non gli presto attenzione, né riesco punto a contribuirvi con qualche osservazione notevole, ma sonnecchio addirittura; e quando invece s'accenna appena ad Omero, mi ridesto di botto e divengo attento e trovo tante cose da dire?

So. Non è difficile indovinarlo, amico mio, ma è evidente per ognuno che tu sei incapace di parlar d'Omero per arte e per scienza. Se fossi capace di questo, saresti capace di parlare anche di tutti gli altri, poiché l'arte poetica è qualche cosa di unico. O no?

Io. Sì.

So. E non è forse vero che, se prendi un'altra arte qualunque nella sua interezza, il modo della disamina sarà lo stesso per tutte le arti? Che cosa io voglia dire, hai forse bisogno di sentirlo da me, Ione?

Io. Io sì, per Zeus, Socrate. È un piacere per me di sentire voi altri sapienti.

So. Oh, se dicessi la verità, Ione! Ma sapienti siete voi, rapsodi e attori drammatici, e quelli di cui cantate i poemi. Io non dico che delle verità spicciole, com'è naturale in un ignorante. Poiché anche su ciò di cui or ora domandavo, guarda quanto è semplice, volgare e accessibile ad ognuno l'intendere quel che dicevo: che, cioè, il modo della disamina è lo stesso, ove si prenda un'arte nella sua interezza. Ragioniamone un po' insieme. La pittura non è tutta un'arte?

Io. Sì.

So. Ma non ci sono e ci sono stati anche molti pittori, buoni e cattivi?

Io. Senza dubbio.

So. Ebbene, hai mai conosciuto qualcuno che sia capace di spiegarti quali tra le opere di Polignoto d'Aglaofonte [6] sieno belle e quali no, e incapace di farlo per gli altri pittori? e che, ove gli si mostrino le opere degli altri pittori, sonnecchi e non abbia nulla da dire, e ove poi debba esporre la propria opinione su Polignoto o su un altro pittore qualunque, purché sia quell'uno, eccolo desto e attento e pronto a dire tante cose su lui?

Io. No, per Zeus, non l'ho mai conosciuto.

So. E dimmi: in fatto di scultura, hai mai conosciuto qualcuno, che sia capace di renderti conto di quello che han fatto di buono Dedalo di Metione o Epeo di Panopeo o Teodoro da Samo [7] o uno solo degli altri scultori, ma di fronte alle opere degli altri scultori resti muto e sonnecchi e non abbia nulla da dire?

Io. No, per Zeus, non ho conosciuto neppur questo.

So. Ma allora, s'io non m'inganno, neppur nell'arte di sonare il flauto o la cetra o nell'accompagnare con la cetra il canto o nella declamazione rapsodica non avrai conosciuto qualcuno che sia capace di parlarti di Olimpo o di Tamiri o d'Orfeo o di Femio, il rapsodo da Itaca [8], e su Ione da Efeso resti muto, né sappia dire quando declami bene e quando no.

Io. Su questo, Socrate, non ho nulla da obiettare. Ma quello di cui ho coscienza è che d'Omero so parlare meglio di tutti, e ho tante cose da dire, e tutti riconoscono ch'io parlo egregiamente; degli altri, no. Del resto vedi tu che cosa significhi.

V. *So.* Lo vedo, Ione, e ti spiegherò ciò che significa secondo me: significa che codesta facoltà di parlare egregiamente d'Omero, non è, come dicevo, un'arte, ma un potere divino che ti muove, come nella pietra che Euripide chiamò magnete, e comunemente si chiama pietra d'Eraclea [9]. Perché questa pietra non solo attrae direttamente gli anelli di ferro, ma comunica il proprio potere agli anelli stessi che fanno quel che fa la pietra: attraggono, cioè, altri anelli, sicché si formi a volte una lunghissima catena di pezzi di ferro e d'anelli pendenti l'uno dall'altro. Ma in tutti questi il potere non emana che da quella pietra. Così anche la Musa è soltanto essa che crea degl'ispirati, e attraverso questi si forma una catena d'altri entusiasti. Giacché tutti i poeti epici, i buoni, non per arte, ma perché ispirati e posseduti dalla divinità, compongono tutti quei bei canti, e nello stesso modo i buoni poeti melici; e come gli agitati da un furore coribantico [10], non più padroni del loro senno, danzano, così anche i melici, non più padroni del loro senno, creano quei loro bei poemi lirici. Anzi, non appena colto un'armonia ed un ritmo, son presi da un furore bacchico e divengono invasati; e come le Baccanti attingono dai fiumi miele e latte, quando son possedute dal nume, non quando sono nella pienezza del proprio senno, così anche l'anima dei poeti melici fa quello che essi stessi dicono. E i poeti ci dicono che da fonti melliflue, scorrenti da non so quali giardini e boschetti delle Muse, cogliendo i loro canti, li portano a noi, come le api, anch'essi così a volo. E dicono il vero. Il poeta infatti è un essere leggero, alato e sacro, e non è in grado di poetare, se prima non sia posseduto dal nume e fuor di senno e non più padrone della propria mente. Finché possegga questo bene, ogni uo-

mo è nell'impossibilità di poetare e di profetare. Poiché dunque e cantano e dicono molte belle cose su certi argomenti, come tu su Omero, non per arte, ma per un dono divino; ciascun di loro è capace di comporre bene soltanto in quel genere di poesia a cui la Musa lo spinge, chi ditirambi, chi encomi, chi iporchemi [11], chi canti epici, chi giambi; e negli altri ciascun di loro val poco. Infatti essi non parlano per arte, ma per un potere divino, poiché se per arte sapessero parlar bene d'una sola cosa, saprebbero egualmente parlar bene di tutte. E però il dio li priva del senno; e, come di suoi ministri, si serve di loro e dei vati e dei profeti, affinché noi udendoli sappiamo che quelli che dicono cose tanto preziose non sono essi, che non han senno, ma è il dio in persona che le dice e parla a noi per bocca loro. Di questa verità la prova migliore si ha in Tinnico da Calcide [12], il quale non compose nessun'altra poesia meritevole di esser ricordata all'infuori di quel peana, che tutti cantano, forse il più bel canto, una vera, come lo chiama egli stesso, creazione delle Muse. E io ritengo che il dio, per toglierci ogni dubbio, soprattutto con questo esempio ci ha voluto mostrare come questi bei poemi non sieno roba umana né opere d'uomini, ma cose divine e opere di dei, e che i poeti non sono altro che interpreti dei numi, invasati da quel qualunque iddio, da cui ciascun d'essi è invasato. E per mostrarci questo, il dio apposta cantò uno dei più bei carmi per bocca d'uno dei più inetti poeti. O non ti pare, Ione, che io dica la verità?

Io. A me sì, per Zeus. Le tue parole, Socrate, non so come, mi toccano l'anima, e mi sembra che per un dono divino i buoni poeti sieno a noi interpreti degli dei.

VI. *So.* Allora voi, rapsodi, siete a vostra volta interpreti dei poeti?

Io. Anche questo è vero.

So. Sicché voi siete interpreti d'interpreti?

Io. Senza dubbio.

So. Orbene, Ione, dimmi questo e non nascondermi nulla di quel che ti domando. Quando reciti egregiamente dei versi e scuoti dal profondo l'animo degli uditori, declamando o d'Ulisse, che occupa d'un salto la soglia e, svelandosi ai proci, sparge le frecce davanti ai propri piedi, o d'Achille che si scaglia contro Ettore, o i lamenti d'Andromaca, d'Ecuba o di Priamo, sei allora in te o fuor di te, e la tua anima, posseduta dal nume, non crede essa d'assistere ai fatti che racconti avvenuti o in Itaca o in Troia o comunque suonino i versi? [13].

Io. Oh, Socrate che prova evidente hai saputo addurmi! E ti risponderò con la maggiore schiettezza. Quando infatti declamo qualche episodio commovente, gli occhi mi si empiono di lagrime; e quando qualche episodio pauroso o terribile, mi si rizzano i capelli per lo spavento, e il cuore mi balza nel petto.

So. Ebbene, Ione, diremo noi che sia in sé un uomo il quale, adorno d'un abito a vari colori e con una corona d'oro in capo, pianga nella solennità d'una festa senz'aver nulla perduto di questi ornamenti, o tema, quantunque si trovi in mezzo a più che ventimila persone ben disposte verso di lui, mentre nessuno lo spoglia dei suoi abiti o o gli torce un capello?

Io. No, per Zeus, Socrate; a dire il vero non può essere in sé.

So. E sai pure che voi producete i medesimi effetti sulla maggior parte degli spettatori?

Io. Lo so benissimo. Perché ogni volta dall'alto del palco io li vedo piangere e guardar minacciosamente e spaventarsi con me alle mie parole. E bisogna bene che io li segua con la maggiore attenzione, perché se li fo piangere, son io che riderò pel denaro che intasco, e se li fo ridere, son io che piangerò per quello che vi rimetto.

VII. *So.* E così tu intendi che lo spettatore è l'ultimo di quegli anelli che, dicevo, traggono il loro potere gli uni dagli altri dalla pietra d'Eraclea? Quello di mezzo sei tu, rapsodo ed attore; il primo è il poeta in persona. E

attraverso tutti questi il dio trascina l'anima degli uomini dovunque vuole, trasmettendo il potere dall'uno all'altro anello. E come da quella pietra, così dal poeta pende una lunga catena di coreuti, di maestri e di sottomaestri del coro, attaccati obliquamente agli anelli sospesi alla Musa. E l'un poeta pende da una Musa, l'altro da un'altra. E noi diciamo: «è posseduto», che è suppergiù lo stesso: difatti egli «è tenuto». E da questi primi anelli, cioè dai poeti, pendono e attingono la propria esaltazione i successivi, chi dall'uno e chi dall'altro, taluni da Orfeo, altri da Museo, e i più son posseduti e tenuti da Omero. E di questi uno sei tu, Ione, e sei posseduto da Omero. Sicché, ove qualcuno canti un carme d'un altro poeta, tu sei preso dal sonno e non sai che dire; ma ove ti si faccia sentire un canto d'Omero, eccoti desto d'un tratto e la tua anima sobbalza e trovi tante cose da esporre. Ché non per arte né per scienza dici d'Omero quel che dici, ma per un dono e un'esaltazione divina, come gli agitati da un furore coribantico sentono profondamente solo quel canto che s'attiene al dio da cui sono posseduti, e per quel canto abbondano di atteggiamenti e di parole, ma degli altri non si curano punto. Così anche tu, Ione, quando si tratta d'Omero, diventi eloquente, ma quando si tratta d'altri, ammutolisci. E la cagione di ciò che mi chiedi: perché mai tu, ove si tratti d'Omero, sei eloquente, e ove si tratti degli altri, no; è appunto questa: che non per arte, ma per un dono divino tu sei un gran lodatore d'Omero.

VIII. *Io.* Hai ragione, Socrate; tuttavia non potrei non meravigliarmi, se tu con le tue parole giungessi a persuadermi che, quando lodo Omero, io sono in uno stato d'esaltazione e di follia. E credo che, se mi sentissi parlare di questo poeta, non parrei pazzo nemmeno a te.

So. Ed io ti voglio sentire, non però prima che tu mi abbia risposto a questa domanda: tra le materie di cui tratta Omero qual è quella di cui sai parlar bene? Non credo già di tutte?

Io. Sappilo, Socrate: non ce n'è una di cui io non sappia parlare.

So. Non però anche di quelle che tu per caso ignori e di cui tratta Omero.

Io. E quali sono codeste di cui Omero tratta e che io ignoro?

So. O che Omero non tratta forse in molti luoghi e a lungo di arti? per esempio, dell'arte di guidare un cocchio. Se ricordo i versi, te li dirò.

Io. Ma te li dirò io, perché me li ricordo.

So. Dimmi quelli in cui Nestore parla al figlio Antiloco, allorché nella corsa de' cocchi durante i funerali di Patroclo lo ammonisce ad esser cauto nel fare la voltata.

Io.

Piega — dice — la tua persona nel carro ben [lavorato
vêr la sinistra alquanto; ma il cavallo di destra
sferza gridando, e ad esso tutte le redini molla.
Presso la meta poi il caval di sinistra s'accosti
sì, che sfiorarla quasi sembri dell'agile ruota
il mozzo, ma la pietra guardati ben dall'urtarla [14].

So. Basta. Se in questi versi Omero dice bene o male, Ione, chi può saperlo meglio, un medico o un auriga?

Io. Un auriga, certo.

So. Perché possiede quest'arte, o per altro motivo?

Io. No, ma perché possiede l'arte.

So. Cosicché a ciascuna delle arti fu concessa dal dio la facoltà di conoscere un obietto determinato? Perché senza dubbio ciò che conosciamo mediante l'arte del pilota, non lo conosceremo anche mediante la medicina.

Io. Evidentemente.

So. Né ciò che conosciamo per mezzo della medicina, lo conosceremo anche per mezzo della tettonica.

Io. No davvero.

So. E diremo lo stesso anche delle altre arti; quel che conosciamo per via dell'una, non lo conosceremo per via dell'altra? Ma rispondi prima a questa domanda: ammetti che un'arte differisca da un'altra?

Io. Sì.

So. E ragionando come ragiono io,

dai anche tu ad un'arte un certo nome e ad un'altra un nome diverso, quando l'una importi la conoscenza d'un certo obietto e l'altra quella d'un obietto diverso?

Io. Sì.

So. Perché se l'una e l'altra fosse conoscenza degli stessi obietti, che ragione avremmo di dire che l'una è diversa dall'altra, dal momento che sarebbe possibile conoscere la stessa cosa per mezzo d'entrambe? Per esempio, io so che queste dita sono cinque, e tu su questo sei d'accordo con me; ora se io ti chiedessi se tu ed io lo riconosciamo con la medesima arte, con l'aritmetica o con un'altra, tu senza dubbio risponderesti che è con la medesima arte.

Io. Sicuro.

So. Ebbene, dimmi ora ciò che poc'anzi stavo per chiederti, se pare a te che avvenga così per tutte le arti: che, cioè, necessariamente si conoscano le stesse cose per mezzo della stessa arte, e per mezzo d'un'altra, delle cose che non sono le stesse; ma se l'arte è un'altra, deve per necessità conoscere delle cose diverse.

Io. Così mi pare, Socrate.

IX. *So.* Dunque chi non possiede un'arte, non sarà capace di giudicar bene ciò che si dice o si fa in virtù di quest'arte?

Io. È vero.

So. Ora, a proposito dei versi che hai recitati, se Omero dice bene o no, lo saprai meglio tu, o un auriga?

Io. Un auriga.

So. Perché già tu sei rapsodo e non auriga.

Io. Appunto.

So. E l'arte del rapsodo è diversa da quella dell'auriga?

Io. Sicuro.

So. E se è diversa, è anche scienza di cose diverse.

Io. Certo.

So. E che? Quando Omero narra che a Macaone ferito Ecamede, la concubina di Nestore, porge da bere una certa miscela? E dice, se non erro, così:

Ella nel vin di Pramno — dice — grattò del [formaggio caprino
e una cipolla aggiunse stimolatrice del bere [15];

se qui Omero dice bene o no, lo può saper meglio l'arte del medico o quella del rapsodo?

Io. L'arte del medico.

So. E quando Omero dice <di Iride>:

Ella nel fondo scese, a ghianda di piombo simile
che di silvestre bue nel corno impetuosa
giù tra' voraci pesci vada a portarvi la strage [16];

diremo che in ciò spetti giudicare all'arte del pescatore piuttosto che a quella del rapsodo, e di ciò che dice e se dice bene o no?

Io. Senza dubbio, Socrate, all'arte del pescatore.

So. Rifletti un po'; se tu interrogandomi mi chiedessi: « Dacché dunque, Socrate, di queste arti accennate in Omero tu trovi quello di cui ciascuna d'esse è in diritto di giudicare, suvvia! trovami anche ciò che si riferisce all'indovino e all'arte della divinazione, quali sono le cose ch'egli deve poter distinguere se sieno state dette bene o male », guarda con quanta facilità e verità io ti risponderei... Perché già Omero v'accenna in molti luoghi e dell'*Odissea*, come là dove quel vate nipote di Melampo, Teoclimeno, dice ai proci:

Miseri, qual malanno v'incolse? Di tenebra [avvolte
son le vostre persone dal capo alle piante, un [lamento
odesi, già rigate sono di pianto le gote;
pieno di spettri l'atrio, di spettri piena la corte
giù moventi vêr l'Erebo scuro; il sole è scomparso
dal cielo, e sopra voi una trista caligine [incombe [17];

e dell'*Iliade*, come, per esempio, nell'assalto del muro, dove dice:

Sopra i Troiani, ardenti di passar oltre, un [presagio,
un'aquila comparve, nell'alto, a sinistra, sul [campo,
che negli artigli un drago stringeva immane, [sanguigno,
ma vivo, ancor guizzante, ancora pronto alle [offese;
poiché contr'essa vòlto e' le vibrava nel petto

presso la gola un morso, ond'ella vinta dal duolo
lungi da sé scagliollo, dell'oste gittandolo in [mezzo;
poscia, stridendo forte, col vento volossene via [18].

Ecco, direi, questi e altri brani simili meritano d'essere esaminati e giudicati da un indovino.

Io. E dici la verità, Socrate.

X. *So*. E anche tu, Ione, in questo dici la verità. Ebbene, com'io t'ho scelto e dall'*Odissea* e dall'*Iliade* dei brani riguardanti o l'indovino o il medico o il pescatore, così, da bravo, anche tu, poiché d'Omero sei più pratico di me, sceglimi quei brani che riguardano il rapsodo e l'arte rapsodica, Ione, quelli che al rapsodo a preferenza d'ogni altro s'addice d'esaminare e di giudicare.

Io. Io, Socrate, rispondo: tutti.

So. Tu non puoi, Ione, dir: tutti. O sei così smemorato? Eppure un rapsodo non dovrebbe essere smemorato!

Io. E che cosa dimentico?

So. Non rammenti d'aver detto che l'arte del rapsodo è diversa da quella dell'auriga?

Io. Me ne rammento.

So. E non avevi ammesso che, essendo diversa, conoscerà cose diverse?

Io. Sicuro.

So. Ma così, stando alle tue parole, l'arte rapsodica non potrà conoscer tutto, e nemmeno il rapsodo.

Io. Forse converrà fare un'eccezione per le cose accennate da te, Socrate.

So. Ma con ciò tu vieni a dire: fare eccezione per quel che forma obietto delle altre arti. E allora quali cose saprà, dal momento che non sa tutto?

Io. Quelle, cred'io, convenienti a dirsi da un uomo, da una donna, da un servo, da una persona libera, da uno che obbedisca, da uno che comandi.

So. Cosicché quelle convenienti a dirsi da chi ha il comando d'una nave sbattuta dalla tempesta, il rapsodo le saprà, secondo te, meglio del pilota?

Io. Ma no; codeste le saprà meglio il pilota.

So. Forse quelle che son convenienti a dirsi da chi comanda a un ammalato, le saprà il rapsodo meglio del medico?

Io. Neppur queste.

So. Intendi allora di quelle che s'addicono a un servo?

Io. Sì.

So. Per esempio, che cosa debba saper dire un bifolco per ammansare dei buoi inferociti, lo saprà, secondo te, il rapsodo e non il bifolco?

Io. Ma no.

So. Forse allora quel che possa convenientemente dire del proprio lavoro una serva addetta a filar lana?

Io. No.

So. O saprà che cosa debba dire un generale per animare i propri soldati?

Io. Sì; è questo che saprà il rapsodo.

XI. *So*. Come! l'arte del rapsodo è dunque l'arte dello stratego?

Io. Ma sì, che saprei ben io come debba parlare un generale.

So. Vuol dire che sarai anche un abile uomo di guerra. E così, se fossi ad un tempo un cavallerizzo ed un citarista, sapresti distinguere i cavalli che son cavalcati bene da quelli che son cavalcati male. Ma se io ti chiedessi: In virtù di quale arte, Ione, li distingui? perché sei un cavallerizzo o perché sei un citarista?, che cosa mi risponderesti?

Io. Perché sono un cavallerizzo, ti direi.

So. Cosicché, se sapessi distinguere anche quelli che suonan bene la cetra, converresti di saperli distinguere appunto perché sei un citarista, non già perché sei un cavallerizzo.

Io. Sì.

So. E poiché t'intendi d'arte militare, te ne intendi perché sei un abile stratego o perché sei un buon rapsodo?

Io. Per conto mio non ci faccio alcuna differenza.

So. Come? Non ci fai alcuna differenza? Secondo te, la rapsodica e la strategica sono un'arte sola o due?

Io. Secondo me, una sola.

So. Chi dunque è valente rapsodo, sarà anche valente stratego?

Io. E come, Socrate!

So. E così chi è valente stratego, sarà anche valente rapsodo.

Io. Oh, questo poi no!

So. Ma ti par vero invece l'inverso:

che chi è valente rapsodo, sarà anche valente stratego?

Io. Certamente.

So. E non sei tu forse il miglior rapsodo tra gli Elleni?

Io. E di gran lunga, Socrate.

So. E sei, Ione, anche il miglior generale tra loro?

Io. Senza dubbio, Socrate; e questo per aver imparato da Omero.

XII. *So.* Oh, in nome di Dio, Ione! come va dunque che, mentre sei il miglior generale e il miglior rapsodo che abbian gli Elleni, tu vai in giro per l'Ellade declamando dei versi, e non prendi il comando d'un esercito? O pensi che gli Elleni abbiano gran bisogno d'un rapsodo con una corona d'oro in capo e nessun bisogno d'un generale?

Io. Ecco, Socrate: la nostra città è retta da voi, guerreggia sotto la vostra guida, e non ha bisogno d'un generale; né la vostra città o quella dei Lacedemoni eleggerebbe me, perché credete di poter fare da voi.

So. Mio carissimo Ione, non conosci Apollodoro da Cizico?

Io. E chi è costui?

So. Quello che gli Ateniesi hanno eletto più volte generale, quantunque forestiero; e Fanostene da Andro e Eraclide da Clazomene [19], ai quali, perché uomini di valore, questa nostra città affida e comandi militari e cariche civili. E non eleggerà generale e non onorerà Ione da Efeso, se lo stimerà uomo di valore? E che! voi Efesii non siete originari d'Atene? Ed Efeso non è forse una città non seconda a nessun'altra? Ma tu, Ione, se è vero, come affermi, d'essere in grado di lodare Omero in virtù d'arte e di scienza, mi fai torto, perché dopo d'avermi assicurato di saper dire tante belle cose di lui e promesso di darmene un saggio, mi manchi di parola e sei ben lontano dall'espormele, tu che non vuoi nemmeno dirmi quali sieno codeste materie in cui sei valente, ad onta di tutte le mie insistenze. Anzi, proprio come Proteo, prendi mille aspetti differenti, volgendoti per ogni verso, finché da ultimo mi sguisci dalle mani e mi riapparisci come generale, pur di non rivelarmi il tuo valore nella profonda conoscenza d'Omero. Se dunque, essendo riguardo a questo poeta in possesso dell'arte, come dicevo testé, dopo di avermi promesso d'espormela, m'inganni, sei colpevole; se poi non la possiedi, ma per virtù divina, senza saper nulla, invasato d'Omero puoi dir tante belle cose su lui, allora non ci hai colpa. Scegli dunque se vuoi che ti si ritenga ingiusto o divino.

Io. Ci corre molto, Socrate. È assai meglio esser ritenuto divino.

So. Ebbene, Ione, questo titolo, che ti pare più bello, te lo concediamo volentieri: sei un lodatore d'Omero divino sì, ma destituito di arte.

MENESSENO

ARGOMENTO

In Atene una pietosa consuetudine o legge, certo però notevolmente antica, esigeva che tutti gli anni si celebrassero dei funerali solenni a spese dello Stato per i caduti in guerra di quell'anno. Più tardi, forse al tempo delle guerre persiane, a questa cerimonia si aggiunse l'obbligo d'un discorso commemorativo, di cui la città affidava l'incarico ad uno dei cittadini più cospicui come statista ed oratore. Poiché la cerimonia si riproduceva con molta frequenza, ben presto si formò come uno schema per questa specie di discorsi, per questi epitafi, i cui punti principali erano suppergiù i seguenti: la giustificazione della guerra nella quale la città s'era impegnata, l'obbligo per ogni cittadino di sacrificarsi al bene dello Stato, l'esaltazione del valore dei caduti, il ricordo della nobiltà originaria della stirpe e delle imprese gloriose degli antenati, le lodi della costituzione politica come dell'educazione, che avevano istillato e rinsaldato nell'animo di cittadini quei sentimenti di devozione al dovere e di amore per la patria e per la gloria, i quali avevano reso possibili gli atti d'eroismo compiuti da coloro a cui in quel momento si rendeva omaggio. Com'è naturale, pur rimanendo dentro questi confini, ciascuna di codeste orazioni avrà avuto un interesse politico, un valore letterario ed una efficacia più o meno larga e durevole sugli uditori in rapporto col carattere, con l'ingegno e con la cultura di chi la pronunziava. L'uomo di Stato, veramente degno di questo nome e consapevole della propria responsabilità, si sarà valso dell'occasione per ammaestrare il popolo, per esaltarne i sentimenti più nobili ed, occorrendo, anche per ammonirlo o confortarlo; il demagogo invece ne avrà profittato per adulare le passioni della plebe e procacciarsene il favore; ma in fin dei conti, a lungo andare e perché le occasioni si ripetevano anche troppo spesso, non era possibile che gli oratori non si ripetessero anch'essi, o si sottraessero a certi luoghi comuni, con cui sapevano di suscitare la facile ammirazione della moltitudine; e solo qualche uomo di genio riusciva ad infondere nella vecchia forma un soffio di vita nuova. Peggio fu quando, a scapito della severa eloquenza tradizionale, la retorica siciliana conquistò il gusto del pubblico ateniese. L'argomento era di quelli che più si prestavano alle amplificazioni ed alle esercitazioni della scuola; e al tempo di Platone questo genere letterario doveva essere copiosamente coltivato, sia perché molti tra gli uomini, che partecipavano alla vita pubblica, vi si preparavano in precedenza nell'eventualità d'esser chiamati da un giorno all'altro a compiere questo dovere, sia perché i maestri di retorica e i logografi trovavano in esso l'opportunità di fare sfoggio d'un'erudizione a buon mercato e di quella ricercata eleganza che solleticava l'orecchio dei contemporanei.

Platone era già tornato in patria verso il 386 a. C. per fondarvi la sua scuola. Fino a quel tempo egli era noto soltanto come filosofo e autore di dialoghi socratici, nei quali non aveva trascurato occasione per censurare l'opera dei sofisti e dei retori. Ma questi godevano sempre d'un gran favore nel pubblico, e però dové sembrargli

che sarebbe stato un doppio trionfo per lui ed anche la via migliore per mettersi in più diretta comunicazione coi concittadini, se, dopo d'aver combattuto la falsità della retorica professionale, avesse potuto dimostrare che la sua avversione per essa non dipendeva dall'incapacità d'emularne i successi. Dei logografi il più illustre era a quel tempo Lisia. Questi aveva scritto un discorso funebre[1] per i morti in qualcuno degli anni della guerra detta di Corinto (395-387), combattuta con varia fortuna da una lega formatasi intorno agli Ateniesi e ai Tebani, non senza l'appoggio della Persia, contro i Lacedemoni, e finita con la famosa e non onorevole pace che prese nome da Antalcida — l'ambasciatore spartano che la stipulò — per la quale il re di Persia « trovava giusto » che le città greche dell'Asia Minore dovessero appartenergli e le altre città elleniche, grandi o piccole, essere autonome, vale a dire in realtà soggette all'egemonia dei Lacedemoni, alleati dei Persiani. Il discorso di Lisia, come pare risulti anche dall'impossibilità di datarlo con precisione, probabilmente non fu mai pronunziato né da qualcuno che se lo fosse fatto comporre, né tanto meno dall'autore, che per non essere cittadino ateniese non poteva aspirare ad un simile onore; ma, data la rinomanza di lui, doveva essere generalmente noto e ammirato. Non è quindi improbabile che Platone, il quale non aveva molta stima di Lisia, contrapponendo all'orazione di costui una sua orazione, come aveva già fatto o avrebbe più tardi fatto col primo discorso attribuito a Socrate nel *Fedro*; volesse entrare in gara col retore sullo stesso terreno, e dare una prova evidente che, anche restando nelle linee dello schema fissato dalla tradizione per questo genere letterario, anche compiacendo a certe pretese del pubblico, anche, magari, improvvisando; non era punto difficile far meglio ed onorare in maniera più degna i caduti in quel non lieto periodo della storia d'Atene. E che Platone abbia avuto di mira principalmente, se non unicamente, l'epitafio di Lisia, non mi pare da escludere, tenuto conto di parecchie coincidenze che intercedono tra questo e il *Menesseno* e che è difficile sieno addirittura accidentali.

Senza dubbio si può osservare, ed è stato in effetti osservato, come in questo caso Platone non si sia punto attenuto a quella sua concezione della vera e schietta eloquenza, dell'eloquenza filosofica, della quale egli e il suo maestro erano così caldi fautori. D'altro lato però è da considerare che non avrebbe potuto o recedere in tutto, o anche allontanarsi troppo, da quelle che oramai erano, in una solennità simile, le esigenze comuni, senza venir meno allo scopo stesso che si proponeva, di presentarsi ai concittadini con un discorso, il quale, superando le prove migliori della retorica contemporanea, elevasse gli animi ad una più alta e virtuosa concezione della vita. Dire, come si è preteso da qualcuno tra' più autorevoli, del resto, interpreti del pensiero platonico, che nel *Menesseno* non s'abbia, se non una parodia dell'orazione di Lisia o, in genere, di questi discorsi funebri, nella quale l'autore volle e seppe farsi beffe abilmente ad un tempo dei retori e degli Ateniesi, è, mi pare, perfino un'offesa al sentimento civile del filosofo. Si può pensare quel che si vuole d'una forma di governo, si possono deplorare nel modo più energico le conseguenze disastrose che una falsa eloquenza può produrre, come produsse difatti in Atene, sulla vita d'un popolo; ma non so persuadermi che un uomo di mente e di cuore — e non dico della mente e del cuore di Platone che aveva tante altre occasioni e tante altre vie per gittare il ridicolo sui suoi avversari, letterari e politici — volesse farlo proprio con un discorso che si suppone da pronunziare sulla tomba di concittadini che avevano dato la vita per servire la patria.

Del resto questo proposito non lo videro gli antichi che, pur facendo qualche riserva per taluni particolari di forma, ammiravano il *Menesseno*, e non lo vedono i moderni che lo leggano senza un preconcetto. Anche quei critici che ad un tal preconcetto non hanno saputo sottrarsi, nel discorso non son riusciti a vederne, se non qualche indizio d'un assai dubbio valore. Ci sono, è vero, delle

preziosità stilistiche, delle accorte omissioni, dei giudizi non sempre imparziali su avvenimenti storici anche di capitale importanza, un rilievo eccessivo dato a qualche particolare a cui Platone medesimo forse non credeva, qualche confusione o una poca chiarezza nelle date, e, in generale, un ricorso a quegli espedienti che potevano cattivargli il favore del grosso pubblico, a cui il discorso era indirizzato. Ma Platone non era uno storico, e meno che mai aveva l'obbligo di esser tale in quel caso; parlava di avvenimenti a cui era rimasto estraneo; ripeteva verosimilmente giudizi comuni a' suoi contemporanei [2]; e, da ultimo, chi può dire che anche alcune inesattezze non sieno state volute per avvalorare il carattere d'improvvisazione che s'era proposto di dare al discorso fatto riferire da Socrate? Dopo tutto codesti espedienti, che sono poi i mezzi su cui faceva a quel tempo — e fa anche oggi — assegnamento la retorica, ricorrono in misura anche maggiore nell'orazione di Lisia; si trovano, gli uni o gli altri, in quella d'Iperide « Sui morti nella guerra lamìaca »; si ritroverebbero nelle altre orazioni simili, se non fossero andate perdute, e non mancano perfino nel mirabile discorso di Pericle, secondo la redazione tucididea, « Sui morti nel primo anno della guerra del Peloponneso », nel quale pure, si badi, è fusa l'opera di due grandissimi ingegni. E si noti che, se di retorica non è, e non potrebbe essere, immune uno scritto di carattere appunto retorico, essa non è né eccessiva né in tutto di cattiva lega. Se l'autore non tace affatto, come il Pericle di Tucidide, degli avvenimenti leggendari della storia d'Atene, bisogna anche riconoscere che se ne sbriga in breve, e non annette loro quell'importanza che ad essi davano, o dettero, altri scrittori contemporanei o posteriori. Accanto a ciò ha osservazioni acute e giuste e luoghi non indegni d'ammirazione, come dove accenna al carattere, essenzialmente identico, fin dai più antichi tempi, della costituzione ateniese, e riesce a presentare abilmente ad un pubblico democratico quale un'aristocrazia quella costituzione che la maggioranza voleva fosse riconosciuta per democratica, conciliando con una formola esatta, almeno nei termini in cui egli la pone, le sue predilezioni politiche con le suscettibilità dei lettori. E notevoli ancora sono altri punti; così dove acutamente riconosce nella eguaglianza delle leggi ateniesi un effetto della identità d'origine; dove pone in rilievo la singolare importanza della vittoria di Maratona, e dove esalta la generosità con cui i vincitori si conciliarono coi vinti dopo l'espulsione dei Trenta Tiranni e si studiarono di far dimenticare gli odi che li avevano divisi. Si aggiunga che, sebbene anche nella prima parte il discorso non difetti d'un certo calore, esso ne acquista di più verso la fine, quando l'oratore si rivolge ai parenti dei caduti. Non è mancato chi trovasse a ridire sull'espediente retorico con cui è introdotta questa parte; ma non bisogna dimenticare che esso non costituisce una singolarità del *Menesseno*, giacché Platone se n'era già servito, e con efficacia, nel *Critone*; e posto pure che dispiaccia ai moderni, siamo poi sicuri che dovesse dispiacere anche agli antichi? Ad ogni modo in quest'ultima parte troviamo parole e concetti che non sono da retore, e nei quali s'avverte l'eco degl'insegnamenti socratici e la voce del moralista, desideroso di richiamare i concittadini ad un esemplare di vita che avesse le sue radici nel dominio di se stesso e soprattutto nella virtù, intesa non nel senso ristretto di valore militare o civile, ma come la guida suprema nella condotta della vita, senza la quale perfino il sapere « è malizia, non sapienza ».

Per questo sentimento, che vi predomina, il *Menesseno*, se non erro, merita d'esser considerato come il più notevole saggio, che ci rimanga, di questo genere d'eloquenza dopo il discorso di Pericle, il cui confronto certo dal punto di vista artistico gli nuoce, e a cui, come Platone non tace, deve pur qualche cosa. Si potrà replicare che ciò che in questo campo ci ha lasciato l'antichità classica è ben poco; ed è vero. Ma se, come pare, non c'è motivo sufficiente per porre in dubbio la testimonianza di Cicerone (*Orat.* XLIV 151), secondo la quale gli Ateniesi ammi-

ravano tanto questo discorso, da volere che fosse pubblicamente recitato ogni anno[3], bisogna credere che per parecchio tempo non avessero trovato nulla di meglio da sostituirvi per tener desto il sentimento patriottico nell'animo del popolo.

Ma come mai a taluni esso poté sembrare nient'altro che una parodia? Perché, se non m'inganno, si diede troppo peso alla breve e forse non felice conversazione tra Socrate e il giovane Menesseno che serve di cornice al quadro, e ci si volle scoprire ben più che in realtà non ci sia. In questa conversazione, dove, insieme con talune osservazioni acute e vere, c'è de' tratti ironici, non difformi dallo spirito socratico, e qualche arguzia, non forse di buon gusto, ma che potrebb'essere il ricordo di qualche frecciata dei comici; si credette di trovar la chiave per comprendere il significato e l'intento recondito del discorso. Ora questa non è, mi pare, che una sottigliezza ingiustificata. Perché, se nella prima parte del breve dialogo Socrate mette in burla l'opera dei retori e tende ad abbassare in precedenza l'importanza di siffatti discorsi[4]; nella chiusa l'ammirazione di Menesseno per l'elogio udito, ch'egli si rifiuta di riconoscere come una improvvisazione di Aspasia, rialza di molto l'importanza e il valore dell'elogio medesimo. Questa conversazione, insomma, è messa lì per offrire a Socrate l'addentellato per pronunziare, contro le sue abitudini, un lungo discorso, e dare alla composizione la veste d'un dialogo, facendola rientrare nel genere di scritture familiare a Platone. È quindi evidentemente un ripiego. Sicché non è in tutto da meravigliare che un interprete così grave del filosofo, lo Schleiermacher, l'avesse considerata come un'aggiunta posteriore e non punto degna di Platone. Senonché con questa ipotesi contrasta l'autorità d'Aristotele, il quale in due luoghi (*Rhet.* I 1367 b; III 1415 b) cita come di Platone, e desunta dal nostro dialogo — che egli dunque leggeva così come lo leggiamo noi — la frase: che non è difficile lodare Ateniesi tra Ateniesi. E questa autorità, il cui valore non riescono a scuotere le osservazioni, più o meno in apparenza fondate, di alcuni critici moderni, non è infirmata, mi pare, nemmeno dal grave anacronismo — più grave di tutti gli altri non infrequenti nei dialoghi platonici — di vedere attribuito a Socrate e ad Aspasia un discorso su avvenimenti accaduti tredici anni dopo la morte del primo e molti più dopo la scomparsa della famosa etera dalla scena politica d'Atene. Giacché, dal momento che Platone non voleva rinunziare alla sua abitudine d'introdurre nel dialogo la persona di Socrate, per trovare un maestro che lo ravvicinasse a Pericle non poteva non risalire alla generazione precedente, e trar profitto, anche per cavarne un partito ironico, dalle allusioni dei comici che avevano presentato Aspasia come l'ispiratrice dell'Olimpo. Comunque sia, si trovi pure, finché si vuole, censurabile questo ripiego, si conceda perfino che sieno reali parecchi tra gli errori, le deficienze e le contradizioni che si è creduto di vedere nel *Menesseno*, e che dal genio di Platone, anche in un campo estraneo alla sua competenza speciale, ci si sarebbe dovuto attendere qualche cosa di più alto e di più personale; è innegabile che tutto ciò non dové sembrare tanto grave ad una mente così perspicace e ad un così profondo e immediato conoscitore del pensiero e dell'opera del maestro, qual era Aristotele, da indurlo a respingere o mettere in dubbio l'autenticità del dialogo.

SOCRATE, MENESSENO.

I. *So.* Dall'agora Menesseno [1], o donde?

Men. Dall'agora, Socrate, e dalla sala del Consiglio [2].

So. E che hai da fare tu col Consiglio? Ah! Capisco: tu credi di posseder già educazione e cultura sufficienti; e, convinto della tua preparazione, aneli già a voli più alti; e alla tua età, mio caro giovanotto, ti prepari a comandare a noi altri anziani, affinché la tua famiglia non cessi mai di dare qualche reggitore allo Stato.

Men. Se tu, Socrate, mi permetti e mi consigli d'aspirare alle magistrature, lo farò assai volentieri; se no, no. Ed oggi sono andato in Consiglio, perché ho sentito che deve eleggere colui che pronunzierà l'elogio funebre dei morti in guerra. Tu sai che si preparano loro i funerali.

So. Lo so; e su chi mai è caduta la scelta?

Men. Su nessuno, ma s'è differita a domani. S'eleggerà però, credo, Archino o Dione [3].

II. *So.* Certo, Menesseno, per parecchie ragioni mi par bello il morire in guerra. Anche a chi è povero tocca un funerale bello e magnifico, anche a chi non val nulla non manca un elogio recitato da uomini di grande dottrina, i quali non vanno lì ad improvvisare, ma vi si sono preparati da lungo tempo; e sanno così abilmente lodare, che, ricordando d'ognuno le qualità che possiede e quelle che non possiede, e adornando ogni cosa con le più belle parole incantano gli animi nostri, celebrando in tutti i modi la città e i caduti in guerra e i nostri progenitori, e lodando noi stessi tuttora vivi. Così anch'io, Menesseno, pei loro elogi, concepisco un'alta opinione di me, e ogni volta, ammaliato dalle loro parole, mi sento ad un tratto più grande, più nobile, più virtuoso. E come avviene che sieno sempre con me dei forestieri, ed ascoltano, io divengo immediatamente per loro più degno di rispetto, giacché mi sembra che anch'essi, soggiogati dalla parola dell'oratore, provino i medesimi sentimenti e verso di me e verso il resto della città; la quale par loro più meritevole d'ammirazione che per l'innanzi. In me quest'esaltazione dura più di tre giorni; e l'armonia del discorso e il suono della voce dell'oratore mi penetra così addentro nell'orecchio, che a stento nel quarto o quinto giorno riesco a raccapezzarmi e a rendermi conto ch'io sono tuttora su questa terra, poiché fino allora io m'immaginavo d'essere nelle isole dei beati, tanto abili sono i nostri oratori!

III. *Men.* Tu non perdi mai, Socrate, l'occasione per canzonare gli oratori. Per altro ora io credo che l'eletto si troverà non poco a disagio, perché l'elezione è stata indetta all'improvviso, e l'oratore sarà forse obbligato quasi ad improvvisare.

So. E perché, mio caro? Tutti hanno i loro discorsi belli e pronti; e, del resto, non è nemmeno difficile improvvisare su un tema simile. Certo, se si dovesse pronunziare l'elogio di Ateniesi tra Peloponnesi o di Peloponnesi tra

Ateniesi, a persuadere e a far buona figura ci vorrebbe un oratore valente; ma, allorché la prova ha luogo dinanzi a quegli stessi che si lodano, non dev'esser difficile di parlar bene.

Men. Non credi, Socrate?

So. No davvero, per Zeus.

Men. E ti sentiresti anche tu capace di farlo, se mai occorresse e la scelta del Consiglio dovesse cadere su te?

So. Oh! Menesseno, non è punto da sorprendere ch'io ne sia capace, dacché ho avuto una maestra d'eloquenza, tutt'altro che inabile e che formò già molti altri valenti oratori, uno in particolare che si distingue tra tutti gli Elleni, Pericle di Xantippo.

Men. E chi è costei? Senza dubbio tu alludi ad Aspasia? [4].

So. Appunto a lei e a Conno di Metrobio [5]. Questi due sono i miei maestri, l'uno di musica, l'altra d'eloquenza. Nessuna meraviglia dunque che un uomo educato a questa scuola riesca un abile oratore. Del resto, anche uno educato peggio di me, nella musica da Lampro, nella retorica da Antifonte ramnusio [6], anche questi potrebbe riscotere il plauso degli uditori, lodando degli Ateniesi tra Ateniesi.

IV. *Men.* E che diresti, se toccasse a te di parlare?

So. Di mio forse nulla. Però anche ieri udii da Aspasia un elogio funebre su questi morti. Ella, come te, aveva saputo che gli Ateniesi dovevano scegliere un oratore; e allora m'espose quel che conveniva dire, un po' improvvisando e un po' perché c'era preparata, mettendo insieme taluni brani di quel discorso funebre, che Pericle pronunziò, ma che, secondo me, fu composto da lei.

Men. E ti rammenteresti di ciò che disse Aspasia?

So. Avrei torto a non rammentarmene. L'ho imparato da lei, e per poco non ho preso delle busse, quando la memoria non m'assisteva.

Men. O perché non me lo ripeti?

So. Temo che la maestra non me ne voglia, se metto in piazza il suo discorso.

Men. Non temere, Socrate, ma dimmelo; e mi farai un gran piacere recitandomi codesto discorso, sia d'Aspasia o di chiunque altro, purché me lo dica.

So. Ma tu poi ti riderai di me, se ti parrà ch'io, già vecchio, mi presti ancora a un esercizio da ragazzi.

Men. No, no Socrate; ad ogni modo, parla.

V. *So.* Ho capito: bisogna ch'io ti contenti; e se anche mi ordinassi di tormi il mantello e danzare [7], io, forse, non saprei rifiutarmi dacché siamo soli. Ebbene, ascolta. Aspasia, se non erro, cominciò dai caduti appunto così:
Costoro hanno avuto coi fatti gli onori funebri ad essi dovuti, e muovono al viaggio fatale, accompagnati ufficialmente dai concittadini, privatamente dai loro congiunti. Ora non rimane che rendere con le parole, come la legge impone e la pietà esige, l'estremo onore a questi valorosi. Giacché, nell'animo di chi ascolta, una parola eloquente rinsalda il ricordo dei nobili fatti ed accresce onore per coloro che li hanno compiuti. E occorre tale una parola, che lodi degnamente i morti, esorti benevolmente i vivi, ecciti i figliuoli e i fratelli ad imitare la virtù di questi prodi, e conforti i padri e le madri e anche i loro avoli, ove sieno tuttora viventi. E quale sarà codesta parola? E donde cominceremo come si deve per lodare de' generosi, che in vita per la propria virtù furono la gioia dei loro congiunti e con la morte assicurarono la salvezza dei superstiti? Bisogna, credo, lodarli seguendo quell'ordine che la natura tenne per condurli ad un tal grado di virtù: essi divennero virtuosi, perché nati da genitori virtuosi. Noi dunque ci proponiamo di lodarne dapprima la nobiltà dell'origine, poi l'allevamento e l'educazione, per mostrare in fine come la loro condotta sia stata bella e degna così della loro nascita, come della loro educazione.

VI. La loro nobiltà originaria essi la devono innanzi tutto alla generazione dei loro maggiori che non è straniera su questa terra, e ci mostra come nep-

pur quelli che ne discesero trasmigrarono qui, venendovi a dimorare d'altronde, ma sono autoctoni [8], ed abitano e vivono realmente in patria, allevati non come gli altri da una matrigna, ma da una terra che è loro madre, da una terra dove vivevano e dove ora, morti, riposano in quei medesimi luoghi nei quali essa li generò, li nutrì, li accolse. È quindi oltremodo giusto che dapprima si tessa l'elogio della madre, perché così si elogia ad un tempo anche la nobile origine di questi caduti.

VII. Or questa terra merita d'esser lodata non solo da noi, ma da tutti gli uomini, per tante ragioni, ma in primo luogo e massime perché amata dai numi, come attesta la contesa e il giudizio degli dei, che se ne disputarono il possesso [9]. Tenuta in pregio dagli dei, come non è giusto che sia tenuta in pregio da tutti gli uomini? E una seconda lode merita a buon diritto perciò che nel tempo in cui tutta la terra produceva e generava animali d'ogni sorta, feroci e mansueti, allora questa nostra contrada apparve sterile e monda di belve, e di tra gli animali prescelse e partorì l'uomo, che per intelligenza eccelle tra tutti e solo conosce e venera la giustizia e gli dei. E che questa terra abbia prodotto gli antenati di costoro e i nostri, v'addurrò una prova decisiva. Difatti ogni genitrice porta seco l'alimento adatto alla prole; e la madre vera si distingue da quella che non è, ma simula un parto, da ciò: che questa non ha le fonti di nutrimento per la supposta figliuolanza. Orbene, anche questa nostra terra e madre ci offre una prova incontestabile d'aver generato uomini, giacché, unica a quel tempo, e per la prima produsse un alimento umano: l'orzo e il frumento, il migliore e il più sano cibo per l'uomo, ond'è manifesto che questo uscì realmente dal suo seno. E tali prove valgono, anche meglio per la terra che per la donna, giacché non la terra imita la donna nel concepimento e nel parto, ma la donna la terra [10]. Né di codesto frutto fu gelosa, ma lo distribuì eziandio agli altri; e più tardi ai suoi figli fece dono dell'olio, sostegno delle fatiche. E dopo averli nutriti e allevati fino alla giovinezza, addusse loro come signori e maestri quegli dei, de' quali ora qui non è conveniente citare i nomi [11] — e li sappiamo — che ci prepararono così alle esigenze della vita quotidiana educandoci alle arti, come alla difesa di questo suolo insegnandoci la fabbricazione e l'uso delle armi.

VIII. Nati ed allevati a questo modo, gli antenati di costoro presero a reggersi con una costituzione politica, di cui è giusto accennare in breve. La costituzione dello Stato è nutrimento d'uomini, di buoni se buona, di malvagi se cattiva. Convien dunque mostrare come i nostri maggiori fossero allevati in uno Stato ben costituito, per cui furono virtuosi ed essi e i nostri contemporanei, tra' quali questi qui che son morti. E la costituzione dello Stato era allora, ed è ora, la stessa: un'aristocrazia. Con questa forma di governo noi ci reggiamo oggidì e ci siamo retti pressoché sempre da quel tempo in poi. Qualcuno la chiama democrazia; qualche altro le dà il nome che più gli piace; ma in realtà è un'aristocrazia con l'assenso del popolo. Noi abbiamo sempre dei re, prima di nascita, poi d'elezione [12]; ma, in sostanza, l'autorità sovrana risiede nel popolo che affida le cariche e il potere a quelli che via via gli paiono i migliori, senza che o la mancanza d'appoggi o l'indigenza o l'oscurità della nascita sieno motivo d'esclusione, ovvero le qualità contrarie motivo di preferenza per qualcuno, come in altre città; ma non vige se non quest'unica norma: che comandi e governi chi sia riconosciuto sapiente e virtuoso. E questa forma di reggimento deriva dalla nostra eguaglianza originaria. Giacché, mentre le altre città risultano composte da una mescolanza d'uomini d'ogni specie e diversi di nascita, sicché l'ineguaglianza delle razze si ripercote nelle forme delle loro costituzioni, tiranniche ed oligarchiche, e gli abitanti si considerano gli uni di fronte agli altri o come servi o come padroni; noi e i nostri, fratelli perché nati tutti da una sola madre, non ci riteniamo né servi né padroni gli uni

degli altri, ma la nostra naturale eguaglianza d'origine ci costringe a ricercare un'eguaglianza legale e a non ammettere tra noi nessuna superiorità, all'infuori di quella della virtù e dell'intelligenza.

IX. Ecco perché i progenitori di costoro e i nostri e questi prodi medesimi, educati in piena libertà e nati in condizioni così favorevoli, compirono dovunque tante belle azioni private e pubbliche, stimando loro dovere il combattere per la libertà anche contro Elleni in difesa di Elleni e contro barbari in difesa di tutti gli Elleni. A narrare degnamente com'essi respingessero l'invasione d'Eumolpo [13] e delle Amazzoni [14] e gli attacchi precedenti contro il nostro paese, e come avessero soccorso gli Argivi contro i Cadmei, e gli Eraclidi contro gli Argivi [15], manca ora il tempo; e del resto già i poeti coi loro canti hanno diffuso in tutto il mondo la fama della loro virtù; cosicché, se noi prendessimo a celebrare in prosa codesti fatti, non faremmo forse che porre in evidenza la nostra inferiorità. Per siffatte considerazioni dunque io stimo di dover lasciare da parte codeste imprese, che hanno già avuto la loro ricompensa; e quelle invece da cui finora niun poeta ha conseguito una gloria pari alla gloria dei fatti e giacciono tuttora nell'oblio, queste io mi propongo di ricordare con lode e d'esortare gli altri a celebrarle nei canti e nei poemi [16] in maniera degna di coloro che le compirono. E la prima è questa: quando i Persiani, già signori dell'Asia, mossero a soggiogare l'Europa, furono i figli di questa terra, i nostri avi, quelli che li arrestarono nel loro cammino. È quindi giusto e doveroso ricordare e lodare in primo luogo la virtù di costoro. Ma se questa virtù si vuol lodarla quanto merita, bisogna riportarsi col pensiero a quel tempo, nel quale tutta l'Asia era già soggetta al terzo re. Di questi il primo, Ciro, dopo d'aver reso col proprio genio indipendenti i Persiani, suoi compatrioti, aveva soggiogato i dominatori Medi e regnato sul resto dell'Asia fino all'Egitto; il figlio [17], sottomesso l'Egitto e tutta quella parte della Libia, fin dove era possibile penetrare; e il terzo, Dario, col suo esercito esteso l'impero fino alla Scizia, mentre con la flotta dominava il mare e le isole. Nessuno osava resistergli; e gli animi di tutti erano asserviti, tante e così grandi e bellicose erano le genti su cui pesava la signoria dei Persiani.

X. Ora Dario, avendo accusato noi e gli Eretriesi, col pretesto che avessimo insidiato la città di Sardi, mandò cinquecentomila uomini su battelli da carico e trecento navi da battaglia, e ordinò a Dati, che ne aveva il comando, di non tornare in patria, senza ricondurgli prigionieri gli Eretri e gli Ateniesi, pena la vita. Dati si diresse su Eretria [18] contro uomini che tra gli Elleni di quel tempo erano dei più famosi in guerra e non pochi, li soggiogò in tre giorni, e perché non gliene sfuggisse alcuno, frugò tutta la contrada a questo modo. I suoi soldati, raggiunti i confini del territorio d'Eretria, si distesero in cordone da un mare all'altro, e, tenendosi per mano, batterono l'intero paese per potere annunziare al re che nessuno s'era sottratto con la fuga. Con lo stesso proposito i Persiani salparono da Eretria, puntando su Maratona, sicuri di poter ridurre anche gli Ateniesi alla sorte degli Eretri e menarli prigionieri con loro. Mentre questi fatti in parte erano compiuti, in parte in via di compiersi, nessuno degli Elleni corse in aiuto né degli Eretri né degli Ateniesi, ad eccezione dei Lacedemoni, che però giunsero nel giorno successivo alla battaglia. Tutti gli altri, sbigottiti e contenti di salvarsi per il momento, si tennero in disparte. Bisognerebbe essersi trovati colà per misurare tutto il valore di cui dettero prova quei nostri, che a Maratona sostennero l'urto dei barbari; e fiaccando l'insolente orgoglio dell'Asia intera e pe' primi elevando trofei sui barbari, divennero guida agli altri e insegnarono loro che la potenza dei Persiani non era invincibile, e che non c'è moltitudine o ricchezza capace di resistere al valore. Ed io affermo che quegli eroi furono i padri non solo dei nostri corpi, ma anche della indipendenza nostra e di quel-

la di tutti gli Elleni di questo continente, perché, avendo dinanzi agli occhi quell'esempio, gli altri, divenuti discepoli dei combattenti di Maratona, osarono in seguito cimentarsi in tutte le battaglie per la propria salvezza.

XI. Ad essi dunque bisogna in questo discorso decretare la palma del valore, e il secondo premio a coloro che combatterono e vinsero per mare a Salamina e all'Artemisio. Ed invero anche di questi molto si potrebbe dire, e quali assalti sostennero per terra e per mare, e come li respinsero; ma io non rammenterò se non ciò che mi pare il loro maggior titolo di gloria: l'aver compiuta l'opera iniziata a Maratona. I guerrieri di Maratona infatti avevano mostrato agli Elleni soltanto come in pochi bastassero a respingere per terra una moltitudine di barbari; ma ciò non era ancora manifesto sul mare, dove i Persiani per numero, per mezzi, per abilità, per forza godevano fama d'essere invincibili. Ebbene, questi uomini che combatterono in quelle giornate navali meritano soprattutto lode perciò che liberarono gli Elleni dal terrore a cui soggiacevano, e fecero sì che cessassero di temere la moltitudine delle navi e dei soldati. Sicché dagli uni come dagli altri, dai vincitori di Maratona come da quelli di Salamina, il resto degli Elleni apprese e s'abituò per via dei primi a non paventare i barbari per terra, dei secondi a non paventarli per mare.

XII. La terza impresa, per data e per valore, che contribuì alla salvezza dell'Ellade, fu la battaglia di Platea, impresa condotta in comune da Lacedemoni ed Ateniesi. Fu il pericolo più grave e più minaccioso, e questi lo scongiurarono con le loro forze riunite; e per tale virtù sono ora lodati da noi e lo saranno in avvenire dai posteri. Ma, dopo, molte città elleniche erano tuttora coi barbari, e il re stesso annunziava il proposito d'assalire daccapo gli Elleni; e però giustizia vuole che si ricordino anche quelli che menarono a termine l'opera salvatrice dei predecessori, purgando il mare e scacciandone addirittura lo straniero. E costoro son quelli che vinsero la battaglia navale dell'Eurimedonte, e compirono la spedizione di Cipro e sbarcarono in Egitto e in molti altri luoghi. E questi hanno diritto al nostro ricordo e alla nostra gratitudine, perché misero nell'animo del re tale sgomento, da indurlo a pensare alla propria salvezza e non a macchinare la rovina degli Elleni [19].

XIII. Questa guerra contro i barbari fu sostenuta dalla città con tutte le sue forze così nel proprio interesse, come in quello di tutti coloro che parlano la medesima lingua. Ma, succeduta la pace e salita la città in grande onore, toccò ad essa la sorte che suol esser riservata dagli uomini a chi raggiunge la prosperità: dapprima la gelosia e dalla gelosia l'invidia; e questo gittò suo malgrado la città in una guerra contro gli Elleni. Scoppiata la guerra, i nostri combatterono a Tanagra contro i Lacedemoni per l'indipendenza dei Beoti [20]. L'esito della battaglia fu incerto; ma ciò che seguì mostrò da qual parte stesse la vittoria. Giacché i Lacedemoni si ritirarono, abbandonando quelli ai quali erano andati in aiuto, laddove i nostri, dopo aver vinto in una battaglia durata tre giorni ad Enofita, giustamente ricondussero in patria quelli che ingiustamente ne erano stati sbanditi. E a questi che pei primi, dopo la guerra persiana, difesero l'indipendenza d'una parte degli Elleni contro altri Elleni, e con prodigi di valore liberarono quelli a cui avevano recato soccorso; toccò pei primi l'onore d'esser sepolti in questa tomba per cura dello Stato.

Più tardi, allorché s'accese una grande guerra, e tutti gli Elleni mossero contro la nostra contrada e la devastarono, ripagandoci d'un'indegna mercede; i nostri li debellarono per mare, fecero prigionieri a Sfagia i Lacedemoni che erano a capo dei nemici; e, mentre avrebbero potuto metterli a morte, li risparmiarono, li resero a Sparta, e conclusero la pace, pensando che contro connazionali si dovesse combattere fino alla vittoria, non fino all'annientamento d'un popolo del medesimo sangue, per

lo sdegno particolare d'una città; contro i barbari invece fino allo sterminio [21]. E però, bene a ragione si devono lodare quelli che combatterono questa guerra e giacciono qui ora, perciò che mostrarono che, se qualche dubbio rimaneva che, nella guerra precedente contro i barbari, altri si fossero segnalati per valore più degli Ateniesi, un tal dubbio era affatto infondato. Giacché in tale occasione, avendo vinto una guerra, nella quale l'Ellade era divisa in due campi, e sconfitto coloro che stavano a capo degli altri Elleni, essi mostrarono di saper vincere da soli quelli con cui insieme un tempo avevano vinto i barbari.

XIV. A questa pace seguì una terza guerra, imprevista e terribile, dove caddero molti valorosi che qui giacciono, molti che in Sicilia avevano inalzato un gran numero di trofei combattendo per l'indipendenza dei Leontini, ai quali erano corsi con la flotta in aiuto, fedeli ai patti d'alleanza, e v'erano stati travolti dalla sorte avversa, disperando di ricevere soccorsi dalla città, impedita, come era, dalla lunghezza del tragitto e impossibilitata a spedirne. E ad essi i nemici, pur dopo averli combattuti, danno maggior lode di saggezza e di valore, che non agli altri gli amici [22]. Inoltre un gran numero perì nelle battaglie navali dell'Ellesponto, dopo aver catturato in un sol giorno tutte le navi nemiche ed altre molte averne sconfitte. Ma quello, che ho definito imprevisto e terribile in questa guerra, è che gli altri Elleni giunsero a tal segno d'accanimento contro la città, da non vergognarsi di scendere a trattative col nostro maggior nemico, col re di Persia, che essi insieme con noi avevano ricacciato, e che poi da soli ricondussero contro di noi, un barbaro contro Elleni, riunendo a' danni della città nostra tutti, Elleni e barbari. Però qui, anche, rifulsero la potenza e il valore d'Atene. Poiché, quando i nemici credevano la città già allo stremo delle sue forze, e la flotta era bloccata a Mitilene, i nostri accorsero con sessanta navi, montate da loro medesimi, e facendo prova d'una bravura, a cui tutti rendono omaggio, sconfissero i nemici e liberarono gli amici. Senonché, colpiti da immeritata sciagura e non potuti raccoglier dal mare, giacciono qui ora [23]. E questi meritano d'essere eternamente oggetto del nostro ricordo e delle nostre lodi, perché, grazie alla loro bravura, noi non vincemmo soltanto quella battaglia navale, ma tutta la guerra, e mercé loro la città ebbe fama di non poter esser doma con le armi neanche da tutto il mondo. Ed è verissimo, giacché noi soccombemmo vinti dalle nostre discordie, non dagli altri; di fronte ai nemici anche ora noi siamo invitti, e fummo noi a vincere noi stessi e da noi soli fummo vinti [24]. Succeduta a questi casi la tranquillità e la pace esterna, la nostra guerra civile fu guerreggiata in guisa che, se mai fosse destino per gli uomini di vivere tra le dissensioni intestine, nessuno potrebbe far voti che la propria città ne soffrisse altrimenti di così. Con quale ardore, infatti, ed affetto i cittadini e dal Pireo e da Atene non si riunirono tra loro e contro ogni attesa con gli altri Elleni, e con quanta moderazione non fu posto termine alla guerra contro quelli d'Eleusi! [25]. Ora di tutto ciò non fu altra la causa, se non la vera comunanza di sangue, che produce un'amicizia salda e fraterna, non a parole, ma a fatti. E convien pure ricordare quelli che caddero in queste lotte fratricide; e, poiché ci siamo riconciliati noi, riconciliare anche loro, come si può in queste solenni esequie con preghiere e sacrifizi a quelle divinità di cui ora sono in potere. Ché non per malvagità né per inimicizia vennero alle mani tra loro, ma per un destino avverso. Di che siamo testimoni noi stessi, tuttora vivi, noi che, nati dallo stesso ceppo con quelli, ci perdoniamo a vicenda e ciò che abbiamo fatto e ciò che abbiamo sofferto.

XV. Più tardi, stabilitasi tra noi una pace generale, la città se ne stette tranquilla, indulgendo ai barbari, se danneggiati da lei l'avevano ripagata della stessa moneta, ma crucciata con gli Elleni, ricordando come le fossero stati riconoscenti dei benefizi ricevuti, essi che, alleatisi coi barbari, avevano distrutto

quelle navi che un giorno li avevano salvati, e diroccate le nostre mura in cambio dell'aver noi impedito la rovina delle loro. E però s'era decisa a non più difendere gli Elleni minacciati di servitù o dai connazionali o dai barbari; e a questa politica rimaneva fedele. Ma, mentre noi eravamo in siffatta disposizione d'animo, i Lacedemoni, ritenendo che noi, i difensori della libertà, fossimo prostrati e fosse per loro giunto il momento di soggiogare a sé gli altri, si misero all'opera.

XVI. Ma a che dilungarci? Gli eventi successivi non sono antichi né appartengono ad altre generazioni. Noi medesimi sappiamo come, sgomentati, i più potenti tra gli Elleni: Argivi, Beoti e Corinti, ricorsero all'aiuto della città [26]; e, ciò che è più meraviglioso di tutto, perfino il gran re si trovò in tale distretta da non vedere altronde la propria salvezza, se non da questa città che egli con tanto ardore aveva tentato di distruggere. E certo chi volesse muovere un'accusa giusta contro Atene, non potrebbe se non accusarla a ragione d'essere stata troppo indulgente e corriva a soccorrere il più debole. Tuttavia anche allora non poté persistere e rimaner fedele al programma politico impostosi di non correre in aiuto di quelli che l'avevano trattata ingiustamente, ove questi fossero minacciati nell'indipendenza; ma si piegò e li soccorse, e, grazie ad un tale aiuto, gli Elleni furon liberi e non ricaddero in servitù, se non quando essi stessi rinunziarono alla propria indipendenza. Quanto al re, la città direttamente non osò d'aiutarlo per rispetto ai trofei di Maratona, di Salamina e di Platea; ma col solo permettere agli esuli [27] e ai volontari di andargli in aiuto, lo salvò, come si riconosce da tutti. E ricostruite le mura, rifatte le navi, non schivò la guerra, quando vi fu costretta, ma combatté a favore dei Pari [28] contro i Lacedemoni.

XVII. Il re intanto, il quale temeva la nostra città, allorché vide che i Lacedemoni erano sfiniti dalla guerra marittima, volendo staccarsene, come prezzo degli aiuti, che avrebbe forniti a noi ed agli alleati, chiese per sé gli Elleni dell'Asia, che i Lacedemoni un tempo gli avevano abbandonati. Egli s'attendeva un rifiuto, che doveva servirgli da pretesto per venir meno agli accordi. E quanto agli altri alleati s'ingannò: i Corinti, gli Argivi, i Beoti e gli altri consentirono, stipularono un patto e giurarono che per un compenso in danaro gli avrebbero abbandonato gli Elleni del continente asiatico; soltanto noi non osammo né cedere né giurare, tanto questo nostro sentimento di generosità, quest'amore per l'indipendenza è saldo, integro e per natura odiatore dei barbari; giacché noi siamo Elleni puri, senza mistura alcuna di sangue straniero. Da noi non ci sono né Pelopi né Cadmi né Egizi né Danai [29] né tanti altri, per nascita barbari e per legge divenuti Elleni; ma Elleni autentici, non contaminati di sangue barbarico, sicché nella città fu istillato schietto l'odio per ogni elemento straniero [30]. Così rimanemmo di nuovo isolati per non aver voluto commettere un atto turpe ed empio, abbandonando gli Elleni in balia di barbari. Ma, sebbene ricaduti in quella medesima condizione, che anche nel passato era stata causa della nostra disfatta, pure, con l'aiuto divino, la guerra questa volta ebbe per noi un esito più fortunato, poiché al termine di essa conservavamo e navi e mura e le nostre colonie, tanto che gli stessi nemici furono ben contenti di farla finita [31]. Senza dubbio anche in questa guerra perdemmo dei prodi, a Corinto per lo svantaggio del luogo, al Lecheon per tradimento [32]. E prodi furono anche quelli che liberarono il re e scacciarono i Lacedemoni dal mare [33]. Io li richiamo alla vostra memoria; spetta a voi di unirvi a me nel lodare e celebrare questi valorosi.

XVIII. I fatti, a cui ho accennato, di quelli che qui giacciono e degli altri che dettero la loro vita per la patria, sono indiscutibilmente belli e numerosi; pure più numerosi e più belli sono quelli che ho tralasciati, dacché a rac-

contarli tutti non basterebbero molti giorni e molte notti. Ebbene, conviene che, ricordando codeste imprese, ognuno esorti, come in un giorno di battaglia, i discendenti di questi bravi a non disertare il posto dei loro progenitori e a non retrocedere per viltà. Quanto a me, o figliuoli di prodi, io vi esorto ora; e in avvenire, dovunque m'imbatta in qualcuno di voi, vi rammenterò e vi esorterò di adoperarvi a tutt'uomo, perché siate quanto migliori è possibile. Ed in questo momento è giusto ch'io vi riferisca quello che i vostri padri sul punto di sfidare la morte, ci commisero di dire ai superstiti nel caso che loro incogliesse disgrazia. Vi dirò ciò che sentii da loro e ciò che essi stessi ora non mancherebbero di dirvi, se lo potessero, desumendolo da ciò che dicevano allora; e voi fate conto di udire dalla stessa loro bocca quello ch'io vi riferisco. Essi dicevano:

XIX. Figliuoli, che voi siete nati da padri valorosi, il fatto stesso lo attesta. Noi avremmo potuto vivere ingloriosamente, e abbiamo preferito di morire gloriosamente, anziché gittare il disonore su voi e sui nepoti e far onta ai nostri padri e ai nostri progenitori, convinti, come siamo, che la vita è indegna d'esser vissuta per chi disonora i suoi, e che un uomo siffatto non è caro né agli uomini né agli dei, né vivo né morto. Tenete dunque presenti le nostre parole, e qualsiasi cosa facciate, fatela con virtù, pensando che senz'essa ogni acquisto, ogni studio è disonesto e cattivo. Poiché né la ricchezza apporta onore a chi la possiede con viltà — ché costui è ricco per altri, non per sé — né la bellezza e il vigore delle membra aggiungono decoro ad un uomo pauroso e tristo; ma gli si disdicono e non servono che ad attirare anche più gli sguardi su lui, e metterne meglio in vista la viltà dell'animo. Il sapere stesso, disgiunto dalla giustizia e dalle altre virtù, è malizia, non sapienza. E però volgete sempre e continuamente e in ogni modo tutte le vostre energie a superare al possibile noi e gli antenati nella gloria; altrimenti sappiate che, se vi vinceremo in virtù, questa vittoria sarà un'onta per noi; se saremo vinti, questa sconfitta sarà la nostra felicità. E noi possiamo soprattutto esser vinti e voi vincere, ove procuriate di non sciupare la gloria dei vostri maggiori e non disperderla, sorretti dalla persuasione che per un uomo che abbia qualche coscienza di sé non v'ha nulla di più turpe, che presentare come un titolo d'onore, non i propri meriti, ma la rinomanza dei suoi maggiori. La gloria degli avi è certo per i nepoti un bello e magnifico tesoro; ma dissipare un tesoro di ricchezza e d'onori, e non trasmetterlo agli eredi per difetto di sostanze e di glorie proprie, è cosa vergognosa e da vile. Se voi v'atterrete ai nostri consigli, verrete a noi come amici ad amici, allorché vi coglierà il giorno fatale; se non avrete cura di voi, se vi mostrerete degeneri, nessuno v'accoglierà benignamente. E questo sia detto ai nostri figli.

XX. Quanto ai nostri padri, se vivono, ed alle nostre madri, occorre esortarli sempre, affinché sopportino con rassegnazione il caso che può capitarci, e non unirsi ai loro lamenti. Essi non hanno davvero bisogno di chi li rattristi, ché a ciò basta la loro sfortuna; ma, consolandoli e calmandoli, rammentar loro che dei voti rivolti agli dei, quello a cui tenevano di più fu esaudito. Giacché essi non imploravano d'avere dei figliuoli immortali, ma buoni e gloriosi; e questo, in cui s'assomma il maggior bene possibile, lo hanno ottenuto. E si rammenti loro anche come non sia facile che ad un essere mortale tutto riesca a seconda dei suoi desidèri. Sopportando con fortezza le avversità, mostreranno d'esser davvero padri di forti e forti essi stessi; lasciandosene sopraffare, desteranno il sospetto o di non essere i nostri padri, o che mentiscono quelli che ci lodano. Orbene, che non avvenga nulla di simile. Spetta a loro soprattutto d'essere col fatto nostri lodatori, mostrando d'esser realmente uomini e padri di uomini. Fin dai più antichi tempi è parso bello il motto: « Nulla troppo », e tale è in effetti.

L'uomo che confida unicamente in sé per tutto ciò che conduce alla felicità o vicino a questa, e non dipende da altri, secondo la cui fortuna, buona o cattiva, oscilla anche la sorte di lui; costui ha predisposto nel miglior modo la propria vita; costui è saggio, costui è forte e prudente, e costui nell'acquisto come nella perdita dei figliuoli e delle sostanze obbedirà soprattutto al motto: « Nulla troppo »; e né s'allieterà né si dorrà mai eccessivamente, perché ha fiducia in se medesimo. Tali confidiamo e vogliamo che sieno i nostri; tali affermiamo che sono, e tali ora ci mostriamo noi stessi, senza troppo rimpianto, senza troppo sgomento, se di qui a poco si deve morire. Noi preghiamo dunque i nostri padri e le nostre madri d'affrontare il resto della vita con questa medesima disposizione d'animo e convincersi che non coi gemiti e coi lamenti faranno cosa oltre ogni dire a noi grata, ma che, se gli estinti serbano ancora qualche senso dei vivi, essi, così tormentandosi e lasciandosi fiaccare dalla sorte, ci riusciranno oltre ogni dire sgraditi; sopportandola invece con rassegnazione, oltremodo graditi. Infatti la morte, a cui potremo soccombere, sarà la più bella che possa toccare ad un uomo, sicché bisogna piuttosto elogiarla che piangerla. Assistendo le nostre donne e i nostri figli, provvedendo ad essi, ponendo ogni cura nel compiere questo dovere, potranno più facilmente dimenticare la loro sorte e viver meglio e in modo più caro a noi. E tanto basti annunziare ai nostri da parte nostra.
Alla città poi raccomanderemmo volentieri di pensare ai nostri padri e ai nostri figliuoli, educando convenientemente questi e provvedendo degnamente alla vecchiezza di quelli; ma siamo sicuri che, anche senza le nostre raccomandazioni, essa non verrà meno a questo dovere.

XXI. Eccovi, o figli e genitori dei morti, le parole che essi ci commisero di riferirvi; ed io ve le riferisco con quanto calore so e posso. Io poi, a nome loro, vi chiedo, agli uni d'imitare i vostri padri, agli altri di non temere per voi medesimi, nella certezza che, così privatamente come pubblicamente, provvederemo alla vostra canizie, e avremo cura di voi, e mai nessuno di noi mancherà all'occorrenza verso nessuno di voi. Per ciò che concerne la città, voi stessi conoscete con quanta premura essa ha fatto delle leggi per assicurare la sorte dei figli e dei genitori dei caduti in guerra, e come, più che ad ogni altro cittadino, abbia ordinato alla magistratura suprema di vegliare a che i padri e le madri di costoro sieno protetti contro ogni sopruso. I figli poi lo Stato li alleva in comune, procacciando con ogni premura che sentano il meno possibile la loro condizione d'orfani. Esso si sostituisce al padre finché sono bambini; e, quando raggiungono la maggiore età, li rimanda alle loro case adorni d'una armatura completa, per richiamarne, col donar loro gli strumenti della virtù paterna, il ricordo e l'attenzione alla condotta del padre, e insieme come un augurio che reggeranno con vigore il focolare domestico, entrandovi a reggerlo fin dal primo giorno armati di tutto punto. I morti infine la città non cessa d'onorarli, celebrandone ogni anno per tutti in comune quei funerali che diventano pure individuali per ciascuno; istituendo inoltre giochi ginnici, equestri e musicali; assumendosi addirittura la parte di figlio ed erede dei caduti, di padre dei figliuoli, di curatore dei genitori e degli ascendenti, e prendendosi di tutti tutte le cure possibili per tutta la durata del tempo. Per tali considerazioni conviene che sopportiate con animo rassegnato la vostra sorte; sarete così oltremodo accetti ai morti e ai vivi, e il meglio che si può disposti a dare e ricever conforti. Ed ora voi e tutti gli altri che, conforme alle leggi, avete pianto in comune questi morti, scioglietevi.

XXII. Eccoti, Menesseno, il discorso di Aspasia da Mileto.

Men. Per Zeus, codesta tua Aspasia è ben fortunata se, donna com'è, può comporre di simili discorsi.

So. Ebbene, se non ci credi, vieni con

me, e li sentirai recitare da lei in persona.

Men. Oh! molte volte, Socrate, mi son trovato con Aspasia, e la conosco assai bene.

So. O dunque non l'ammiri e non le sei grato di questo discorso?

Men. Gratissimo, Socrate, a colei o a colui, chiunque sia, che te lo ha recitato; ma più ancora a chi me lo ha riferito.

So. Benissimo; ma non tradirmi, se vuoi ch'io ti riferisca tanti altri bei discorsi tenuti da lei su argomenti politici.

Men. Sta' di buon animo: non ti tradirò, purché tu me li ripeta.

So. Te lo prometto.

CLITOFONTE

ARGOMENTO

Argomento del dialogo è la formulazione esplicita per bocca d'uno che si professa amico ed anche, fino ad un certo segno, ammiratore di Socrate, d'una accusa che con insistenza, e da più parti, si moveva al filosofo: d'essere, cioè, abilissimo nell'esortare gli uomini alla virtù, ma inetto a chiarirne loro il contenuto e guidarli all'acquisto di essa [1].

Quantunque assai breve e tale da non giustificare abbastanza neppure il suo titolo di dialogo, esso è tuttavia di notevole interesse per più riguardi; e ha sollevato parecchi problemi, di cui ecco i principali: È opera di Platone o no? È un lavoro compiuto o solo il principio d'un dialogo o, comunque, un frammento, un torso, un abbozzo, a cui l'autore, per ragioni non facili a indovinare, non credette o non poté dare un seguito o una forma definitiva? E se non è autentico, è opera d'un amico o d'un avversario vuoi di Socrate vuoi di Platone vuoi di qualche altro dei Socratici, per esempio, d'Antistene? E se invece è genuino, in quali rapporti è con altri dialoghi e segnatamente col libro I della *Repubblica*?

Gli antichi, i quali leggevano questo dialogo nella forma in cui lo leggiamo noi, non pare dubitassero della sua autenticità. È stato notato [2] che lo stoico Crisippo (del III sec. a. C.) in un luogo d'una delle sue opere oppugna una delle osservazioni socratiche riferite nel *Clitofonte*; e se il critico Aristofane da Bisanzio (del III-II sec. a C.) non credette [3] di assegnargli un posto determinato in una delle trilogie, nelle quali aveva distribuito i dialoghi platonici; il filosofo Trasillo, contemporaneo dell'imperatore Tiberio, lo collocò a capo dell'ottava tetralogia [4], facendolo seguire dalla *Repubblica*, dal *Timeo* e dal *Critia*.

I dubbi invece sull'autenticità e sulla compiutezza del dialogo furono sollevati dagl'interpreti moderni, dei quali i più, sull'esempio dello Schleiermacher, che non riusciva a comprendere come Platone contro ogni precedente potesse avere esposto il maestro a soggiacere all'attacco così violento d'un avversario senza replicargli; inclinano a crederlo compiuto, ma apocrifo; altri, forse meno numerosi, ma non meno autorevoli, ne difendono l'autenticità [5], mentre pochi, ma egualmente autorevoli, son quelli che, come il Grote [6] ed il Gomperz [7], aderendo ad un'opinione manifestata già dal Tennemann [8] e, in un secondo tempo, e con qualche riserva, da A. Boeckh [9], lo ritengono genuino, ma incompiuto.

Naturalmente tutti questi dotti non si fondano che su congetture; e le congetture, se possono talvolta raggiungere un alto grado di probabilità, di rado o non mai raggiungono quello della certezza. Gli stessi indizi, come, per esempio, la ricorrenza di concetti, di frasi, di forme stilistiche, addotti a conferma dell'autenticità, possono egualmente servire a chi quest'autenticità non ammette, perché è ovvio che un falsario cerchi di imitare il modello; e, se è abile, possa riuscirvi in modo da ingannare perfino un esperto. Ed esempi anche recenti non ne mancano. Così le due tesi contrarie dell'autenticità e della non autenticità del dialogo si

appoggiano su ragioni che, essendo egualmente plausibili, si neutralizzano a vicenda; e la conclusione che par lecito di trarne è che il *Clitofonte*, sotto il riguardo delle idee e della forma, può essere come può non essere platonico.

Senza dubbio però, se fosse indiscutibile che nel *Clitofonte* si debba riconoscere un lavoro secondo la mente dell'autore compiuto, la tesi di coloro che lo giudicano una contraffazione ne guadagnerebbe in probabilità, giacché l'obiezione opposta pel primo dallo Schleiermacher è, mi pare, assai grave. Ma è poi davvero indiscutibile che sia compiuto? Il Brünnecke, il quale al *Clitofonte* dedicò un lungo e minuto studio [10], ed è uno dei fautori dell'autenticità come della compiutezza di questo breve scritto, accogliendo, ma cercando di precisar meglio un concetto accennato dal Kunert [11] e largamente svolto dal Joel [12], che interpreta il dialogo come una critica, non del tutto severa, della Socratica antistenica; ha creduto di vedere in esso un vero e proprio attacco a fondo contro Antistene, contro questo vacuo declamatore, destituito di qualsiasi capacità dialettica, e perciò travisatore della vera Socratica, del quale il Socrate clitofonteo non sarebbe che una maschera. E per dimostrare innanzi tutto la compiutezza del dialogo, che a parer suo è la riproduzione letteraria d'un dibattito in tribunale; movendo dal singolare inizio: Clitofonte d'Aristonimo... censurava ecc., in cui riconosce una formula giudiziaria, osserva che Clitofonte, accusato da Socrate di averlo, in buona o in mala fede, calunniato con Lisia, chiarisce e giustifica le proprie parole; e però il suo discorso, non essendo che una risposta a Socrate, non richiede a sua volta nessuna risposta da Socrate. In realtà non mi sembra che sia così. Se le parole, con cui Socrate, cominciando, riassume il discorso riferitogli di Clitofonte, ricordano, ed è vero, i termini d'un atto d'accusa, è questo ad ogni modo un atto d'accusa che, secondo il filosofo, Clitofonte ha inteso di portare contro di lui; e in quella formula, comicamente solenne, non è da vedere se non uno dei soliti tratti ironici di Socrate, che fin dal primo momento lascia intravedere quanto sia poco disposto a prendere sul serio le obiezioni del suo avversario. La situazione dei due competitori è dunque essenzialmente diversa da quella che pretende il Brünnecke. Il filosofo non è l'accusatore, che per una geniale trovata di Platone finisce per divenire l'accusato; ma è fin dal principio l'accusato, che si restringe a chiedere una spiegazione dall'avversario, e a chiederla, com'è nelle sue abitudini, in termini ironicamente dimessi. Ed è poi così poco esatto che al discorso di Clitofonte non occorra alcuna risposta, che costui medesimo sul finire della sua diatriba (410 d-e) questa risposta non solo la esige, ma ne indica anche il modo e la forma in cui la esige.

In sostanza, dunque, io credo che, a leggere il dialogo senza preconcetti, non possa non aversene l'impressione d'un lavoro cominciato appena e lasciato da parte. A me, lo confesso, non pare credibile che, non dirò Platone, ma chiunque ne sia l'autore, avesse concepito il disegno di porre in scena il personaggio ben noto di Socrate per esporlo soltanto a udire con tanta pazienza e rassegnazione la lunga e serrata requisitoria del suo, secondo ogni apparenza, giovane e per di più non autorevole contradittore. Certo le obiezioni di Clitofonte, espresse in termini enfatici e retorici, temperate da elogi non esenti d'ironia, ma, a buon conto, formulate in guisa prettamente socratica, erano, come osserva il Grote [13], di quelle che il filosofo non poteva agevolmente respingere. Non aveva egli sempre dichiarato di sapere soltanto di non sapere? Non avrebbe egli più tardi nella *Apologia*, presentando ai giudici ateniesi il quadro di tutta intera la sua vita e di tutta la sua operosità filosofica, asserito con tanta forza di non aver discepoli, di non aver mai preteso d'insegnar nulla ad alcuno, di essersi indotto a scrutinare quelli che godevano maggior fama unicamente per chiarire a se medesimo il senso di una parola divina, che lui, ignorantissimo, aveva proclamato il più sapiente degli uomini, e soprattutto di non aver avuto dal dio altra missione che

quella di stimolare senza tregua i concittadini, affinché a preferenza d'ogni vantaggio materiale si studiassero di conseguire la virtù e quella εὐδαιμονία che è il vero e supremo bene dell'uomo? Se perciò avesse voluto essere conseguente a tali affermazioni, Socrate non avrebbe potuto risponder al suo critico se non questo: che le sue accuse erano perfettamente giuste e fondate. Senonché, d'altra parte, mentre in tribunale, per condotta, come si suol dire, di causa era naturale e comprensibile ch'egli ponesse in rilievo soltanto il lato esortativo della sua opera di moralista; quelli, che meglio sapevano intendere gl'insegnamenti di lui, vedevano ciò che la sua ironia s'ingegnava di nascondere agli occhi dei più; e, ad ogni modo, la figura di lui, quale c'è dipinta dai discepoli, specie da Platone, e quale s'era dovuta fissare nella tradizione della scuola e ne' ricordi di quanti lo avevano conosciuto, non era certo quella d'un ragionatore disposto a cedere senz'altro il campo al primo venuto. « Che un uomo come lui » — è detto nel Fedone (89 a) — « trovasse qualcosa da rispondere <alle gravi obiezioni di Simmia e di Cebete> non può stupire ». Ora, com'è ammissibile che in questo caso, assalito direttamente e, per dirla con una parola cara alla sua ironia, così b r a v a m e n t e, rimane senz'aprir bocca di fronte ad un avversario che reclama una risposta e, lo ripeto, gliene indica perfino la via? Se l'autore del *Clitofonte* scriveva in senso ostile a Socrate, a Platone ed ai loro insegnamenti, non si sarebbe, mi sembra, dovuto contentare d'una mezza vittoria, né avrebbe dovuto lasciar l'adito a supporre, come difatti suppose qualcuno degli antichi commentatori [14], che Socrate non si fosse neppur degnato di rispondere alle accuse di quel prosuntuoso contradittore; e se, al contrario, scriveva in senso favorevole, non avrebbe condannato il maestro all'umile parte d'uno scolaro, affatto impreparato a giustificarsi o difendersi.

Se quindi codesta impressione d'incompiutezza è esatta, e se non abbiamo sotto gli occhi che l'inizio appena d'un dialogo, com'è il caso del *Critia* [15]; il problema, credo, in qualche modo si semplifica; le congetture sullo scopo, che si prefiggeva l'autore, divengono, se non erro, superflue; e a favore dell'autenticità si aggiunge un indizio di più. Difatti un imitatore o un falsario, sollecito di far passare un suo scritto tra' platonici, non avrebbe alterato in modo così grossolano il carattere d'una conversazione socratica, né mancato di dare al proprio lavoro un'apparenza di finitezza, come si verifica in altri dialoghi, di cui per ragioni più o meno plausibili, si sa o si sospetta che non sieno di Platone. Invece, se è autentico, non è irragionevole supporre che o Platone non credette di poterlo condurre a termine dopo d'averlo cominciato a quella maniera, e mutò proposito; o, se lo avesse continuato, avrebbe saputo trovar modo di non lasciar Socrate sotto il peso di quelle censure.

Si aggiunga infine che il trovare questo scritto tra le carte di Platone, gelosamente custodite da' suoi discepoli, non è un indizio al tutto privo di valore. Giacché, se non è impossibile che una più o meno abile falsificazione, in cui Socrate apparisse ne' suoi tratti tradizionali, potesse sfuggire anche all'acume dei platonici non lontani per tempo dal maestro; assai meno probabile è, mi pare, che non richiamasse i loro sospetti uno scritto, che anche ad alcuni per lo meno di loro doveva poter sembrare incompiuto, e nel quale per di più a Socrate era attribuita una parte così diversa dalla consueta [16]. Che Clitofonte si faccia eco d'una opinione abbastanza diffusa tra' contemporanei di Socrate sulla portata e sull'efficacia degl'insegnamenti di costui e che Platone si serva nella forma delle esortazioni, da Clitofonte poste sulle labbra del maestro, di parecchi artifizi di stile cari alla retorica di quel tempo, e se ne serva per parodiare e colpire alcuni de' suoi avversari, per esempio Antistene, di cui si sa che dell'insegnamento socratico s'era soprattutto appropriato il lato parenetico [17]; non è punto inverosimile; ma da questo a credere, come ritiene il Brünnecke, che il Socrate clitofonteo non sia che una maschera di Antistene ci corre, e molto. E, checché si dica,

mi pare assai strano, per non dire assurdo, il supporre che proprio Platone, così fertile di trovate ingegnose, a difesa del maestro non sapesse escogitare di meglio, che mascherare Antistene, il suo maggiore avversario, questo « groben Sathonschreiber », proprio da Socrate, per esporre costui, sia pure in apparenza soltanto, ad una clamorosa sconfitta da parte d'un contradittore che cominciava a fare appena le sue prime armi nel campo dell'indagine filosofica. Che poi il Pseudo-socrate sia presentato in guisa da non ingannare nessuno, nemmeno, come assicura il Brünnecke, un osservatore lontano; è un'asserzione smentita, se non erro, dal fatto, che tanti dotti ed acuti interpreti non se n'erano accorti per nulla.

Ma in quale rapporto è il nostro dialogo con le rimanenti opere di Platone? A prescindere dalle numerose coincidenze tra questo ed altri dialoghi, che sono state variamente interpretate, tre luoghi del I libro della *Repubblica* hanno attratto l'attenzione degli studiosi e in particolare del Souilhé [18], e sono:

I. *De Rep.* 336 d, dove Trasimaco, il sofista caro a Clitofonte, rimprovera Socrate d'esortare alla pratica della giustizia, senza per altro insegnare in che consista questa virtù; e ne lo rimprovera quasi con le identiche parole di cui si serve Clitofonte a 409 b-c.

II. *De Rep.* 351 d, dove Socrate, sempre discutendo con Trasimaco, assegna alla giustizia lo scopo di effettuare la concordia e l'amicizia tra gli uomini, proprio come nel *Clitofonte* a 409 d-e; e se questa definizione, che assimila la giustizia alla concordia, a cui si accenna anche nell'*Alcibiade* (126 c-127 d), pare troppo vaga a Clitofonte, come vaga era parsa a Socrate stesso nel citato luogo dell'*Alcibiade*; ciò non toglie che Trasimaco da ultimo si rassegni ad ammetterla, perché in cuor suo deve pur riconoscerla per vera. E come tale difatti Socrate la ripresenta e cerca d'approfondirla nel IV libro (433 b sgg.) della stessa *Repubblica*.

III. Affatto differente è il terzo caso di coincidenza tra il *Clitofonte* 410 a-b e la *Repubblica* 332 d-336. Qui è Socrate medesimo che contro Polemarco combatte l'asserzione che la giustizia consista nel giovare agli amici e nuocere ai nemici, mentre lì lo stesso concetto si attribuisce a Socrate in persona. Senonché questa sentenza, oppugnata anche altrove dal Socrate platonico, è ammessa dal Socrate senofonteo (*Memor.* IV, 2, 13 sgg.) contro il giovane Eutidemo; e poiché anche il Socrate platonico talvolta apparentemente combatte quello stesso concetto, che altrove seriamente difende; la contradizione tra' due luoghi non autorizza, mi sembra, a conclusioni troppo rigorose.

E non so tacere un'ultima considerazione. Le coincidenze notate ne' numeri I. e II. mi paiono un'altra conferma dell'autenticità del dialogo. Giacché, data l'evidente corrispondenza tra questi due luoghi, e specie nel I., se il *Clitofonte* si tiene per anteriore alla *Repubblica* bisogna convenir che Platone abbia copiato dal falsario, il che per lo meno non mi pare probabile; e se posteriore, che questo falsario sia stato così poco avveduto, per non dire tanto balordo, da far ripetere con minore autorità per bocca d'uno scolaro di Trasimaco — e d'uno scolaro che nella *Repubblica* (340 e sg.), allorché si permette d'intervenire in difesa del maestro, è messo a posto quasi come un interlocutore inopportuno — due obiezioni già formulate da Trasimaco, e in parte anche da costui medesimo riconosciute insostenibili.

In conclusione io propendo a ritenere che il *Clitofonte* sia autentico, ma l'inizio soltanto d'un dialogo, che Platone rinunziò a comporre, quando più tardi concepì il disegno di quello che doveva costituire il I libro della sua opera maggiore.

SOCRATE, CLITOFONTE.

I. *So.* Clitofonte d'Aristonimo [1], non so chi poc'anzi ci riferiva, ragionando con Lisia [2] censurava le conversazioni filosofiche di Socrate ed oltremodo esaltava l'insegnamento di Trasimaco.

Cl. Chiunque sia stato, Socrate, costui non ripeteva con esattezza quello che di te dicevo a Lisia. In alcune cose, è vero, io non ti lodavo, ma in altre ti lodavo anche. Poiché evidentemente me ne vuoi, pur facendo finta di non curartene; molto volentieri, dacché anche ci troviamo a quattr'occhi, ti ripeterei io stesso quello che dissi, affinché tu non mi creda così mal disposto verso di te. Ora forse tu non hai inteso bene, sicché sei, mi pare, sdegnato con me più del dovere; ma se mi permetti di parlare con tutta franchezza, ne profitterò molto volentieri e desidero spiegarmi.

So. Ma sarebbe vergognoso, se mentre tu sei pronto a rendermi un servigio, io non lo permettessi. Giacché è chiaro che, quando io sappia in che sono peggiore e in che migliore, cercherò con ogni studio di coltivare le mie buone qualità e correggermi dei miei difetti.

Cl. Abbi dunque la cortesia d'ascoltarmi. Io, Socrate, trovandomi con te spesso son rimasto colpito d'ammirazione nell'udirti; e mi pareva che, a preferenza d'ogni altro, tu parlassi splendidamente, quando, rimproverando la gente, come un dio dall'alto d'una macchina tragica [3] tu declami dicendo: Dove vi lasciate trascinare, o uomini? E ignorate di non far nulla di quanto dovreste, voi che ponete ogni cura nelle ricchezze, per trovar modo d'acquistarle; e pe' vostri figliuoli, a cui le trasmetterete nell'intento che sappiano usarne giustamente, non cercate di trovare né maestri di giustizia, ove sia vero che questa si possa imparare; né, ove s'acquisti con l'esercizio e con la pratica, altri che sieno in grado d'esercitarveli ed istruirveli come si conviene. Anzi, siffatta premura in passato non ve la siete data nemmeno voi stessi. Ma, pur vedendo che voi medesimi e i vostri figli, quantunque sufficientemente colti e nelle lettere e nella musica e nella ginnastica —in cui stimate che s'assommi una compiuta preparazione alla virtù — ciò non pertanto non fate neppur dopo un migliore uso delle ricchezze; come mai non tenete in dispregio l'educazione odierna, e non cercate neanche quelli che possano liberarvi di codesta incoltura? Eppure gli è per questa dissonanza e trascuratezza, e non perché il piede non s'accordi nella battuta col suono della lira, che il fratello col fratello e le città con le città, comportandosi in maniera contraria ad ogni misura e ad ogni accordo, vengono in dissidio tra loro, e, combattendosi, fanno e soffrono i mali più gravi. Voi intanto affermate che non per difetto d'educazione e nemmeno per ignoranza, ma perché vogliono, gl'ingiusti sono ingiusti; e poi d'altro lato osate dire che l'ingiustizia è cosa turpe e odiosa agli dei. E allora come mai può qualcuno volontariamente eleggersi un siffatto male? « Colui che si lasci vincere da' piaceri », voi rispondete. Dunque è involontario anche questo, quando il vincerli dipende dalla nostra volontà? Sic-

ché in ogni modo la ragione ci convince che l'operare ingiustamente è involontario[4], e che quindi bisogna che non solo ciascuno in privato, ma ad un tempo tutte le città nella loro vita pubblica si dieno di ciò maggior pensiero che oggi non fanno.

II. Allorquando dunque, Socrate, io t'odo ripetere di continuo codeste cose, non ti so dire quanto e t'ammiri e ti lodi; e così, daccapo, allorché affermi quel che a ciò segue: che, cioè, chi esercita il corpo e trascura l'anima, non agisce diversamente; giacché non fa se non trascurare ciò che comanda e aver cura di ciò che obbedisce. E <così pure> quando dici che chiunque non sa servirsi di qualche cosa, farà meglio a non servirsene. Se difatti uno non sa servirsi né degli occhi né degli orecchi né di tutto intero il corpo, per costui è meglio non sentire né vedere né servirsi per nessun altro uso del corpo, piuttosto che servirsene a casaccio. E certo lo stesso va detto anche dell'arte: chiunque non sa servirsi della propria lira, evidentemente non saprà nemmeno di quella del vicino; e chiunque non sa servirsi della lira altrui, non saprà nemmeno della propria, come di nessun altro strumento o cosa che possegga. E questo tuo discorso giustamente giunge alla conclusione, che chiunque non sa servirsi dell'anima, costui farà meglio a lasciare in pace l'anima e rinunziare a vivere piuttosto che vivere operando a suo talento. Che se per una qualche necessità dovesse pur vivere, per un uomo simile sarebbe preferibile passar la vita piuttosto da servo che da libero, affidando, come d'una nave, il timone della mente ad un altro, a chi apprese l'arte di pilotare uomini, arte che tu, Socrate, chiami spesso politica, dicendola identica all'arte giudiziaria ed alla giustizia[5].

III. A questi discorsi certo e a tanti altri analoghi, esposti egregiamente: che, <per esempio>, la virtù si può insegnare e che più d'ogni cosa si deve aver cura di se medesimo; io non so d'aver mai contradetto, né penso che contradirò mai in futuro; anzi li stimo oltremodo atti ad esortare e giovevoli e capaci addirittura di destarci, direi dal sonno in cui siamo. Però ponevo mente a udire anche il seguito; e dapprima non interrogai te, Socrate, ma qualcuno de' tuoi o compagni ed emuli o amici o con qualsiasi nome si voglia designare il rapporto in cui sono con te. E tra questi interrogai pe' primi quelli di cui mi pareva che tu facessi il maggior conto, per sapere quale fosse il seguito del ragionamento; e un po' a tuo modo proponevo loro i miei dubbi <così>. O valentuomini, dicevo, come mai intendere ora l'esortazione alla virtù che Socrate ci rivolge? Come se a ciò si riduca tutto, e non ci sia né da procedere oltre in questa faccenda, né da venirne a capo, ma da noi si debba per tutta la vita attendere a questo lavoro, d'esortar quelli che non sieno stati prima esortati, e <indurre> questi alla loro volta <ad esortare> altri? O, ammesso che tale sia il dovere d'ognuno, dobbiamo chiedere a Socrate e chiederci a noi stessi a vicenda: Ma e dopo? Per che via diremo che s'ha da iniziare codesto apprendimento della giustizia? Supponiamo che qualcuno ci esortasse ed aver cura del corpo, vedendo che noi, come de' bambini, non immaginiamo affatto che esiste una ginnastica ed una medicina, e poi ci rimproverasse, dicendo ch'è una vergogna prendersi gran cura del frumento, dell'orzo, della vigna e di quant'altro in servigio del corpo ci procuriamo col nostro lavoro e possediamo, laddove per il corpo stesso non sappiamo trovare nessun'arte o mezzo, sebbene non ne manchino, come renderlo quanto migliore è possibile. Ora, se noi richiedessimo a chi c'esorta così: Ma quali dici che sieno codeste arti?, egli senza dubbio ci risponderebbe: « Ginnastica e medicina ». Orbene, nel caso nostro, quale diciamo che sia l'arte capace d'educare l'anima alla virtù? Ci si dica! — E quello tra loro, che aveva fama d'essere il più forte <in questo campo>, rispondendo alla mia domanda, disse: « Ma codest'arte è quella che tu odi raccomandare da Socrate: non altra che la giustizia ». Al che io repli-

cai: Non dirmene solo il nome; ma <rispondimi> a questo modo: c'è, per esempio, un'arte, che si chiama medicina; ed essa assolve un doppio compito: l'uno di formar sempre nuovi medici in aggiunta a quelli che già vi sono; l'altro di guarire. Di questi compiti il secondo non è più arte, ma effetto dell'arte che insegna e s'insegna; ed è ciò che diciamo sanità. Così parimenti della tectonica c'è la casa e la tecnica della costruzione: l'una, opera; l'altra, insegnamento. Ebbene, anche la giustizia, sia pure che <intesa> in un senso, faccia uomini giusti come <ciascuna delle rimanenti arti fa> i singoli artefici; ma nell'altro senso, che cosa mai diremo che l'uomo giusto sia in grado di produrre a vantaggio nostro? Rispondi! E quel primo, se non erro, mi rispondeva: « Ciò che conferisce »; un altro: « Ciò che si deve »; un terzo: « Ciò che giova »; un quarto: « Ciò che è utile ». Ed io a insister daccapo dicendo: Ma queste parole: far cose buone, utili, giovevoli e simili, ricorrono anche lì in ciascuna delle arti. Senonché ciascun'arte dirà poi per conto proprio quello che tutte codeste parole precisamente vogliono significare. La tectonica, poniamo, dirà che <nel caso suo> il far bene, il far bellamente, il fare come si deve è <fare in modo> da provvedere al materiale ligneo; e questo certo non è arte. Ci si dica altrettanto anche della giustizia.

IV. Da ultimo, Socrate, un tale, uno dei tuoi amici, che aveva l'aria di dir cose sopraffine, mi rispose che l'effetto proprio della giustizia, <diverso> da quello d'ogni altra <arte>, è di produrre l'amicizia nelle città. E costui, interrogato di nuovo, asserì che l'amicizia è un bene, non mai un male; e, interrogato ancora, <soggiunse> di non ammettere che le amicizie, come le chiamiamo noi, dei ragazzi e degli animali[6] sieno amicizie; perché gli risultava che siffatti <legami> sono assai spesso più dannosi che giovevoli. Egli dunque, sfuggendo ad una simile obiezione, asseriva che queste non sono neppure amicizie; e che a torto le chiamano <così> quelli che così le chiamano; mentre la genuina e vera amicizia è manifestamente conformità di pensare. E richiesto se una tale conformità, secondo lui, fosse accordo d'opinioni o scienza egli sdegnosamente negava che fosse accordo d'opinioni; poiché tra gli uomini si formano per forza molti accordi d'opinioni che divengono anche perniciosi, laddove l'amicizia, com'egli aveva ammesso, è assolutamente un bene ed opera di giustizia; sicché <in conclusione> affermava che della conformità di pensare <dovesse dirsi> lo stesso, essendo scienza, ma non opinione. — Pervenuti, <sempre> dubitando, a questo punto del discorso, i presenti si credettero in grado di dargli addosso e dirgli che il discorso non aveva fatto che un giro per tornare al punto di prima, e dicevano che « anche la medicina è in certo modo conformità di pensare, come tutte quante le arti; e <nondimeno> tutte possono indicare in che si risolva <questa conformità>. Ma codesta tua giustizia o conformità di pensare a che tenda, ecco ciò che c'è sfuggito; e ci rimane oscuro qual è mai l'opera sua ».

V. Queste domande, Socrate, io da ultimo le rivolsi a te pure, e tu mi dicesti che la giustizia consiste nel nuocere ai nemici e giovare agli amici. Più tardi però ci risultò che l'uomo giusto non nuoce mai ad alcuno, perché tutto fa pel bene di tutti. E poiché su ciò insistetti non una volta o due, ma a lungo [e] di continuo, <finii per> stancarmi, convinto che tu meglio di tutti riesci nell'esortare gli altri allo studio della virtù, ma delle due l'una: o soltanto di questo sei capace — e non di più — il che può verificarsi in ogni altra arte; per esempio, anche uno, che non sia pilota, è in grado di esercitarsi a far l'elogio di quest'arte, come quella che è oltremodo preziosa per gli uomini, e così via dicendo per ogni altra... Ora anche a te, ne' riguardi della giustizia, si potrebbe forse muovere lo stesso rimprovero: che non perché ne faccia così bene le lodi, tu debba davvero conoscer-

la. Questa certo non è precisamente la mia opinione; ma delle due l'una: o non sai, o non vuoi comunicarmi <quello che ne sai>. Perciò appunto andrò, credo, e da Trasimaco e dovunque altro io possa, quand'io abbia de' dubbi. Poiché, se vuoi tu senz'altro desistere con me da codesti discorsi esortativi, come, per esempio, a proposito di ginnastica, dopo ch'io fossi stato esortato a non trascurare il corpo, al discorso esortativo aggiungeresti qual cura occorre al corpo data la sua natura; anche ora regolati allo stesso modo. Supponi che Clitofonte riconosca come sia ridicolo prendersi cura delle altre cose e trascurare invece l'anima, in grazia della quale ci diamo tanta pena in tutto il resto; e pensa ch'io abbia così detto tutto quello che a ciò segue e che onche or ora ho esposto. E ti dico e ti prego di non fare altrimenti, affinché, parlando con Lisia e con altri, io non t'abbia, come ora, in parte a lodare, in parte anche a censurare. Difatti, Socrate, per uno a cui non sia stata mai rivolta nessun'esortazione, io dirò che tu vali un tesoro; ma a chi non ha bisogno d'altre esortazioni, tu sei quasi d'ostacolo a che, raggiunto il sommo della virtù, egli possa esser felice.

LA REPUBBLICA

ARGOMENTO

Libro I

Socrate, che insieme con Glaucone aveva assistito alla celebrazione di una festa al Pireo, mentre ne ritorna, è invitato a casa sua da Polemarco sopraggiunto con Adimanto e Nicerato e alcuni altri. Non vorrebbe, ma finisce coll'accettare l'invito, dopo aver appreso come continuerà a svolgersi la festa (I).

In casa di Polemarco trova varie persone e il padre di lui, Cefalo, suo vecchio amico, col quale s'intrattiene affabilmente, lieto di conversare con chi è già molto innanzi negli anni, perché se ne possono avere utili notizie intorno alla vecchiaia, e gli domanda se essa gli sembri molesta o no. Cefalo risponde che la vecchiaia è bensì cagione di fastidi, ma che se si è buoni e d'indole facile è sopportabile, tanto più quando siano prospere le condizioni economiche dei vecchi. Questa affermazione porge il destro a Socrate di chiedergli come si è formata la sua ricchezza; Cefalo glielo dice, e accenna allo stato d'animo, all'avvicinarsi della morte, di coloro che hanno commesso o no ingiustizie, e ai vantaggi che a un uomo di senno procura la ricchezza. Socrate approva, e, a proposito dell'ingiustizia, vuole sapere quale è la definizione della giustizia, che certamente non è, come l'aveva definita Simonide, rendere ciò di cui si è in debito: a un uomo impazzito non si dovranno restituire le armi che egli, quando era sano di mente, aveva dato in deposito ad altri. Cefalo non si sente di sostenere una conversazione; e dovendo compiere un sacrifizio esce e lascia a sostituirlo il figlio Polemarco (II-V).

La discussione fra Socrate e Polemarco riguarda i caratteri della giustizia, dal cui esame si avrebbe a dedurre la sua definizione, che dovrebbe essere tale da non ammettere dubbi di sorta; ma dall'esame, in cui si parla del debito, del conveniente, dell'utile, degli amici, dei nemici, dei buoni, dei cattivi, del fare il bene e il male, questo a nessuno e quindi nemmeno ai nemici, risulta che le nozioni comuni intorno alla giustizia e a ciò che è giusto sono estremamente vaghe e non valgono per formarsi un concetto esatto di quello che sono l'una e l'altro (VI-IX).

Questa conclusione fa scattare Trasimaco, che ingiunge a Socrate di non far delle chiacchiere e di dire senz'altro chiaramente ed esattamente che cosa egli affermi che sia il giusto. Socrate, come Trasimaco si aspettava, fa dell'ironia; e a sua volta chiede lui a Trasimaco che cosa intenda per giustizia, e ne ha in risposta che la giustizia non è altro se non ciò che giova al più forte. Su questa risposta s'impernia tutta la lunga discussione che segue, alla quale prendono parte anche, per poco, Polemarco, Glaucone e Clitofonte. Trasimaco, invitato a spiegarsi, accenna al governo dello Stato, ammettendo che è giusto che i sudditi facciano ciò che loro impongono i governanti, anche se questi talvolta sbagliano. Ma poco dopo, dando del sicofante a Socrate, nega di aver ammesso lo sbaglio dei governanti e afferma che la verità è questa: il governante, in quanto è tale, non sbaglia mai, e quindi decreta il meglio per sé, e appunto ciò è quel che deve fare il suddito; ed ecco perché il giusto consiste nel fare ciò che giova al più forte. Socrate però

obietta che a ciò contradice quanto avviene nelle scienze, nessuna delle quali osserva o ordina quel che giova al più forte, bensì quel che giova al più debole; per esempio, la medicina governa i corpi per il loro vantaggio e non per il proprio (X-XIV).

Trasimaco assente; ma subito dopo, non senza aver svillaneggiato Socrate, insiste nella sua idea del più forte e sostiene in un prolisso discorso che la giustizia e il giusto è ciò che giova al più forte e a chi comanda, mentre l'ingiustizia governa gl'ingenui e i giusti, e che questi di fronte agl'ingiusti hanno sempre la peggio; chi osserva la giustizia è infelice, felice invece il vero ingiusto, quando sa comportarsi in modo da non passare per tale, e felice viene chiamato. E conchiude proclamando la superiorità dell'ingiustizia, in quanto è utile a se stessa, laddove la giustizia, torna a ripetere, è ciò che giova al più forte. E vorrebbe andarsene; ma gli astanti lo costringono a rimanere e a loro si associa Socrate, facendogli osservare che si tratta di cosa molto importante, come quella che dà norma a tutta la vita. Trasimaco rimane. E Socrate comincia a parlare del vantaggio che le arti, ciascuna delle quali ha la sua propria funzione, procurano a chi le esercita con mercede o gratuitamente, e delle cariche pubbliche; per le une e per le altre il principio del più forte non vale (XV-XVIII).

Glaucone domanda spiegazioni circa la mercede; e Socrate gliele fornisce, riprendendo poi a parlare dell'affermazione di Trasimaco, che la vita dell'uomo ingiusto è superiore a quella dell'uomo giusto, e della sua asserzione, ben più grave, che l'ingiustizia appartenga alla classe della virtù e della sapienza, e la giustizia vada annoverata fra le qualità contrarie. Ciò Trasimaco sostiene ostinatamente; ma deve finir coll'ammettere che il giusto è buono e sapiente, l'ingiusto ignorante e cattivo, e quindi che la giustizia è virtù e sapienza, l'ingiustizia vizio e ignoranza. E Socrate ne deduce, naturalmente, che il giusto, essendo più savio e più buono dell'ingiusto, ne è ad un tempo anche più forte; se talora l'ingiusto sembra più forte, ciò avviene perché c'è in lui un resto di giustizia, che lo distoglie dall'offendere gli altri ingiusti. E continua, esaminando se i giusti vivano meglio degli ingiusti e siano più felici, cosa anche questa importante, riferendosi alla norma della nostra vita. Il risultato, in cui conviene anche Trasimaco, è che il giusto è felice, l'ingiusto misero, e conseguentemente non mai l'ingiustizia sarà più utile della giustizia. Ma in realtà, il costrutto della precedente discussione con tutti gli argomenti trattati è questo, che Socrate, come egli confessa, non sa nulla, perché non sapendo che cosa è la giustizia, difficilmente saprà se è virtù o vizio, e se chi la possiede sia felice o infelice (XIX-XXIV).

Libro II

Poiché la questione dell'essenza della giustizia non è stata risolta (nel libro I), Glaucone per costringere Socrate a risolverla, dopo aver accennato alle tre specie di beni, i desiderabili per se stessi, i desiderabili per se stessi e perché vantaggiosi, e i desiderabili perché vantaggiosi, alla seconda delle quali Socrate ammette che appartenga la giustizia, dichiara che riprenderà il discorso di Trasimaco ed esporrà anzitutto che cosa dicono che sia la giustizia e donde sia nata; poi dimostrerà che quanti la praticano, la praticano contro voglia come una necessità e non come un bene; da ultimo sosterrà che è naturale che facciano così, perché, a quel che si dice, la vita dell'uomo ingiusto è molto migliore della vita del giusto. Glaucone non lo crede; tuttavia rimane perplesso, egli loderà la vita ingiusta, bramoso come è di udire che Socrate biasimi l'ingiustizia e lodi la giustizia. Attenendosi al suo programma tratta le varie questioni indicate, ricordando a proposito

della seconda la favola dell'anello di Gige; poi indaga quale differenza interceda fra l'uomo supremamente giusto e quello supremamente ingiusto — la suprema ingiustizia è di passare per giusto senza esserlo, mentre l'uomo giusto non vuole parer buono ma essere — e quali dei due, giunti all'estremo limite, uno della giustizia, l'altro dell'ingiustizia, sia più felice; e conchiude che, a quanto si afferma, dei e uomini procurano all'ingiusto una vita migliore che al giusto (I-V).

Ora prende la parola Adimanto proponendosi di dimostrare che la giustizia merita lode e biasimo l'ingiustizia. I padri e tutti gli educatori non lodano la giustizia per se stessa, bensì per la buona riputazione che ne deriva e per i vantaggi che se ne ritraggono, vantaggi che essi esagerano; osservando inoltre che gli dei, come cantano i poeti, largiscono benefizi ai giusti e puniscono gl'ingiusti. Però tutt'altro si dice pure della giustizia e dell'ingiustizia, che cioè quella e la temperanza sono cose belle, ma difficili e faticose, mentre l'ingiustizia e la dissolutezza sono cose dolci e facili ad acquistare, turpi soltanto per opinione e per legge, e si afferma che i malvagi sono felici, ricchi e potenti, e i buoni, se deboli e poveri, sono tenuti in dispregio. E cosa anche più sorprendente: gli dei, si dice, sogliono distribuire a molti uomini dabbene sventure e vita misera e ai malvagi una buona sorte. E si vuole pure che se uno è giusto, ma non sembra anche tale, avrà travagli e pene; laddove all'ingiusto, che sa procacciarsi fama di giustizia, tocca una vita felice. Con tale finzione di virtù si può commettere qualunque scelleraggine, sostengono. Perché se gli dei non esistono o non si danno pensiero delle cose umane, a noi non deve premere di occultarci. Se ci sono e se ne curano, è possibile, dicono i poeti, renderglici propizi con preghiere e doni. Se dobbiamo credere alla esistenza degli dei, possiamo commettere ingiustizie e poi far loro sacrifizi. La pena delle nostre colpe la pagheremo nell'Ade o noi o i nostri discendenti; ma dobbiamo aver fiducia negli dei. Non v'ha dunque, assicurano, alcuna ragione di preferire la giustizia all'ingiustizia; potrà bastare salvar le apparenze. E del resto, anche chi sia convinto che la giustizia è cosa ottima, sarà indulgente con gl'ingiusti, tanto più che nessuno è volontariamente giusto. E Adimanto, dopo altre considerazioni dello stesso genere, che egli fa richiamandosi a Trasimaco e a quanti la pensano come costui, invita Socrate a dimostrare non già che la giustizia è preferibile all'ingiustizia, ciò di cui egli, Adimanto, è persuaso, ma che la giustizia è un bene e l'ingiustizia un male (VI-IX).

Socrate, premesse lodi a Glaucone e Adimanto, dei cui discorsi si dice ammirato, dichiara che nonostante le grandi difficoltà del proprio assunto, si propone di difendere in ogni modo la giustizia; e poiché c'è giustizia tanto individuale quanto d'un'intera città, e la città è più grande dell'individuo, e quindi è più facile esaminarla in essa, egli comincerà a occuparsi della giustizia della città. Indaga anzitutto come e perché sorge una città e quali cose le occorrano per vivere e di quali lavoratori abbia bisogno, che mettano in servizio di tutti l'opera loro; e saranno necessarie relazioni con altre città, con cui dovrà scambiare i rispettivi prodotti: senza importazioni è quasi impossibile che una città viva, e debbono essere adeguati sia per qualità, sia per quantità. Anche nell'interno della città deve aver luogo lo scambio dei prodotti, donde la necessità di mercanti e rivenditori e mercenari.

Cresciuta così la città in modo da essere completa, si deve ricercare dove siano in essa la giustizia e l'ingiustizia; e a tale scopo Socrate prende a considerare il tenore di vita degli abitanti, anche quando in essa non mancherà nemmeno il lusso, il che non sarà neppure un male, potendosi allora scorgere come in essa mettano radice la giustizia e l'ingiustizia. E converrà ingrandire la città, e occorreranno numerose persone che attendano a tutti i servizi necessari alla vita e a tutte le sue varie comodità. Inoltre anche il territorio andrà allargato a spese dei confinanti, donde guerre, che richiedono la costituzione di eserciti, necessari per

la difesa della città; i quali dovranno essere formati di individui che sappiano compiere perfettamente le operazioni guerresche, e siano svegli e forti e coraggiosi e quindi anche fieri, e coi nemici esterni, irascibili. Come custodi della città è d'uopo che siano amici dell'imparare e del sapere, e in quanto tali, amici dei loro congiunti e dei conoscenti. Perché riescano custodi perfetti, debbono ricevere un'educazione adatta, che daranno loro pel corpo la ginnastica, per l'anima la musica, che comprende anche la poesia, coi suoi discorsi, dei quali alcuni sono veri, altri falsi. Discorsi falsi sono le favole, che perciò non dovranno essere narrate ai bambini e ai giovani, soprattutto quelle di Esiodo, di Omero e di altri poeti intorno agli dei e agli eroi, abbiano o no un senso allegorico. Le cattive azioni di vario genere attribuite agli dei, le loro inimicizie, il loro intervento nelle guerre degli uomini sono cose non certo da lodare, e vanno proscritte assolutamente dalla educazione dei custodi. Né si deve permettere che un giovane possa credere che le sventure umane sono opera di un dio, e che la divinità muti o alteri se stessa assumendo più forme, sotto cui si racconta che inganni i mortali. L'inganno è una menzogna, e non si può ammettere che un dio sia menzognero; Dio è un essere semplice e verace nei fatti e nelle parole. Il lungo ragionamento di Socrate è spesso interrotto da Glaucone e Adimanto, che ora chiedono spiegazioni ora esprimono il loro assenso (X-XXI).

Libro III

Socrate, continuando, consiglia di non dire cose che facciano temere la morte, idea dannosa per coloro che dovranno essere dei guerrieri; e perciò converrà cancellare tutti i versi dei due poemi omerici in cui si parla dell'oltretomba e rigettare anche i nomi terribili che ad essa si riferiscono, e bandire piagnistei e lamenti per la perdita di persone care e di uomini illustri e gli sfoghi di dolore di eroi e di dei. Biasimevole è pure il riso smodato di questi. Tornando a dire della menzogna, di cui Socrate ha già toccato (nel libro II), inutile agli dei, ma utile agli uomini, avverte che per quanto si debba fare il massimo conto della verità, la menzogna è lecita, in certi casi, ai reggitori della città, ma chiunque altro vi ricorra va punito. Nei giovani bisogna infondere la temperanza, che non consiste soltanto nella moderazione dei piaceri del corpo e dei sensi, bensì essenzialmente nell'obbedienza ai reggitori, che siano alla loro volta temperanti. Meritano dunque approvazione i luoghi di Omero in cui è messa in rilievo tale obbedienza, e invece vanno disapprovati quelli in cui si narra di casi di disobbedienza, e di ribellione e di scelleratezze di dei e di eroi. Sono racconti che possono ingenerare nei giovani una grande facilità a commettere il male. Quanto poi agli uomini in particolare, poeti e prosatori sbagliano di grosso dicendo che gl'ingiusti sono felici, i giusti al contrario infelici, e che la giustizia è un bene per gli altri, ma un danno per l'uomo giusto (I-V).

Le ultime precedenti considerazioni riguardano la sostanza dei racconti, ma occorre anche esaminarne la forma, perché si sappia che cosa si deve dire e come va detta. Premesso che tutto quanto dicono mitologi e poeti è un racconto di eventi o presenti o passati o futuri, osserva che il racconto può avere tre forme: o essere semplice, o fatto per imitazione o di entrambi i modi. Nel primo caso parla il poeta stesso; nel secondo egli conforma se stesso a un altro o nella voce o nella figura, cioè appunto imita, ossia rappresenta per mezzo d'imitazione; nel terzo, usa ad un tempo la forma semplice e l'imitativa, alternandole. La forma imitativa è propria della tragedia e della commedia; la semplice, in particolare, dei ditirambi; quella che le adopera entrambe, dell'epica. I custodi della città, dovendo essere

dispensati da ogni altra arte, bisogna che né facciano, né imitino; ma se hanno ad imitare, imitino, fin da fanciulli, esclusivamente però, uomini coraggiosi, temperanti, pii, liberi e altri siffatti; ogni altra imitazione o contraffazione sia bandita, ché sarebbe dannosa al corpo, alla voce e alla mente. E nel parlare si valgano di entrambe le forme, dell'imitazione e del semplice racconto. Se nella città, dove ognuno esercita la propria arte, venisse uno straniero abile ad assumere qualsivoglia figura e ad imitare qualsivoglia cosa, noi lo venereremmo, ma lo manderemmo in un'altra città, servendoci, occorrendo, di un poeta o mitologo più austero e meno piacevole, ma che imitasse la dizione dell'uomo probo e nel parlare si tenesse nei limiti stabiliti dalle leggi per l'educazione dei nostri guerrieri. Rimane a dire, avverte poi Socrate, del canto e della melodia. La melodia consta di tre elementi, parole, armonia e ritmo, i quali due ultimi debbono corrispondere al primo; e poiché vanno banditi dalla città lamenti e piagnistei, sono da bandire la musica lidia mista, la lidia acuta e le altre congeneri, tutte querule, e medesimamente la ionica e la lidia, per la loro mollezza. Si adotteranno quindi soltanto, dice Glaucone, le armonie doriche e frigie, che Socrate confessa di non conoscere; egli vuole l'armonia che può imitare convenientemente le voci e gli accenti di un uomo coraggioso in guerra, e afferma che basteranno per la città la lira e la cetra, e per la campagna la zampogna. È necessario parlare anche dei ritmi, pei quali Socrate si rimette alla scienza di Damone, dopo aver osservato che debbono essere evitati quelli svariati e di più movimenti, e adoperati quelli che esprimono una vita ordinata e coraggiosa, costringendo il metro e la melodia a conformarsi alle parole e non queste all'uno e all'altra. Ad esaurire la trattazione dell'argomento si discorre in fine della musica, premettendosi il consiglio di provvedere a che i giovani possano trarre profitto da tutto ciò che valga, col colpire la loro vista e il loro udito, a renderli amanti della bellezza, al quale scopo bisogna porre certi limiti non solo ai poeti, ma anche a tutti gli artefici, nelle cui opere nulla ci dovrà essere di licenzioso e di sconveniente. La musica è il più perfetto mezzo di educazione che si possa trovare: penetra col ritmo e l'armonia nell'anima, portandovi la convenienza, fa avvertire subito ogni imperfezione in qualunque cosa, crea il senso del bello e nobilita l'amore (VI-XII).

I giovanetti vanno educati anche nella ginnastica sin da fanciulli, tenendo presente che un corpo buono non può far buona un'anima, ma al contrario l'anima buona rende migliore il corpo. I custodi debbono perciò anzitutto guardarsi dall'ubbriachezza; hanno poi bisogno di una dieta bene regolata, non certo del regime alimentare degli atleti di professione, che pei custodi sarebbe estremamente nocivo. Moderazione in tutto è per loro necessaria; come la semplicità nella musica produce temperanza nelle anime, la semplicità nella ginnastica, buona salute nei corpi. Un'educazione cattiva anche riguardo alla ginnastica richiederebbe la necessità di medici e di giudici per tutti, compresi anche coloro che sono stati educati liberalmente. Socrate crede che una città bene ordinata non abbia bisogno di molti giudici e di molti medici, occorrendo l'opera dei giudici a quanti per ineducazione sono costretti a valersi di una giustizia imposta da altri, l'opera dei medici agli ignavi e a coloro che per un regime sbagliato sono pieni di malanni. Certamente però la città deve avere e medici e giudici, eccellenti gli uni e gli altri; i primi, che abbiano fatto in se stessi esperienza di molte malattie, i secondi, medici delle anime, che non abbiano l'anima corrotta dalla malvagità e abbiano fatto lunga esperienza sopra gli altri e quindi siano vecchi. I servigi dei medici e dei giudici, in favore soprattutto dell'anima, vanno regolati con leggi speciali. Concludendo riguardo alla musica e alla ginnastica come mezzi di educazione Socrate avverte che non è da credere che la musica educhi l'anima, e la ginnastica il corpo; l'anima la educa anche la ginnastica. Musica e ginnastica contribuiscono a mettere d'accordo la parte filosofica e la parte irascibile dell'anima, accordo assolutamente

indispensabile. Egli ritiene che la musica e la ginnastica siano state date da un dio agli uomini per la fierezza e per l'amore al sapere, e non già per l'anima e per il corpo, se non in via accessoria (XIII-XVIII).

Esaurita così la trattazione circa l'educazione e l'allevamento, Socrate si occupa di coloro che dovranno governare la città e di coloro che dovranno essere governati, rispettivamente i più vecchi e i più giovani. Quelli siano sempre gli uomini migliori e i più competenti come custodi nella difesa della città e intelligenti e vigili nella cura di essa e i più zelanti nel fare per tutta la loro vita ciò che riterranno utile. E andranno sottoposti a prove di varie specie per saggiare le loro attitudini e bisognerà assicurarsi che i loro costumi siano irreprensibili. Scelti così, meriteranno di essere veramente custodi perfetti contro i nemici esterni e gli amici interni, questi perché non possano fare del male; e avranno come coadiutori nel governo i giovani. Né tutto ciò basta pel benessere della città; è necessario che quanti vivono in essa siano fratelli quali realmente sono, governanti e governati, tutti essendo nati dalla stessa madre, la terra, genitrice e nutrice universale, come si rileva da una nota favola fenicia. Il Dio che ha plasmato gli uomini mischiò in alcuni dell'oro, in altri argento e ferro e rame, e di ciò debbono tener conto i governanti assegnando ciascuno alla classe che gli si addice (XIX-XXI).

Quanto ai guerrieri in particolare, sappiano tener a freno dentro alla città i ribelli, e respingere i nemici esterni, e abbiano una retta educazione, perché siano alleati benevoli dei cittadini. Venga loro fornita un'abitazione adatta; non posseggano nulla; siano temperanti e coraggiosi; e mantenuti a spese pubbliche. Tutte le norme che li riguardano debbono essere sancite per legge (XXII).

Libro IV

Le cose dette da Socrate (nel libro III) intorno ai guerrieri provocano obiezioni di Adimanto circa la loro vita, non certo buona soprattutto rispetto a quella dei cittadini ricchi. E Socrate non solo annuisce, ma aggiunge altre considerazioni che dimostrano quanto essa sia dura. Pure sostiene che, non essendo leciti nella città privilegi di classi, non ne vanno accordati nemmeno ai guerrieri, per quanto essi ne possano meritare per i loro compiti faticosi e pericolosi. È dovere di tutti i cittadini, ciascuno secondo le proprie attitudini, operare a pro dello Stato: e a nessuno dei custodi di questo deve venir concessa una felicità che li renda tutto fuorché veri custodi; e tutti debbono essere costretti a vivere in modo che possano adempiere il meglio possibile alle loro funzioni. Ed è necessario pel benessere dello Stato che tanto i custodi quanto gli artigiani non siano né ricchi né poveri, generando la ricchezza mollezza, pigrizia e amore di novità, la povertà, oltre a quest'ultimo, sentimenti illiberali e lavoro scadente. Adimanto osserva che se la città è povera non potrà far guerra, tanto meno poi contro una grande e ricca. Socrate risponde che i guerrieri dalla vita dura di uno Stato bene ordinato sono tali per la loro educazione che uno solo di essi può tenere testa a parecchi di uno Stato ricco, non educati come lui; e che la riputazione di cui godranno i guerrieri dello Stato, quale Socrate vagheggia, gli procurerà certo facilmente l'alleanza di città ricche, delle quali nessuna può considerarsi come un'unica città, perché in realtà sono due, una dei poveri, l'altra dei ricchi, nemiche fra loro. Una città saggiamente ordinata è appunto per ciò grandissima, non rispetto alla fama, ma realmente. E converrà che i suoi custodi provvedano a che non s'ingrandisca troppo né essa né il suo territorio, ma soltano fino al limite che le permetta di rimanere una sola, più in là no. Tutti i cittadini dovranno essere applicati uno per uno a quella singola opera a cui per natura sono adatti, e così,

attendendo ciascuno al compito che gli è proprio, si avrà anche per questa via l'unità dello Stato; nel quale tutto, comprese le donne e i figliuoli, dovrà essere in comune fra gli amici. I governanti dovranno inoltre badare che l'educazione non si corrompa e impedire soprattutto che non si facciano innovazioni nella ginnastica e nella musica. Non sarà tuttavia necessario aumentare il numero delle leggi, le minuzie potendosi trascurarle. I giovani, educati nel modo migliore fin dalla fanciullezza, sapranno regolarsi in tutto come si conviene, conformandosi in tutte le loro azioni a quelle norme tradizionali che le leggi determinano poi. Ci debbono essere pure leggi che riguardino la religione in generale e il culto dei morti; ma per esse, nulla sapendo noi di queste cose, dobbiamo rimetterci al loro interprete avito, Apollo (I-V).

E ora Socrate indaga dove nello Stato così costituito si trovano la giustizia e l'ingiustizia e in che differiscano l'una dall'altra, e quale delle due deve possedere chi vuole vivere felice, rimanendo o no occulto agli dei e agli uomini. In tale Stato ci sono, dice, quattro virtù: la saggezza, il coraggio, la temperanza e la giustizia. La saggezza risiede nella classe dei cittadini meno numerosa cioè nei reggitori dello Stato. Il coraggio si trova nella parte dei cittadini che combatte e guerreggia per la città, i quali per effetto della legge e per mezzo dell'educazione sanno che cosa bisogna realmente temere e operano in conformità di questa loro esperienza. La temperanza, che è quasi un ordine e un dominio sui piaceri e sulle passioni, e fa che ognuno sia padrone di sé, è virtù che deve essere propria ad un tempo dei governanti e dei governati, ed è l'armonia fra le diverse classi sociali. A rendere completa la città occorre la giustizia, che dà alle altre tre virtù indicate il potere di nascere e conservarsi nella città e consiste nell'avere e nel fare ciò che è proprio di ciascuno. Ciascuno compia il suo dovere ed eserciti la sua arte senza attendere ad alcun'altra cosa. Quando ciò avvenga costantemente ed esattamente nella città, questa sarà giusta. All'incontro, la confusione e lo scambio di attribuzioni fra le tre classi di cittadini, operai, guerrieri, governanti, nel che consiste l'ingiustizia, è un grave danno per la città, anzi un delitto contro di essa (VI-X).

Dallo Stato è bene riportare nell'individuo quanto fu detto precedentemente, perché risulti con maggiore evidenza l'esattezza della definizione della giustizia. Non si può non ammettere che in ciascuno di noi si trovano quelle medesime qualità e disposizioni che presenta lo Stato. Nell'anima di ciascuno di noi ci sono tre diversi princìpi: la ragione, l'ira e la concupiscenza. Come dimostra il fatto, di cui Socrate discorre a lungo, della fame e della sete, nell'anima c'è qualcosa che vieta di sodisfare il desiderio di mangiare e di bere, e che per la propria natura contrasta con esso. Questo qualcosa è la ragione che bene spesso si oppone ai desidèri. Se ne deduce che dobbiamo ritenere che nell'anima ci sono realmente due princìpi distinti e diversi fra loro: l'uno, quello per cui l'anima ragiona, ed è il principio razionale, l'altro, quello per cui essa ama, prova fame e sete e si trova in balìa delle passioni ed è il principio irrazionale e concupiscibile. Da questi due princìpi, pur potendo sembrare che tenga dell'uno e dell'altro e specialmente del primo è distinto quello dell'ira; infatti sin dalla nascita i bambini sono pieni d'irascibilità, laddove certuni non partecipano mai di ragione i più talvolta e assai tardi. Al principio razionale che è sapiente e ha cura di tutta intera l'anima, si addice di comandare e all'irascibile di essergli soggetto e alleato; e i due princìpi, contemperati dalla musica e dalla ginnastica, saranno concordi e governeranno il principio concupiscibile. Quei due princìpi saranno ad un tempo coraggiosi e sapienti e anche temperanti. Come dunque nello Stato da noi costituito, così nell'individuo si trovano la sapienza, il coraggio e la temperanza e quindi la giustizia, e però potremo dire che un individuo è giusto nello stesso modo che è giusto lo Stato, in quanto ciascuna delle tre classi di questo

fa ciò che le spetta e corrispondentemente ogni individuo attende alle sue proprie funzioni senza curarsi d'altro. Se ci rimane qualche dubbio in proposito, ci confermeremo nella nostra opinione contrapponendovi le obiezioni volgari relative a frodi di depositi ricevuti, furti sacrileghi, ruberie, tradimenti e altri delitti, che possono sembrare attribuibili, mentre non lo sono affatto, a un uomo la cui natura ed educazione siano quali abbiamo stabilite. Un uomo tale saprà sempre comandare o obbedire, e armonizzando e collegando i princìpi dell'anima diverrà uno solo e si avrà così l'unità dell'individuo in quel modo che fu determinata l'unità dello Stato (XI-XVII).

La giustizia dunque è l'accordo delle tre parti dell'anima, e quindi l'ingiustizia ne è la discordia e un fare ciascuno ciò che non gli spetta, la rivolta di una di esse parti contro l'intero; nella confusione che ne consegue hanno luogo l'intemperanza, la viltà e, in una parola, ogni vizio. Mentre la giustizia è virtù, e la virtù è in qualche modo sanità, bellezza e benessere dell'anima, l'ingiustizia è vizio, e il vizio è malattia, turpitudine e debolezza di essa. Non resta che indagare se è utile praticare la giustizia e agire onestamente, venga o no l'uomo giusto riconosciuto come tale; o se agire ingiustamente ed essere ingiusto, purché ciò sia fatto impunemente e l'uomo ingiusto diventi migliore mediante il castigo. A Glaucone questa indagine pare ridicola, essendosi ormai posta in tutta evidenza la natura della giustizia e dell'ingiustizia. Ma Socrate insiste, per poter mettere meglio in rilievo che la cosa è realmente così, e distingue cinque forme dell'anima umana, quante cioè sono le forme di governo. Di queste una sola è retta, quella che comprende la monarchia e l'aristocrazia, tutte le altre sono corrotte (XVIII-XIX).

Libro V

Socrate, che aveva accennato di passaggio (nel libro IV) alla comunanza, nel suo Stato, delle donne, alle nozze e alla procreazione dei figli, vorrebbe ora parlare delle forme cattive del governo; ma Adimanto, esortato da Polemarco, e Glaucone e Trasimaco esigono che tratti invece di quell'argomento, e dopo qualche esitazione per le difficoltà che la trattazione presenta, egli li accontenta (I-II).

Anzitutto le donne dovranno compiere le stesse funzioni degli uomini ed essere istruite nel medesimo modo, cioè nella musica e nella ginnastica, non tenendosi conto, riguardo a questa, per la nudità, del ridicolo che i begli spiriti ci vedevano. Certamente per natura la donna differisce molto dall'uomo, e perciò conviene imporre a ciascuno dei due sessi un compito differente; e di qui la contradizione con quanto si è ora stabilito, cioè che nature differenti debbano attendere alle stesse occupazioni. Ma occorre non usare cavilli né sofisticare, bensì distinguere: se si ammette che i due sessi differiscono per l'attitudine a qualche arte o ad altra occupazione, a ciascuno di essi andrà assegnata l'una o l'altra occupazione; se invece differiscono solo in quanto la femmina partorisce e il maschio genera, non si potrà affermare che riguardo al nostro problema la donna differisca dall'uomo, anzi si deve continuare a ritenere che debbano attendere alle stesse occupazioni i custodi e le loro donne. Tuttavia non c'è alcuna professione umana nella quale il sesso maschile non sia sotto ogni rapporto superiore al femminile. Ma tra le occupazioni indispensabili ad una città nessuna è propria della donna in quanto donna, né dell'uomo in quanto uomo; bensì per le facoltà naturali i due sessi sono simili e per esse la donna, pur essendo più debole dell'uomo, può partecipare di tutte le funzioni al pari di lui, compresa la custodia della città. Le donne atte a ciò andranno scelte per i custodi a convivere con loro, essendo

congeneri per natura. Ne consegue che, come si è già riconosciuto, non è contro natura educare le donne dei custodi nella musica e nella ginnastica. Dacché poi i custodi sono i migliori tra i cittadini, le loro donne sono le migliori tra le donne. Se per la ginnastica dovranno spogliarsi degli abiti, si vestiranno di virtù, e parteciperanno alla guerra, come ad ogni altro lavoro concernente la custodia della città, attendendo però, come più deboli, alle mansioni più lievi (III-VI).

Un'altra legge ben più grave bisogna stabilire: tutte queste donne devono essere comuni a tutti questi uomini, e nessuna ha da convivere in particolare con nessuno di loro: e così pure comuni devono essere i figli, né i figli devono conoscere i genitori, né i genitori i figliuoli. Socrate crede che questa comunanza delle donne e dei figli sia utile, purché però sia realizzabile: ed è. Uomini scelti e donne scelte vivendo insieme saranno da una necessità naturale condotti ad unirsi tra loro: unione matrimoniale che sarà giovevole allo Stato, ai cui governanti dovrà essere permesso di ricorrere all'inganno nell'interesse dei loro sudditi per ciò che concerne la generazione dei figliuoli. I figliuoli dei migliori uomini e delle migliori donne saranno allevati, quelli degli altri no, per conservare il più possibile la purezza della razza. E dovranno essere stabiliti per legge sacrifizi e feste, in cui porre a contatto le giovani e i giovani che si accoppieranno, permettendo ai giovani più bravi in guerra o comunque più distinti di accoppiarsi più spesso con le donne, per ottenere da loro il maggior numero possibile di figli. Questi dovranno essere consegnati ai magistrati, che li porteranno in un alloggio comune, in un quartiere appartato della città, presso certe governanti e quivi allattati, se sarà necessario, da balie; mentre i figli degli uomini non prescelti e quelli deformi verranno nascosti in luogo segreto e sottratti alla vista di tutti. Gli accoppiamenti avverranno nel periodo ordinario del maggior vigore, per la donna dai venti ai quarant'anni, per l'uomo fino al cinquantacinquesimo anno; più tardi non dovranno essere permessi legalmente. Potranno bensì accoppiarsi uomini e donne di età superiore, ma possibilmente senza procreare figli, e se ne nasceranno, non saranno allevati da nessuno. Divieto assoluto di accoppiamenti sessuali fra congiunti, all'infuori, in qualche caso, di quelli tra fratelli e sorelle. Tale la comunanza delle donne e dei figliuoli nello Stato, in cui dovrà regnare fra' cittadini la massima concordia in tutto, e ciascuno di essi dovrà godere o dolersi rispettivamente del bene o del male degli altri; e i governanti dovranno considerare come stretto congiunto qualunque persona nella quale avvenga loro d'imbattersi, e non soltanto di nome, ma effettivamente. L'unanimità dei sentimenti fra' cittadini è il maggior bene per uno Stato, nel quale tutti dovranno consentire nel concetto di ciò che è proprio e tendere tutti al medesimo scopo, risentendo così nella stessa misura i dolori e i piaceri. E non avranno luogo né litigi né querele scambievoli, poiché di proprio, fuori del corpo, nulla posseggono, tutto il resto essendo comune. Né processi per violenze o per maltrattamenti, né le contese individuali potranno produrne di più gravi; e, se mai, i più anziani puniranno i giovani, che non dovranno mancare di rispetto ai vecchi. I nostri guerrieri saranno quindi in pace fra loro. Non mette conto occuparsi dei mali minori e di certe beghe (VII-XII).

I custodi vivranno una vita felicissima, più felice sotto tutti gli aspetti di quella degli olimpionici, e dovranno esserne contenti, senza tentare d'impadronirsi con la forza di tutto ciò che è nella città. E tornando alle donne, tra esse e gli uomini tutto in pace e in guerra essendo in comune, a loro spetta custodire con questi il paese, andare a caccia e accompagnarsi con essi, per quanto è possibile in tutto. Faranno la guerra insieme con gli uomini e vi condurranno seco tutti quei loro figli che sono in età e in grado di seguirle, e vedranno quel che avranno a fare più avanti e presteranno ogni sorta di servigi in quanto occorra. Bisognerà però provvedere alla loro sicurezza anche tenendoli lontani dalle spedizioni più pericolose. E perché all'occorrenza essi possano fuggire a volo, si

dovrà abituarli a montare a cavallo appena è possibile; e così in guerra, come spettatori potranno salvarsi più sicuramente dietro quegli anziani che servono loro di guida, scelti fra' migliori per esperienza. Quanto alla condotta dei guerrieri in guerra, quelli di loro che getteranno le armi o faranno qualche altra cosa dello stesso genere andranno relegati fra gli operai e gli agricoltori e chi si lascerà prendere vivo dai nemici sarà abbandonato senz'altro a loro. Coloro invece che si saranno segnalati tra' primi per valore dovranno essere onorati in tutti i modi, e avere la possibilità di numerosi sponsali, perché da loro nascano quanti più figli è possibile. Fra le altre distinzioni, comprese le lodi dei poeti, avranno diritto a speciali favori nei sacrifizi e nei banchetti, uomini e donne, per accrescere loro forza. Massimi onori saranno resi ai caduti, e sarà loro tributato culto come a genii tutelari.

Riguardo alla condotta dei nostri guerrieri verso i nemici, è d'uopo distinguere fra Elleni e barbari. Nessuna schiavitù fra le genti elleniche, rinuncia alla spogliazione dei cadaveri e al divieto di seppellire i nemici morti, né si porteranno ai templi le armi nemiche, soprattutto quelle degli Elleni. Nessuna devastazione del territorio ellenico, né incendio delle case, ma soltanto esportazione del raccolto dell'annata. Fra gli Elleni legati da affinità e consanguineità, discordia, contro i barbari, guerra. Essendo ellenica la città che si vuol fondare, ne saranno buoni e miti i cittadini, e non tratteranno da nemici gli altri Elleni, e condurranno le ostilità solamente fino a quando i responsabili del male saranno costretti a pagarne la pena (XIII-XVII).

A questo punto Glaucone rammenta a Socrate che deve dire se la costituzione da lui ideata della città sia possibile e in che modo è possibile. E Socrate rifacendosi dalla definizione della giustizia e dell'ingiustizia, dopo aver accennato alla difficoltà della trattazione del nuovo argomento e osservato che veramente le relative indagini non vennero fatte per dimostrare che le precedenti proposte fossero realizzabili, avverte che non potendosi le idee da lui esposte tradurre in atto per l'appunto come furono espresse a parole, è giocoforza limitarsi a ricercare se una città possa essere costituita e governata in modo quanto più è possibile prossimo al modello indicato. Perché la forma di costituzione tracciata a parole possa nascere è necessario che la città la governino i filosofi, o quelli che ora si chiamano re e dinasti coltivino davvero e seriamente la filosofia, e che il potere politico e la filosofia coincidano nelle stesse persone, e dal governo siano esclusi i molti che ora si applicano soltanto alla politica o soltanto alla filosofia; in caso contrario è impossibile che cessino i mali attuali delle città e probabilmente del genere umano. Glaucone trova grave la dichiarazione di Socrate e lo invita a spiegarsi; e Socrate, riferendosi a ciò che avviene agli amanti, ai bevitori e agli ambiziosi, per definire il vero filosofo, costringe Glaucone ad ammettere che tale può dirsi giustamente soltanto chi vuole avidamente gustare d'ogni insegnamento e corre volentieri ad imparare e se ne mostra insaziabile. Né coi filosofi vanno confusi i curiosi, che desiderano di apprendere qualunque cosa, anche insignificante; veri filosofi sono coloro che amano di contemplare la verità. L'intelligenza dei curiosi è inetta a vedere e concepire la natura del bello in sé. Va notato inoltre che il pensiero di chi conosce è diverso da quello di chi opina, cioè la conoscenza è diversa dall'opinione; sono due facoltà differenti, l'opinione avendo per oggetto una cosa e la conoscenza un'altra, ciascuna secondo il potere che le è proprio e lo scopo a cui sono ordinate e l'effetto che producono; e la conoscenza è la più potente di tutte le facoltà. Il conoscibile e l'opinabile non sono la stessa cosa. E poiché chi opina non opinerà né l'essere né il non essere, l'opinione non può essere né ignoranza né conoscenza, bensì sta in mezzo tra le due. Coloro che ammirano tante cose belle e tante giuste, ma il bello e il giusto in sé non lo scorgono, e se altri ve li conduca non possono

seguirlo, hanno su tutto ciò soltanto opinione, ma non conoscenza. All'incontro coloro che contemplano ciascuna cosa in sé, nella sua essenza eternamente immutabile non opinano, ma conoscono. Essi abbracciano e amano le cose che sono oggetto di conoscenza o di scienza, e quindi bisognerà chiamarli filosofi, cioè amici della sapienza, mentre gli amici dell'opinione vanno chiamati filodoxi (XVIII-XXII).

Libro VI

Parlando ancora dei filosofi Socrate, annuente Glaucone, afferma che si devono porre come custodi della città quelli fra essi che sembrino capaci di custodire le leggi e gl'istituti cittadini, perché in quanto essi soli conoscono la verità ideale sono superiori a tutti. E altre qualità è necessario che abbiano i veri filosofi: l'amore tutto intero dell'essere che sempre è, l'amore della verità e l'odio della menzogna, il desiderio, fin dalla giovinezza, d'imparare, la temperanza, il disprezzo della morte, una memoria tenace, il senso della misura e della grazia, l'altezza d'animo, giustizia e coraggio. Adimanto osserva che nel campo dei ragionamenti nulla si può obiettare alle affermazioni di Socrate, ma nel fatto quanti si dedicano alla filosofia finiscono coll'essere inetti a servire lo Stato. Socrate dopo avergli dato ragione dimostra, valendosi di un paragone tratto da ciò che avverrebbe se i marinai pretendessero di governare loro, anziché un esperto pilota, la nave, che non è già il governante che deve pregare i governati perché si lascino governare da chi può loro realmente essere utile e che non è facile che sia grandemente stimata la più bella delle professioni, quella appunto del filosofo, da gente che segue professioni affatto opposte; per costoro i buoni filosofi sono inutili. Certo i più dei filosofi sono necessariamente delle birbe, come si va dicendo, ma di ciò nessuna colpa ha la filosofia coltivata da coloro che hanno la natura di veri filosofi, quale precedentemente è stata definita. Occorre osservare le cause della degenerazione di questa natura filosofica, ed esaminare anche le nature che la contraffanno.

Poche volte e in piccolo numero nascono vere nature filosofiche e molti e gravi sono i motivi che possono contribuire a corromperle. Anzitutto le qualità che si sono lodate nella natura filosofica: il coraggio, la temperanza e le altre virtù accennate; poi tutti quelli che si dicono beni: la bellezza, la ricchezza, il vigore del corpo, un parentado possente in città e tutti gli altri vantaggi connessi con questi; inoltre il fatto che le anime di loro natura eccellenti se s'incontrano in una cattiva educazione divengono cattive più delle altre. Una natura filosofica che s'incontra in una disciplina conveniente potrà toccare il fastigio della virtù; se invece avrà una educazione che non le si confà, riuscirà al pretto contrario se un dio non la aiuti. E purtroppo ci sono dei giovani, corrotti dai sofisti, abilissimi a educare a modo loro e giovani e vecchi e uomini e donne. Corrotti sono i giovani o nelle assemblee o nei tribunali o nei teatri o negli accampamenti o in qualunque luogo dove, come in tutti questi, tutto si loda o biasima in modo eccessivo e fra un chiasso indecente e le stesse azioni vengono proclamate ora belle ora brutte secondo l'uso appunto dei sofisti (I-VI).

E c'è anche di peggio: la punizione con l'infamia, con pene pecuniarie e perfino con la morte di chi non si lascia persuadere dall'insegnamento dei sofisti, che chiamano scienza le loro dottrine e sono i più strani educatori che si possa immaginare.

In tale stato di cose è impossibile che la moltitudine abbia spirito filosofico e per conseguenza è inevitabile che i veri filosofi siano da essa, e da quanti desiderano di riuscire graditi, male giudicati. Un giovane dotato di tutte le

virtù filosofiche e che fin da bambino primeggi fra tutti e faccia presagire che nella vita eccellerà in ogni cosa, crescendo in un simile ambiente corrotto assai difficilmente potrà sottrarsi alla sua influenza deleteria. E il posto che i cultori della filosofia lasciano vuoto viene occupato da persone indegne, che nella loro arte fanno i maggiori progressi. E vi sono poi anche le sofisticherie di coloro che, incapaci d'ogni cultura, si accostano alla filosofia senza saperla trattare degnamente. È dunque minimo il numero dei cultori della vera filosofia, compresi quelli che disprezzando tutti gli altri mestieri e ben dotati per essa, ad essa passino. Né può occuparsene per la salute cagionevole Teagete, né conta, dice Socrate, « il mio segno demonico ». Altri stomacato dalla mala compagnia si terrà in disparte, pago di vivere onestamente e con serena speranza dell'oltretomba (VII-X).

Ora Adimanto chiede a Socrate quale tra le forme di governo presenti convenga al filosofo. Nessuna affatto, Socrate afferma, perché in tutte la natura filosofica degenera. La costituzione adatta è precisamente quella esposta nel fondare la città vagheggiata da Socrate. Però lo Stato deve comportarsi rispetto alla filosofia proprio a rovescio di quel che fa ora. Ora si iniziano a questa disciplina dei giovanetti, quasi ancora ragazzi che ben presto vi rinunciano, passando poi per provetti filosofi, e stimano che la filosofia abbia il valore di un semplice accessorio. Occorre, ciò che ora non si fa, dare loro un'educazione e una cultura propria dell'età e avere gran cura del loro corpo, che si invigorisca in modo che essi possano occuparsi con profitto dello studio della filosofia; quando poi l'età sarà di ostacolo a una vita attiva, possano attendere liberamente a questo studio senz'altri obblighi. Adimanto osserva che, a far capo da Trasimaco, la maggioranza degli uditori di Socrate non si lascerà persuadere. E Socrate, premesso che non si sono mai visti uditori che prestino attenzione a discorsi belli e liberi che la meriterebbero intensa, e che bisogna ammettere la realizzazione, per quanto sia certo difficile, della costituzione ideata quando la Musa filosofica s'imponga allo Stato, sostiene essere possibile convincere la moltitudine della necessità del governo dei filosofi, se le si fa comprendere chi sono realmente i veri filosofi e quali il loro carattere e la loro professione. Dell'ostilità della moltitudine contro i filosofi la colpa risale agli intrusi nel campo della filosofia e a quanti tengono un contegno che a questa non si addice per nulla. La moltitudine smetterà di vedere di malocchio i filosofi quando constaterà che all'opera loro, i quali ispirandosi all'ideale divino sono buoni artefici di temperanza, di giustizia e di tutta quanta la virtù civile, è dovuto il perfezionamento della costituzione dello Stato e che finché essi non assumeranno il governo di questo, non ci sarà tregua nei mali né per la città né per i cittadini: la moltitudine anzi finirà coll'essere benevola e convinta. È cosa certa che può esistere uno Stato retto da filosofi, e che se le leggi stabilite per esso possono attuarsi, sarebbero le migliori di tutte (XI-XIV).

Tornando a dire dei custodi Socrate ora afferma che i migliori da istituire per la città non possono essere che i filosofi. Si troveranno però ben pochi uomini forniti di tutte le qualità necessarie pel gran compito, e questi bisognerà metterli a prova nei travagli, nei timori connessi alla loro carica, e nei piaceri che questa offre, ed esercitarli in molte discipline, quelle cioè relative alla giustizia, alla temperanza al coraggio e alla saggezza. Ma ce n'è una superiore a tutte, che più di tutte si addice ai custodi, e della quale, per rendersene un conto esatto, è necessario vedere il quadro completo: è l'idea del bene, su cui fondandosi la giustizia e le altre virtù diventano utili; senza il bene, a nulla gioverebbe qualunque cosa possedessimo. Riguardo al suo concetto errano tanto la maggior parte degli uomini, che lo fanno consistere nel piacere, quanto le persone più colte che lo fanno consistere nella conoscenza. È un problema che suscita molti

e gravi contrasti; ed è certo, a ogni modo, che nessuno si rassegna alla semplice apparenza del bene, ma tutti cercano ciò che in realtà esso è; ora la costituzione desiderata non riuscirebbe perfetta se non quando vi sopraintendesse un custode che possegga la conoscenza del bene. Adimanto chiede che cosa sia secondo Socrate il bene; e poiché Socrate non risponde a tono, Glaucone interviene a pregarlo che si decida a ragionarne come ha ragionato della giustizia, della temperanza e delle altre virtù. Dopo qualche esitazione e dopo essersi richiamato alle cose discorse precedentemente, Socrate osserva che delle idee affermiamo di pensarle, ma non di vederle, e che il senso della vista e del visibile, pur essendoci negli occhi la facoltà della vista e negli oggetti il colore, ha bisogno di una terza specie di cose naturali appropriate a questo scopo cioè deve intervenire la luce. La luce è il sole; il bene è l'idea, il sole è l'immagine. E come il sole illumina gli oggetti visibili, così quello che comunica la verità degli oggetti conoscibili e il potere di conoscerli a chi li conosce è l'idea del bene, la quale è distinta dalla conoscenza e dalla verità e anche più bella di entrambe. Dal bene le cose conoscibili non derivano soltanto la loro conoscibilità, ma anche l'esistenza e l'essenza, quantunque esso non sia essenza, pur stando al di sopra di questa per dignità e potere (XV-XIX).

Ora Glaucone invita Socrate a chiarire la somiglianza del bene col sole. E Socrate, premesso che sono due cose distinte, regnando il primo sul genere e sul mondo intelligibile, il secondo sul mondo visibile, si spiega mediante un prospetto di una linea divisa in due parti disuguali, ciascuna alla sua volta divisa pure in due parti disuguali: sono la rappresentazione grafica del genere visibile e del genere intelligibile, e se ne deduce che in un caso l'anima per comprendere deve moversi da ipotesi col sussidio di immagini, in un altro, da ipotesi senza questo sussidio. Glaucone dichiara di non capire. E Socrate si spiega col procedimento della geometria e delle discipline affini. Glaucone ora capisce perfettamente; e Socrate conchiude che quattro sono gli oggetti della conoscenza, ai quali corrispondono quattro operazioni dell'anima rispettivamente l'intellezione, la conoscenza ragionata, la fede e la congettura; nella misura in cui i loro oggetti partecipano di verità, nella stessa misura partecipano di chiarezza (XX-XXI).

Libro VII

Socrate, proseguendo a trattare degli argomenti di cui si è occupato nel libro precedente, invita Glaucone a raffigurarsi la natura umana sotto l'aspetto della cultura e dell'ignoranza e si vale di un'immagine allegorica, che ha strette relazioni con la rappresentazione della linea simbolica appunto del libro VI. L'immagine è quella di una caverna, nella quale si trovano uomini fin da bambini con catene ai piedi e al collo, che non possono guardare se non dinanzi a sé, e alle cui spalle brilla la luce di un fuoco acceso lontano sopra un'altura, e fra essi e quel fuoco una via in salita fiancheggiata da un muricciuolo. Lungo il muricciuolo passano persone, alcune che parlano fra loro, altre che tacciono, tutte portanti oggetti d'ogni genere. Quei prigionieri vedranno soltanto le ombre di tutte le persone moventisi e degli oggetti proiettate sul fondo della caverna e le riterrebbero come realtà. Uno di essi liberato e tratto alla luce del sole, guardandolo sarebbe convinto che l'astro governa tutto quello che esiste nel mondo visibile e si stimerebbe felice del mutamento e sentirebbe compassione dei suoi compagni di una volta della caverna e non invidierebbe quanti fra loro si attribuissero eventualmente onori e lodi. E se tornasse nella caverna avrebbe gli occhi offuscati di tenebra venendo d'improvviso dal sole e farebbe ridere

discutendo di quelle tali ombre coi suoi compagni rimasti laggiù, che ucciderebbero chi si provasse a liberarli e a condurli fuori in alto (I-II).

Ora la caverna è il mondo e quei prigionieri siamo noi: la salita verso l'alto e la contemplazione delle cose di quassù rappresentano l'ascesa dell'anima al mondo intelligibile, nel quale l'idea del bene è la più alta e la più difficile a scorgersi, ma è per tutti la causa d'ogni cosa bella e buona, in quanto ha generato nel mondo visibile la luce e il sole, e nel mondo invisibile la verità e l'intelligenza: idea che deve conoscere chi voglia condursi saggiamente nella vita privata e nella pubblica. Non è punto vero che quando in un'anima non c'è la conoscenza sia possibile mettervela. È vero invece che nell'anima di ciascuno di noi c'è la facoltà di apprendere e l'organo col quale ciascuno apprende, e che dev'essere stornato con tutta l'anima da ciò che è divenire fino a che non sia capace di contemplare l'essere nella sua parte più luminosa, cioè il bene. Si dovrà perciò costringere ad elevarsi a tanta altezza le nature meglio dotate, non permettendo tuttavia loro di rimanervi, affinché sia possibile assicurare il benessere a tutto lo Stato, la cui compagine viene così rinsaldata. I filosofi nella città vagheggiata da Socrate, che saranno chiamati a reggerla, non si rifiuteranno di collaborare al governo, pur vivendo nella pura contemplazione del bene, perché sono giusti e loro non si prescrivono se non cose giuste e sono ricchi di virtù e di saggezza e sanno come si governa. Occorre però esaminare in che modo si formino questi caratteri, investigando quale disciplina possa trarre su l'anima dal mondo del divenire a quello dell'essere, che è il compito della vera filosofia. Questa disciplina non può essere né la ginnastica né la musica né alcuna delle arti. Sarà invece l'aritmetica, a cui è costretta a ricorrere ogni arte e ogni scienza, compresa quella della guerra, ed è atta per sua natura a guidarci verso l'intelligenza. Ciò Socrate, consenziente Glaucone, dimostra coll'esempio di tre delle dita considerate nella loro qualità e col fatto che l'anima mettendo in moto la propria intelligenza nell'indagine dell'unità viene condotta alla contemplazione dell'essere. Quanto si verifica per l'unità vale anche pel numero, oggetto del calcolo e dell'aritmetica, due scienze che guidano alla verità, e sono indispensabili ai custodi dello Stato, che debbono essere ad un tempo guerrieri e filosofi e che in possesso di esse potranno facilmente volgersi dal mondo sensibile alla verità e all'essenza. Nell'aritmetica vanno educati coloro che sono davvero per natura eccellenti (III-VIII).

Con l'aritmetica è connessa la geometria, necessaria per tutte le operazioni guerresche, e che nella sua parte maggiore e più alta tende a permetterci di scorgere più facilmente l'idea del bene. Va però coltivata solo in quanto costringe l'anima a contemplare l'essere e si propone di acquistare la conoscenza di ciò che sempre è. I cittadini di uno Stato perfetto non debbono trascurarne in nessun modo lo studio. All'aritmetica e alla geometria con cui è, alla sua volta, connessa la stereometria, che deve medesimamente formare oggetto di studio, occorre aggiungere l'astronomia. Glaucone mostra di non averne un'idea esatta; e Socrate lo ammonisce a considerarla nella sua vera essenza, ciò che per varie ragioni è alquanto difficile. Pure si può ottenere che anche nello studio dell'astronomia l'anima si occupi dell'essere e dell'invisibile, e il vero astronomo dovrà porsi certi problemi da risolvere e non fermarsi ai fenomeni celesti. Solo a questo patto l'astronomia sarà proficua pel governo dello Stato. E un'altra scienza è necessaria ai governanti, l'armonia, della quale però essi debbono occuparsi non nel modo in cui la trattano i musicisti, che si limitano a misurare tra loro accordi e toni sensibili all'orecchio, ma come i Pitagorici che cercano dei numeri negli accordi sensibili all'udito; non risalgono tuttavia a indagare quali numeri siano armonici e quali no, ciò che è utile all'investigazione del bello e del bene (IX-XII).

Lo studio di tutte le scienze fin qui passate a rassegna, osserva Socrate, fatto

come si richiede, ha valore solo se porta alla meta prefissa. Esse non sono che il preludio della dialettica, con la quale è possibile, senza il concorso dei sensi, sollevarsi fino ad apprendere ciò che è il bene in sé, giungendo alla compiuta contemplazione dell'intelligibile. E qui torna l'allegoria della caverna per il riferimento al mondo materiale e visibile. Glaucone chiede spiegazioni intorno al potere della dialettica, alle sue forme e alle sue vie. Socrate risponde che il potere della dialettica può chiarirlo soltanto chi è esperto nelle discipline prima passate a rassegna e non c'è altra via per cercar di comprendere in ogni campo l'essenza di ciascuna cosa. Solo il metodo dialettico, superando le ipotesi, si eleva al principio in sé per fissarlo saldamente valendosi di quelle discipline. Non si tratta di opinione che si occupa del divenire, bensì di intelligenza che si occupa dell'essere. Altrettanto si può dire del bene, per la cui definizione non secondo l'opinione, ma secondo la realtà è necessario il ragionamento dialettico. Appunto la conoscenza del bene, insiste Socrate, è la finalità alla quale tende la dialettica, che sovrasta a tutte le altre scienze (XIII-XIV).

Delle scienze passate a rassegna si dovrà imporre l'apprendimento ai governanti da scegliere fra i più saldi, i più coraggiosi e, possibilmente, i più belli, cercandoli non solo d'indole generosa e virile, ma dotati di disposizioni naturali rispondenti all'educazione che si vuol loro dare, cioè che abbiano acume per siffatti studi e facilità di apprendere; debbono inoltre possedere memoria tenace, instancabilità nella fatica e trasporto per il lavoro. In caso contrario, anziché dei veri filosofi si avranno delle persone indegne, quelle alle quali, afferma Socrate, è dovuto il discredito in cui ora è caduta la filosofia. Lo studio delle scienze accennate, che servono di preparazione alla dialettica, va proposto ai fanciulli, però senza costrinzioni; deve essere un diletto. E quanti fra loro appaiono i più solerti nei vari travagli e studi e pericoli bisogna porli in un gruppo speciale, quando siano liberi dai necessari esercizi ginnastici. Dopo il quale periodo, a far capo dall'età di venti anni i prescelti dovranno essere onorati più degli altri, e occorrerà presentare loro le discipline, che hanno apprese da fanciulli, in una coordinazione che permetta loro di vedere le affinità reciproche delle scienze e la natura dell'essere; solo chi sa cogliere le cose nel loro insieme è dialettico. Questi prescelti andranno saggiati con la dialettica per assicurarsi se, non valendosi degli occhi e di ogni altro senso, possano elevarsi all'essere in sé e alla verità. In ciò sono necessarie le maggiori precauzioni, per ovviare al male che ora, dice Socrate, si verifica nel campo della dialettica, come dimostra il caso dei figli suppostizi, nei loro rapporti coi supposti genitori e con gli adulatori e i sofisti. Glaucone domanda che cosa abbia a fare ciò con la dialettica; e Socrate spiega, risalendo ai princìpi che si hanno fin da bambini intorno al giusto e all'onesto, la cui inosservanza addurrà quei fanciulli ad essere ribelli alle leggi da sottomessi che erano, e a non credere in nessuna delle cose in cui prima credevano. È dunque necessaria molta cautela innanzi di porre allo studio della dialettica uomini di trent'anni. Coloro che ad esso si destinano debbono essere nature moderate e salde, e non il primo venuto. Lo studio intenso e assiduo della dialettica richiede molti anni e deve tener dietro ad esso un periodo di prove, per poter constatarne la saldezza dei propositi; si esiga da essi che, vedendo il bene in sé e usandone come di un modello, spendano il resto della vita dopo i cinquant'anni nel rendere migliori lo Stato, i privati e se stessi, ciascuno impiegando la maggior parte del tempo ad attendere allo studio della filosofia; e quando venga la loro volta, si sobbarcheranno alle faccende civili, occupandosene come di cosa necessaria. Dopo la morte saranno degnamente onorati. Tutto ciò s'intende detto anche delle donne, dacché dovranno avere le stesse mansioni degli uomini. A questo punto Socrate in certo modo ricapitola tutta la trattazione, relativa alla città e all'uomo che le somiglia; e Glaucone chiude dichiarando che l'argomento gli sembra esaurito (XV-XVIII).

Libro VIII

Ricapitolate in breve da Socrate le cose dette intorno ai custodi, e da Glaucone, a cui più avanti succede, nel dialogo, Adimanto, quelle relative alla costituzione dello Stato, Glaucone invita Socrate a trattare delle quattro forme di governo, a cui egli aveva accennato, sospendendo poi di parlarne, nella discussione essendo allora intervenuti Polemarco e Adimanto. E Socrate lo accontenta. Premesso che le costituzioni, delle quali voleva parlare, sono notissime, e tra loro le più celebrate, la cretese e la spartana, e vengono successivamente l'oligarchia, la democrazia e la nobile tirannide — non mette conto di occuparsi di altre forme — avverte che le specie di caratteri degli uomini sono necessariamente quante quelle dei governi, cioè cinque: e indica quale sarà il metodo, che Glaucone approva, da seguire nella trattazione dell'argomento (I-II).

Anzitutto va detto della timocrazia, che nasce dall'aristocrazia. Anche in uno Stato costituito secondo l'ideale di Socrate avvengono dei mutamenti, e conseguentemente i custodi non potranno cogliere bene il momento della felice fecondità e della infecondità della loro razza, e genereranno dei figli quando non dovrebbero come dimostra il numero geometrico, di cui Socrate discorre, figli che divenuti custodi alla loro volta faranno mala prova, inetti al loro ufficio, e ne nasceranno guerra e inimicizia. E altri gravi danni da tale condizione di cose ne deriveranno allo Stato, la cui costituzione timocratica terrà così il mezzo tra l'aristocrazia e l'oligarchia. Avrà, naturalmente, qualcosa di proprio e di caratteristico, fra altro l'abitudine di una vita guerriera e l'avidità delle ricchezze e quindi l'avarizia, ma ad un tempo anche la prodigalità delle sostanze altrui. Il carattere più spiccato è però l'ambizione e la caccia all'onore. Al carattere della timocrazia corrisponde quello dell'uomo timocratico, di cui Socrate passa in minuta rassegna le qualità, accennando via via alle buone e alle cattive e al modo di comportarsi del padre e della madre e dei servi del giovane timocratico. Cresciuto in età costui si sentirà tratto da due forze in contrasto: dal padre che coltiva e fortifica il principio razionale dell'anima, e dagli altri che ne infiammano il principio concupiscibile e irascibile. Non essendo però malvagio seguirà la via di mezzo, lasciando il governo di sé a qualcosa d'intermedio e diventerà un uomo orgoglioso e desiderosissimo di farsi onore (III-V).

Ora Socrate tratta della oligarchia, che egli definisce la costituzione fondata sul censo, quella cioè nella quale i ricchi comandano e il povero non ha nessuna parte nel governo; e spiega come ciò avvenga e quali danni ne derivino allo Stato, al cui governo non partecipa se non chi possegga una sostanza pari al censo fissato da una legge speciale, imposta per forza. È una costituzione difettosa, e il primo e maggior difetto consiste appunto nella sua base. Non minore questo: che la città è non una sola, ma due, dei poveri e dei ricchi insidiantisi a vicenda. Altro male: la vendita delle proprie sostanze, e che il cittadino che l'abbia fatta rimanga nella città soltanto a titolo di povero e di proletario, e che prima, mentre si dava l'aria di essere uno dei capi dello Stato, in realtà non era né capo né servo, ma solamente un dissipatore dei propri beni. Tutto ciò reca grave nocumento all'oligarchia, anche perché in tale città abbondano inevitabilmente i pezzenti, e per conseguenza i malfattori. E l'uomo oligarchico di fronte allo spettacolo di tanti mali sarà condotto a deporre la propria ragione e la propria fierezza, nulla altro stimando se non la ricchezza e i ricchi e anelando all'acquisto, con ogni possa, del danaro. E sarà quindi anche un tirchio e un teorizzatore, e perciò simile alla forma di governo prima descritta. Né, certo, si sarà dato troppa cura della propria educazione; donde in lui appetiti miserabili e perversi, che si manifesteranno in casi di tutela di orfani e in altri, in cui si possano facilmente commettere

ingiustizie. Ma saprà pure, quando si tratti di spendere denari altrui, serbare un contegno decoroso; la qual cosa non toglie però che da un uomo siffatto esuli la vera virtù di un'anima concorde e armonica. E così egli nelle gare cittadine di ogni genere sarà un fiacco, che non sentirà il bisogno di trionfare dei suoi emuli; e da vero oligarchico quasi sempre rimarrà vinto e ricco (VI-IX).

Qui segue l'esame della democrazia, come nasca e quale carattere abbia. Nasce per l'insaziabilità del bene a cui si aspira, donde l'impossibilità che i cittadini tengano in gran conto la ricchezza e ad un tempo siano temperanti. I prodighi, anche quelli di non ignobile carattere, finiscono alcuni coll'essere oberati di debiti, altri colpiti da infamia e altri da entrambe queste pene, offrendo così il fianco alle male arti degli affaristi. Ci vorrebbe una legge che costringesse i cittadini ad essere onesti e mettesse un freno all'usura; ma i governanti, avidi come sono di ricchezze, non vogliono farla, e lasciano che i giovani si rovinino, e anche i padri non se ne danno pensiero. Per tal modo, in qualunque occasione si trovino insieme poveri e ricchi, questi fanno una pessima figura e sono dileggiati da quelli. Conseguenza: lotte intestine, talora coll'aiuto di stranieri invocato dai due partiti; e ove i poveri prevalgano, alcuni avversari li mettono a morte, altri li bandiscono, e a quelli rimasti in città concedono di dividere con loro il governo e le magistrature: ed occo come si fonda la democrazia, nasca per forza d'armi o per la paura che costringe alla fuga gli avversari. È un governo in cui ciascuno può fare quello che vuole e ci saranno uomini d'ogni sorta e sarà giudicato bellissimo in quanto presenta ogni varietà di caratteri. Data la grande libertà di cui vi si gode, la costituzione democratica contiene tutte le forme di governo per chi voglia fondare uno Stato; ma molti delinquenti vi abiteranno impunemente e vi saranno calpestate tutte le massime tenute presenti nel fondare la città vagheggiata. Apparentemente la democrazia è un governo dolce, e dispensa, come è noto, le sue cariche egualmente agli eguali e ai disuguali. Quale la democrazia, tale l'uomo democratico. Per farsene un concetto esatto, occorre anzitutto definire quali sono i desidèri necessari e quelli non necessari. Degli uni e degli altri tratta qui Socrate, mettendo in rilievo come riguardo ad essi si comporta l'uomo democratico, figlio del parsimonioso e oligarchico, educato dal padre a modo suo. Da uomo oligarchico si diventa democratico in circostanze speciali: quel giovane, che era sulla mala via, ammonito dal padre o dagli altri congiunti, rinsavisca nuovamente, o peggiori, accogliendo nell'anima massime e opinioni false e ciarlatanesche. Trovandosi in tale condizione, egli affermerà che tutti i desidèri sono uguali e tutti egualmente meritevoli di onore e vivrà così giorno per giorno spensieratamente e colla massima disinvoltura, non lasciandosi guidare né da un piano preordinato né dalla necessità del momento, e sarà un vero fautore dell'eguaglianza politica (X-XIII).

Non rimane, avverte Socrate, che ad esporre la più bella forma di governo e il più bell'uomo, la tirannide e il tiranno. La tirannide nasce dalla democrazia per via di quel medesimo bene per cui dall'oligarchia nasce la democrazia, cioè la ricchezza, che coll'incuria di tutto il resto manda in rovina queste due. La democrazia definisce come suo bene la libertà, la cui insaziabilità appunto, unita a quell'incuria, crea il bisogno della tirannide. L'abuso della libertà, il disprezzo verso quelli che obbediscono ai governanti, la mancanza reciproca di rispetto, l'errato comportamento dei maestri riguardo agli scolari, l'eccessiva eguaglianza legale delle donne e la loro libertà di fronte agli uomini, la somma di tutte queste cose fa germogliare la tirannide. È certo che la troppa libertà finisce col risolversi in un eccesso di servitù e nell'individuo e nello Stato, ed è la servitù più completa e più atroce. Il male che nell'oligarchia come nella democrazia conduce questa alla servitù è l'esistenza di tre categorie di persone in una città retta a democrazia, i più violenti che l'impongono a tutti, i ricchi, i poveri,

che sono i più numerosi e riuniti in assemblea diventano i più potenti. I poveri che formano la gran maggioranza del popolo sentono, a un certo momento, il bisogno di eleggersi qualcuno come capo e nutrirne e accrescerne la potenza, e costui da protettore del popolo finisce col trasformarsi in tiranno e opera in tutto da tiranno, con false accuse, con bandi e uccisioni e coll'annunzio di abolizione di debiti e di spartizioni di terre. E provocherà un sollevamento contro i ricchi; e bandito, tornerà dopo di aver sopraffatto con la forza i nemici; i quali tenteranno di scacciarlo e gli tenderanno insidie e cercheranno di assassinarlo di nascosto. Tutti coloro che ottengono il potere assoluto chiedono poi delle guardie del corpo al popolo, che gliele concede; ed egli, dopo aver abbattuto molti altri, da capo quale era prima si trasformerà in un perfetto tiranno. All'inizio del suo principato troverà modo di rendersi bene accetto a tutti. Più tardi susciterà guerre, affinché il popolo abbia bisogno di un duce. Cercherà pretesti per perdere quanti cospirino contro di lui, rendendosi sempre più inviso; ed egli dovrà sopprimere tutti, anche quelli che ne censurano le azioni, e a tutti tenderà insidie finché non ne abbia purgato lo Stato. Attirandosi così maggior odio avrà bisogno che la sua guardia del corpo sia numerosa e fedele, e ne faranno parte anche forestieri e d'ogni paese e schiavi che egli toglierà ai padroni e libererà. Secondo i poeti tragici la tirannide e la democrazia meritano lode, e quindi non dovranno essere accolti nella città vagheggiata da Socrate. Il tiranno per pagare la sua guardia del corpo attingerà i mezzi vendendo i tesori sacri agli dei, e quando gli venga a mancare questa risorsa, vivrà coi suoi compagni delle sostanze paterne, e il popolo che lo ha generato manterrà lui e la sua corte. Ma egli potrà essere anche parricida e malvagio nutritore dei suoi vecchi parenti; e tutto questo sarebbe appunto ciò che concordemente si chiama tirannide, nella quale il popolo soggiace alla più trista e amara delle servitù, quella di essere servo dei servi (XIV-XIX).

Libro IX

Socrate, a complemento del discorso intorno alla tirannide, si propone di trattare dell'uomo tirannico, come nasca dal democratico, quale ne sia il carattere dopo simile trasformazione, e quale la vita, se misera o felice. Ma innanzi di parlare di tutto ciò, vuole dire dei desidèri, quali e quanti siano, argomento di cui già egli si era occupato, non però esaurientemente. E, premesso un accenno a quelli non necessari, discorre dei desidèri che si destano durante il sonno, quando nell'anima s'inalbera tutto ciò che vi è di animalesco e di selvatico saziato di cibi o di bevande e si fanno sogni turpi e pazzeschi. Quando invece si va a dormire in buone condizioni d'animo e di corpo, non si presentano punto sogni in forma peccaminosa. Rimane tuttavia fermo che pur in coloro che sembrano i più morigerati si manifestano nei sogni desidèri terribili e selvaggi. Adimanto annuisce in tutto (I).

Ora Socrate ripete in breve quanto aveva detto dell'uomo democratico trasformatosi poi da democratico in oligarchico, e suppone che costui abbia un figlio, il quale venga tratto, come il padre, verso una completa inosservanza delle leggi. Invano tenteranno il padre e i congiunti di ricondurlo sul retto cammino; i corruttori gl'instilleranno desidèri di piaceri dissoluti nell'amore, e il giovane finirà col vuotare l'anima della saggezza e colmarla di follia; appunto per ciò ab antico Eros, l'amore, è chiamato tiranno; e il giovane avrà disposizione alla tirannide. E come? In modo estremamente dissoluto, in balìa di molte violente passioni, che faranno di lui un dissipatore delle sue sostanze e un sopraffattore dei suoi genitori, che egli spoglierà delle loro e un uomo rapace e violento, che non si

asterrà da nessun atto tirannico e commetterà altre mariolerie da pessimo figlio, e disordini e illegalità. Se tali uomini in una città, dove la maggioranza sia assennata, sono pochi, ne escono per andar a fare i satelliti di qualche altro tiranno o a servire come mercenari in guerra; ma se la loro città è in pace, si rendono ivi colpevoli di molti delitti che paragonati ad altri contano come lievi. Se invece costoro sono numerosi e secondati da altri e si sentono in maggioranza nella loro città, diventano malfattori di ogni risma; e il peggiore di tutti sarà il tiranno in sommo grado, la cui natura non gusta mai né la libertà né la vera amicizia, un perfetto scellerato, che quanto più a lungo tiranneggia, tanto più diventa cattivo. Glaucone, che ora prende la parola in luogo del fratello, acconsente alla conclusione di Socrate, che continua, discorrendo della felicità di una città governata regalmente e dell'infelicità di una governata tirannicamente: non c'è dubbio che non ne può esistere alcuna più felice di quella e più infelice di questa. La quale è serva il più possibile, ed è necessariamente povera, come è povera e insaziabile un'anima tirannica. Un uomo tirannico impazzisce sotto il predominio delle sue passioni e dei suoi amori, ed è quindi il più infelice di gran lunga di tutti gli altri uomini. Così crede Glaucone; ma Socrate afferma che più infelice è chi avendo un carattere tirannico non restando nella vita un privato, abbia la sventura di poter divenire tiranno. Ciò si potrà chiarire coll'esempio di quei privati e ricchi cittadini che posseggono un gran numero di schiavi, e si trovano così ad essere simili ai tiranni, in quanto comandano a molta gente, e il tiranno ad un popolo intero. Uno di questi ricchi, portato con tutti i suoi familiari e i suoi schiavi in un deserto, vivrà in continua paura, come il tiranno che inoltre non godrà di nessuno degli svaghi della vita, essendo assillato sempre da timori. La sua condizione è misera in sommo grado ed egli è in realtà il più miserabile degli uomini, benché possa non sembrare tale. Infelicissimo è dunque l'uomo tirannico, laddove l'uomo aristocratico, che è il migliore e il più giusto, è il più felice fra tutti (II-VI).

Un'altra dimostrazione, la seconda, di questo fatto, viene fornita dalla distinzione delle tre parti dell'anima, quella per cui l'uomo conosce, quella per cui si adira, e quella concupiscibile. Il carattere predominante della parte concupiscibile è l'amore della ricchezza e l'avidità del guadagno; della irascibile l'amore della vittoria e degli onori; della parte con cui conosciamo, la tendenza a conoscere quale è la verità, senza curarsi d'altro: è dunque amica della dottrina e della sapienza o filosofia. Di qui tre specie di caratteri: il filosofico, l'ambizioso e l'interessato, e conseguentemente tre specie di piaceri, ognuna subordinata ad ognuna delle tre predette specie di uomini, i quali loderanno ciascuno il proprio tenore di vita e avranno in dispregio quello degli altri due. Il filosofo non sente punto il bisogno dei piaceri se non in caso di assoluta necessità. Per giudicare poi quale sia il modo di vivere più piacevole o, se non altro, il meno triste, i criteri sono l'esperienza, il senno e il ragionamento. È certo che degli uomini, anzi di tutti, è in grado di giudicare meglio il filosofo, perché in lui il senno si accompagna con l'esperienza e col ragionamento. E poiché sono tre le specie dei piaceri, la più piacevole di tutte è quella che è tale per la parte dell'anima con cui conosciamo, e quindi la vita piacevole è quella dell'uomo nel quale impera questa parte dell'anima, cioè il filosofo, alla cui vita è prossima quella del guerriero e dell'ambizioso più che quella dell'uomo interessato (VII-VIII).

All'esposizione delle due precedenti dimostrazioni è ora fatta seguire quella della dimostrazione fondata su la realtà e la purità relativa dei piaceri. Eccettuato il piacere del sapiente, quello dell'ambizioso e dell'interessato non è né verace né puro. È cosa sicura che fra il godere e il soffrire c'è di mezzo come un riposo dell'anima. Questo stato tra le due sensazioni è ad un tempo dolore e piacere. In confronto del dolore il riposo ci sembra un piacere e in confronto del piacere, un dolore; ma se si considera la realtà del piacere, queste nostre impressioni non

sono che parvenze. Non bisogna credere che il piacere non sia di sua natura se non cessazione dal dolore, e il dolore cessazione dal piacere. Tuttavia i piaceri che attraverso il corpo giungono sino all'anima sono quasi tutti cessazione in certo modo dai dolori. Come in natura c'è un alto, un basso e un mezzo, così nel godimento del piacere; gli inesperti del piacere vedono nell'assenza del dolore il contrapposto del dolore e s'ingannano. L'ignoranza e la stoltezza corrispondono ad un vuoto nelle condizioni dell'anima. Coloro che dediti ai bagordi ignorano la saggezza e la virtù, ora scendono in basso, ora si elevano sino al mezzo, e tra questi punti errano durante la vita; e poiché non superano questo limite medio, non possono scorgere ciò che è veramente in alto, né gustano mai un saldo e puro piacere. Non è dunque inevitabile che vivano tra piaceri misti a dolori, immagini e abbozzi del vero piacere. Quanto alla parte irascibile dell'anima avviene lo stesso: in fatto d'interesse e di onore tutti i desidèri che, obbedendo alla scienza e alla ragione, attingano quei piaceri che la saggezza indica, godranno dei piaceri più veri che è possibile conseguire. Quando dunque tutta l'anima obbedisce all'elemento filosofico, ciascuna sua parte compie solo le proprie funzioni e agisce secondo giustizia e quindi gode dei piaceri migliori e più veri di cui le sia dato di godere. Se invece comanda una delle altre parti, mentre essa stessa non trova il piacere proprio, costringe le altre a perseguire un piacere estraneo e per nulla vero. Il tiranno si allontana più di tutti dal piacere vero e proprio di lui, laddove il re meno di tutti. La vita più spiacevole sarà pertanto quella del tiranno, la più piacevole quella del re. Il tiranno è lontanissimo dal vero piacere. Riguardo alla realtà di questo, calcolando a quadrati e a cubi il re è 729 volte più felice del tiranno, e il tiranno altrettante volte più infelice del re (IX-XI).

A questo punto della discussione Socrate torna all'argomento della giustizia e dell'ingiustizia, dacché col suo interlocutore è d'accordo su gli effetti rispettivi d'una condotta ingiusta e di una giusta. Chi loda la giustizia dice la verità, chi loda l'ingiustizia, la menzogna. A costui bisogna far osservare che l'onestà sottomette la parte bestiale della nostra natura alla parte umana, o forse, per meglio dire, divina, mentre la disonestà fa tutto il contrario. Chi rende schiava la parte più divina di sé alla più empia e più impura non potrà non essere infelice. I vizi, come l'intemperanza, l'arroganza, l'irascibilità fanno dell'uomo un servo della bestia che è in lui. Occorre che l'uomo peggiore sia governato dal migliore, nel quale comanda l'elemento divino. Ciò avrà per effetto che tutti siano fra loro simili ed amici, intenzione che si propone anche la legge e ci proponiamo noi nel governo dei fanciulli. Non si può dire in nessun modo che sia utile agire ingiustamente o commettere azioni turpi. Se il delinquente è scoperto e punito, la bestia che è in lui si calma e si fa mite, e la sua anima viene ripristinata in una migliore natura, procacciandosi insieme con la saggezza la temperanza e la giustizia. L'uomo sennato terrà in onore quelle scienze che renderanno migliore la sua anima, e non si preoccuperà della salute del corpo né della bellezza, se ciò non gli servirà anche per acquistare la temperanza. Sarà intento a stabilire l'armonia nel corpo per mantenere l'accordo tra le facoltà dell'anima e anche nell'acquisto delle ricchezze mirerà all'ordine e all'accordo e spenderà nella misura delle proprie possibilità. Quanto agli onori, accetterà volentieri quelli che crederà che lo renderanno migliore, fuggendo nella vita privata e nella pubblica quelli che gli sembreranno nocivi alle condizioni della sua anima. Tali preoccupazioni non lo distrarranno dal partecipare alla vita politica, non però forse per avventura in patria. Glaucone osserva che Socrate intende accennare alla città che esiste soltanto nei loro discorsi, e in nessun luogo del mondo. E Socrate avverte che ne esiste forse un esemplare in cielo. Poco conta però se esiste o esisterà quella loro città; di questa e di nessun'altra deve occuparsi il saggio, tenendosi pago di realizzarla in se stesso (XII-XIII).

Libro X

Socrate riprende a parlare della poesia, cominciando dall'imitazione. Premesso che sin da fanciullo ebbe una certa venerazione per Omero, si spiega coll'esempio di tre specie di letti: una, che è la forma naturale del letto fatto da Dio, la seconda di cui è autore l'artefice, la terza rappresentata dal pittore. Le due forme, opera umana, sono imitate, e quindi imitatore va chiamato l'autore di un prodotto distante di tre gradi dalla natura. Tale sarà il poeta tragico, se è imitatore, e sarà di sua natura il terzo a cominciare dal re e dalla verità, e così tutti gli altri imitatori. Quanto alla pittura, l'imitazione che essa fa, non è della realtà, bensì dell'apparenza, e pertanto l'arte imitativa è molto lontana dalla verità, e può produrre tutto solo per ciò che non attinge se non una piccola parte dei singoli oggetti, e anche questa non è che apparenza (I-II).

Gli imitatori non conoscono le arti delle quali discorrono, e i poeti in particolare creano soltanto fantasmi e non cose reali. È certo che se chi imita conoscesse esattamente le cose che imita, attenderebbe ben più volentieri a creare che ad imitare. Ad Omero o a qualsiasi altro poeta non sarà da chiedere se alcuno di loro è esperto per esempio in medicina o in altre arti, bensì di quanti gradi è lontano dalla verità per ciò che riguarda le istituzioni che rendono gli uomini migliori o peggiori nella vita privata e nella pubblica, e quale città gli vada debitrice di una costituzione migliore. Nulla ha fatto Omero in questo campo, e nulla nemmeno per ciò che concerne la condotta della guerra e nulla neppure in altri campi pel bene pubblico. A differenza di quanto avviene dei sofisti, Protagora, Prodico e altri amati e per poco non portati in trionfo, di Omero o Esiodo i loro contemporanei non se ne diedero pensiero. Tutti i poeti dunque, a far capo da Omero, di qualunque argomento trattino, sono imitatori di immagini e non attingono la verità; e rivestono di parole e di frasi tutte le arti pur non sapendo se non imitare. Ciò non ostante pel fascino degli adornamenti poetici passano per essere competenti, mentre non lo sono affatto. L'imitatore non s'intende punto della realtà, ma soltanto dell'apparenza, come dimostrano e il pittore che dipinga delle briglie e un morso, e il fabbro e il sellaio, che li costruiscono: non se ne intendono. Se ne intende soltanto colui che se ne sa servire, il maestro di equitazione; e così per ogni altra cosa. Di ogni cosa ci sono tre arti: quella che se ne serve, quella che costruisce e quella che imita. La scienza la possiede soltanto chi si serve di questa o quella cosa. Sicché l'imitatore non avrà né scienza né quindi opinione retta intorno alla bellezza o ai difetti degli oggetti che imita. Non ha se non una conoscenza superficiale di ciò che imita; e i cultori della poesia tragica sono tutti degl'imitatori nel senso più preciso della parola (III-IV).

La pittura e in genere ogni arte imitativa compie opera lontana dal vero e si associa con quella parte di noi che è lontana dalla saggezza, e quindi produce cose che valgono poco. Quanto all'imitazione poetica in particolare, occorre tener conto del fatto che la nostra anima è piena di infinite e contemporanee contradizioni, come è dimostrato dal nostro contegno di fronte alle sventure, se siamo in presenza d'altri o siamo soli. È certo che nelle avversità della vita è la miglior parte di noi quella che si sottomette volentieri alla ragione, laddove quella che si presta a molte e varie imitazioni è la parte passionale, che agisce in pieno sulla folla festaiola. Appunto piuttosto pel carattere appassionato e vario, ben più facile ad imitare, è fatto il poeta imitatore, che viene a trovarsi allo stesso livello del pittore, perché gli somiglia e nel comporre delle opere che di fronte alla verità valgono assai poco, e nell'essere associato con quella parte dell'anima che anch'essa vale poco e non con quella che è la migliore di tutte. Ed ecco perché non vogliamo accoglierlo in uno Stato che deve essere governato bene; egli impianta nelle singole

anime un cattivo governo e creando degli idoli è e rimane sempre lontanissimo dal vero (V-VI).

Però la più grave accusa che si può muovere alla poesia è che essa può far male anche alle persone dabbene, quando si tratti della manifestazione del dolore per le disgrazie. Lo stesso avviene per il ridicolo, che si finisce col cadere nelle medesime scurrilità dei comici. La tragedia e la commedia sono dunque arti entrambe dannose. Per tornare ad Omero, egli è stato certamente il maggiore dei poeti e il primo dei tragici; ma va tenuto presente che in fatto di poesia nella città vagheggiata da Socrate si debbono ammettere soltanto gl'inni agli dei e gli elogi degli uomini virtuosi. È la ragione che impone di bandire dalla città la poesia, e va aggiunto che esiste un vecchio dissidio tra filosofia e poesia. Se però la poesia può addurre qualche ragione per dimostrare che merita di aver posto in una città bene ordinata, la si deve riammettere senz'altro: e ai suoi difensori e amanti va data la facoltà di parlare in prosa a difesa di essa per provare che non è soltanto piacevole, ma anche giovevole. Qualora la poesia sia incapace di giustificarsi, sarà mantenuto il bando. Non bisogna lasciarsi trascinare né dalla gloria né dal danaro né da nessuna dignità e nemmeno dalla stessa poesia a trascurare la giustizia e le altre virtù (VII-VIII).

Alla virtù sono riservati grandi ricompense e premi. A questo riguardo giova por mente al fatto che l'anima è immortale, come non è difficile dimostrare. Va tenuto presente che il male è ciò che fa perire e distrugge, mentre il bene è tutto ciò che salva e giova. Per ogni singola cosa c'è un male e un bene. Il bene non può far perire il male e neanche ciò che non è né bene né male. Un male che renda cattivo un essere, non lo dissolve e non lo fa perire, come nulla può dissolvere e far perire l'anima, nemmeno l'ingiustizia che sia in lei. Se il male del corpo non ingenera, come difatti non ingenera, nell'anima la malattia di questa, non è giusto credere che l'anima perisca: l'anima non può, per nessuna ragione e in nessuna occasione, perire, e nessuno può dimostrare che le anime dei morenti divengono più ingiuste per effetto della morte. Glaucone osserva, e Socrate approva, che l'ingiustizia uccide bensì gli altri, se può, ma rende anche pieno di vita chi l'ha in sé, è inoltre molto vigile e non è causa di morte. E Socrate conclude che quando qualcosa non muore né per un male proprio né per un male estraneo, è chiaro che esiste sempre, e quindi è immortale (IX-X).

Quelle che esistono sempre sono le anime. Ma per sapere quale sia davvero l'anima, bisogna contemplarla attentamente con la ragione, quale è nella sua purezza, e soltanto allora sarà possibile vedere quale è la sua vera natura. Considerata in questa, il bene supremo dell'anima è, come si era rimasti d'accordo, la giustizia; alla quale e a tutte le altre virtù vanno rese quelle ricompense che sono concesse all'anima dagli uomini e dagli dei tanto durante la vita dell'uomo quanto dopo la sua morte. La realtà della giustizia procura i suoi beni e non inganna punto quelli che la abbracciano sinceramente. Essi sono amati dagli dei, che possono donare loro tutto ciò che è donato nel miglior modo possibile. La povertà, la malattia o qualunque altro di quelli che sembrano mali, si risolveranno da ultimo in un bene per l'uomo giusto o durante la vita o dopo la morte. Tra gli uomini, mentre gli scellerati e gl'ingiusti fanno una pessima figura, i giusti, raggiunta l'età matura, ottengono, se vogliono, magistrature e possono formarsi una famiglia; quelli invece invecchiando diventano dei miserabili disprezzati da tutti. Ma ricompense e doni degli dei e degli uomini sono un nulla in confronto di quelle serbate al giusto e all'ingiusto dopo la morte. A spiegazione di ciò, Socrate narra la favola di Er della Panfilia redivivo, che raccontò ciò che aveva veduto nell'aldilà: un luogo con due precipizi, ai quali corrispondevano in alto due zone di cielo. Lì sedevano i giudici che, pronunziata la loro sentenza, ordinavano ai giusti di salire, a destra, al cielo, agli ingiusti di scendere, a sinistra. Quando giunse Er,

i giudici gli dissero che egli avrebbe dovuto riferire agli uomini ciò che aveva veduto colà. Vide anime in moto per le quattro aperture e alcune liete, altre tristi: quelle scendenti dal cielo ne magnificavano le meraviglie, quelle provenienti dalla terra chiedevano loro notizie intorno al cielo. Er udì domandare di Ardieo il Grande, tiranno di una città della Panfilia, un incurabile delinquente; apparve con altri malfattori a tentar di uscire, ma certi uomini selvaggi, di igneo aspetto, li legarono e lacerarono, annunziando che li trascinavano per precipitarli nel Tartaro. Si vedeva per tutto il cielo e la terra distesa una luce diritta, come una colonna, simile all'arcobaleno, alla cui sommità è sospeso il fuso di Ananke (la Necessità). Il fuso faceva girare gli otto cerchi celesti, sull'alto di ciascuno dei quali era una Sirena, che girava con esso e faceva sentire la propria voce, e tutte queste voci riunite formavano un'unica armonia. Con le Sirene cantavano le tre Moire (Parche), figlie di Ananke: Lachesi il passato, Cloto il presente, Atropo l'avvenire, e facevano girare gli otto cerchi. Un ierofante, prendendo dalle ginocchia di Lachesi le sorti (delle anime) e i modelli di vita, parlò alle anime e a nome di Lachesi, dicendo fra altro che ciascuno è responsabile del proprio destino, e soltanto Dio è fuori causa. Dopo ciò pose in terra davanti alle anime i modelli delle vite d'ogni sorta, di re, di esuli, di mendichi e di uomini comunque insigni, invitandole a scegliere e ammonendole intorno all'esito della scelta. Il primo a cui toccò la sorte scelse la massima signoria, ma non tardò a pentirsene; ma ne dava colpa alla fortuna e ai demoni, fuorché a se stesso. Er vide che l'anima di Orfeo sceglieva la vita di un cigno, l'anima di Tamiri la vita dell'usignolo e altre altre vite. Anche gli animali sceglievano, alcuni passando nella condizione d'uomini, altri in quella di altri animali. A scelte finite, Lachesi diede a ciascuna anima il demone che aveva preferito, il quale la conduceva da Cloto e poi da Atropo. Dopo, l'anima andava al trono di Ananke e da ultimo tutte verso la pianura di Lete, e si accamparono sulle rive del fiume Ameles, la cui acqua non può essere contenuta da nessun vaso. Poi si misero a dormire, ma verso mezzanotte scoppiò un tuono e un terremoto e le anime volarono via come stelle. A Er non fu permesso di bere di quell'acqua. Si trovò desto, e si vide all'alba collocato sul rogo su cui era stato posto dopo la morte. Se, conclude Socrate, presteremo fede al racconto di Er, traverseremo il fiume Lete e non ci macchieremo l'anima. Dando retta a Socrate, si seguirà sempre la via che conduce in alto, e si praticherà in ogni modo la giustizia insieme con la saggezza, e così si godrà la felicità tanto su questa terra quanto nella vita ultraterrena (XI-XVI).

SOCRATE, GLAUCONE, POLEMARCO, TRASIMACO, ADIMANTO, CEFALO.

LIBRO I

I. Ieri scesi al Pireo con Glaucone[1] di Aristone, sia per pregare la dea[2] e sia per il desiderio di vedere in che modo avrebbero condotto la festa; poiché questa si celebrava allora per la prima volta. Certo anche la processione dei paesani mi parve bella, ma non meno decorosa fu quella dei Traci[3]. Fatta la preghiera e ammirato lo spettacolo, ce ne tornavamo verso la città[4], quando Polemarco[5] di Cefalo, che ci aveva scorti da lontano diretti a casa, ci mandò dietro di corsa il suo servo per pregarci di aspettarlo. E il ragazzo, presomi dalle spalle per il mantello: Polemarco, disse, vi prega di aspettarlo. Ed io mi volsi, e gli chiesi dove fosse. È qui, rispose, a pochi passi da me; aspettatelo.

— Sta bene; lo aspetteremo, disse Glaucone.

E poco dopo sopraggiunse Polemarco e con lui Adimanto, il fratello di Glaucone, e Nicerato[6] di Nicia e alcuni altri che tornavano dalla processione.

E Polemarco disse: Socrate, mi pare che v'incamminiate verso la città col proposito di andarvene.

— E non t'inganni, gli risposi.

— O dunque, non vedi in quanti siamo?

— E come no?

— Ebbene, riprese, o ci sopraffate tutti, o vi fermate qui da noi.

— E non ci rimane ancora, diss'io, un terzo partito: quello di persuadervi a lasciarci andar via in pace?

— O che potreste anche, diss'egli, persuadere chi non vuole ascoltarvi?

— No, di certo, disse Glaucone.

— E allora fate conto che non vi ascolteremo.

E Adimanto: Ma forse, disse, non sapete neppure che stasera ci sarà una fiaccolata di cavalieri in onore della dea?

— Di cavalieri?, dissi io; questa è una novità. Porteranno in mano delle fiaccole, e se le passeranno dall'uno all'altro, gareggiando in corsa a cavallo? O come dici?

— Precisamente, disse Polemarco, e per giunta faranno festa tutta la notte; e vale la pena di vederla. Dopo cena usciremo, assisteremo alla veglia, ci ritroveremo qui con molti giovani e converseremo. Restate dunque e non vi fate pregare.

E Glaucone: Pare, disse, che si debba restare.

— Ma se credete, diss'io, restiamo pure.

II. Andammo dunque a casa di Polemarco, e lì trovammo Lisia ed Eutidemo[7], fratelli di Polemarco, e così pure Trasimaco il Calcedonio[8], Carmantide il Peaniese e Clitofonte[9] di Aristonimo. E c'era in casa anche il padre di Polemarco, Cefalo[10], che mi parve assai invecchiato: giacché non lo avevo visto da gran tempo. Era coronato e sedeva su un cuscino in una sedia a bracciuoli, poiché gli era occorso di celebrare un sacrifizio nel cortile. Ci mettemmo a sedere accanto a lui, visto che c'erano tutt'intorno di quelle sedie. Come Cefalo mi ebbe scorto mi salutò e disse: O Socrate, tu non vieni a visitarci spesso scendendo al Pireo; ep-

pure lo dovresti. Se io fossi ancora in gamba per recarmi facilmente in città, non bisognerebbe punto che tu venissi qui, ma verremmo noi da te. Ora invece spetta a te di venire più spesso da noi. Poiché, sappi, che a me di quanto mi si avvizziscono i piaceri del corpo, di tanto mi si accrescono i desidèri e i piaceri del ragionare. Sicché non rinunziare alla compagnia di questi giovani, e vieni spesso da noi, come da amici e persone affezionate davvero.

— Certo, diss'io, Cefalo, per me godo assai di conversare con chi è già molto innanzi negli anni; perché mi pare che ci convenga apprendere da loro come da persone che ci hanno preceduti nella via, che forse dovremo percorrere anche noi, quale essa sia, se aspra e difficile ovvero facile e comoda. E poiché tu sei già pervenuto a quella età che i poeti chiamano la soglia della vecchiezza, io sentirei volentieri anche da te, che ti sembri di questo: se la vecchiaia è un triste momento della vita, o che cosa puoi dircene.

III. Per Zeus, Socrate, rispose io ti dirò su questo il mio pensiero. Spesso ci troviamo insieme alcuni suppergiù della stessa età, fedeli all'antico adagio [11]. Ora i più di noi, quando si sta insieme, si dolgono, rimpiangendo e ricordando i diletti goduti in gioventù, i piaceri di Venere, i simposi, i buoni desinari e le altre cose che si accompagnano a queste; e se ne rammaricano come frodati di grandi gioie, e come se allora vivessero bene e ora non vivessero neanche. E ce n'è perfino di quelli che si affliggono pei motteggi dei loro familiari sulla vecchiaia, e per giunta ricantano tutti i mali che la vecchiaia cagiona loro. Ebbene, Socrate, pare a me che costoro non accagionino la <vera> cagione. Poiché, se la vecchiaia ne fosse la cagione, anch'io per la vecchiaia soffrirei gli stessi mali; e così tutti gli altri, quanti sono giunti a questa età. Ora io mi sono già per mio conto incontrato anche in altri vecchi che non la pensano a questo modo; e un giorno anzi ero presente allorché un tale chiese a Sofocle il poeta: « Quanto ai piaceri amorosi, Sofocle, come ti va? Sei ancora in grado di giacere con una donna? ». Ed egli: « Per carità », rispose, « amico mio; a questo io son ben lieto d'essere sfuggito da un pezzo, come da un padrone furioso e selvaggio ». E la sua risposta, che mi parve giusta allora, non mi pare meno giusta adesso. Giacché, almeno sotto questo rispetto, in vecchiaia si gode d'una pace e d'una libertà grande; quando le passioni cessano di essere prepotenti e s'allentano, si avvera in tutto il detto di Sofocle: si è liberati da padroni numerosissimi e furiosi. Ma e di ciò e dei fastidi in famiglia la causa è unica: non la vecchiaia, Socrate, ma il carattere degli uomini. Se si è buoni e d'indole facile, anche la vecchiaia è sopportabile; se no, tanto la vecchiaia, Socrate, quanto la giovinezza riesce dura a chi sia d'un carattere difficile.

IV. Ed io, compiaciuto di sentirgli dire queste parole e desiderando che seguitasse a discorrere, per punzecchiarlo gli dissi: Cefalo, io credo che la gente, quando tu dici di codeste cose, non le ammetta, ma ritenga che tu sopporti facilmente la vecchiaia non in grazia del tuo carattere, ma della tua molta ricchezza; perché, dicono, i ricchi hanno molti conforti.

— Hai ragione, disse; difatti non le ammettono. E certo qualcosa di vero la dicono; non però quanto s'immaginano. Ma qui cade a proposito quel detto di Temistocle [12], il quale a un tale da Serifo che gli diceva delle villanie e sosteneva che non per suo merito, ma per merito della città fosse salito in riputazione, rispose che né egli avrebbe acquistato rinomanza se fosse nato a Serifo, né lui se fosse nato in Atene. E così appunto ai non ricchi, che mal sopportano la vecchiaia, s'attaglia lo stesso motto: che né una persona ammodo, se povera, tollererebbe assai facilmente la vecchiaia, né una dappoco, se ricca, vi si rassegnerebbe volentieri. Ed io: Di ciò che possiedi, Cefalo, gli chiesi, il più lo hai ereditato o acquistato da te?

— Oh, che acquistato, Socrate!, rispose. Come uomo d'affari io ho tenuto il mezzo tra mio nonno e mio padre. Giacché mio nonno, che si chiamava come me, avendo ereditato suppergiù la sostanza che io ora posseggo, l'accrebbe di più volte tanto; mio padre invece, Lisania, la ridusse anche minore di quella che è adesso; io poi sono sodisfatto se non la lascio sminuita a costoro, anzi alquanto maggiore che non l'ereditai.

— Te ne domandavo, diss'io, perché mi è parso che tu non faccia gran conto del danaro, com'è nelle abitudini de' più tra quelli che non se lo sono guadagnato da sé; mentre quelli che se lo son guadagnato da sé ci si attaccano al doppio degli altri. Come infatti i poeti amano i loro poemi e i padri i loro figliuoli, così anche quelli che si sono arricchiti tengono al loro danaro, sia perché opera propria e sia perché se ne giovano al pari degli altri. Sicché a trovarcisi insieme si sta a disagio, giacché essi non lodano volentieri altro che la ricchezza.

— È vero, disse.

V. Senza dubbio, ripresi. Ma dimmi ancora questo: qual è il maggior bene che credi d'aver tratto dal possedere una grande sostanza?

— Quello che a dirlo non ci saranno forse molti che se ne mostreranno persuasi. Perché, sappilo, Socrate, quando uno sia vicino a credere di dover morire, gli entra una paura e una preoccupazione di tante cose, di cui prima non s'era dato pensiero. I racconti che corrono sul mondo di là: che chi ha commesso ingiustizie in questa vita deve lì pagarne la pena, per tanto tempo derisi, allora, sì, che gli turbano l'anima per tema che siano veri; ed egli o per la debolezza, effetto della vecchiaia, o perché già più vicino alle cose dell'altro mondo, cerca di considerarli con maggiore attenzione. Diventa così pieno di sospetto e di paura e calcola e riflette se ha agito ingiustamente contro qualcuno. Chi dunque trova molti atti ingiusti nella propria vita e ne è spesso anche ridestato dal sonno, come i fanciulli, teme e vive con cattivi presentimenti; mentre chi ha coscienza di non aver commesso nulla d'ingiusto, ha sempre il conforto d'una speranza dolce e buona di v e c c h i e z z a n u t r i c e, come anche Pindaro canta. Questi infatti, Socrate, ha detto, in forma assai leggiadra, che chi giustamente e santamente trascorra la vita

> dolce una speme a lui
> conforta il cuore e l'accompagna, speme
> di vecchiezza nutrice che il mutevole
> de' mortali pensier sovrana regge [13].

E dice dunque meravigliosamente bene. E appunto a questo riguardo io, quanto a me, stimo di moltissimo pregio il possesso della ricchezza, non certo per ognuno, ma per l'uomo saggio. Poiché a far sì che tu, anche senza volerlo non abbia ingannato o mentito a nessuno, né che d'altronde sia in debito o di sacrifizi alla divinità o di danaro a un uomo, e te ne vada quindi senza paura colà; a questo in gran parte contribuisce il possesso del danaro. E giova anche a molte altre cose. Ma, tutto sommato, io sosterrei, Socrate, che per un uomo di senno, questo non è davvero il meno vantaggioso degli usi a cui può servire la ricchezza.

— Tu parli, diss'io, Cefalo, che non si può meglio. Ma questo appunto: la giustizia, diremo così senz'altro che la sia la verità e il rendere a ciascuno ciò che da lui si è ricevuto; oppure che queste due cose c'è dei casi in cui sia giusto e altri in cui sia ingiusto farle? Ecco, per esempio, tutti direbbero che, se uno ha ricevuto delle armi in deposito da qualche amico sano di mente, ove questi impazzito gliele richiedesse, non dovrebbe rendergliele, né sarebbe giusto che gliele rendesse; e neppure che a colui, il quale è in tale stato, uno volesse dire tutta la verità.

— È vero, rispose.

— Sicché non è questa la definizione della giustizia: dire la verità e rendere ciò che si è ricevuto.

— Ma sì, Socrate, disse interloquendo Polemarco, se pur si deve prestar fede a Simonide.

— Bene, bene, ripigliò Cefalo; io rimetto a voi la discussione; ché per me è giunto il momento d'attendere al sacrifizio.

— Sicché, diss'io, Polemarco è il tuo erede?

— Precisamente, diss'egli ridendo; e ciò detto s'avviò a celebrare il sacrifizio.

VI. — Orbene, diss'io, poiché tu sei l'erede della discussione, ripetimi che cosa Simonide dica, e con ragione, secondo te, della giustizia.

— Che, diss'egli, il rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto è giusto [14]; e in questo, a parer mio, ha ragione.

— Ma certo, diss'io, a Simonide non è facile negar fede; è difatti un uomo sapiente e divino. Che cosa però voglia intendere con ciò tu, Polemarco, forse lo sai; ma io, per me l'ignoro. Giacché evidentemente egli non dice quel che noi dicevamo or ora: che ad uno, che abbia affidato qualcosa ad un altro, questi debba rendergliela, quando anche quel tale, impazzito, la reclami, e sebbene sia pur dovuto ciò che è affidato in deposito. Non è vero?

— Sicuro.

— Eppure anche un deposito non si deve rendere allorquando lo richieda uno che non sia più padrone del proprio senno.

— È vero, rispose.

— Simonide, quindi, se non erro, a questa sentenza: che sia giusto rendere il dovuto, dà un significato differente.

— Differente, certo, per Zeus, disse: giacché egli pensa che gli amici debbano far bene agli amici e non già male.

— Capisco, diss'io: perché non rende il dovuto chi rende a qualcuno il danaro che gli ha affidato in deposito, quando il renderlo e il riceverlo riesca dannoso e siano amici così chi rende come chi riceve. Non affermi tu che è questo quel che voleva dire Simonide?

— Precisamente.

— E che poi? Ai nemici bisogna rendere ciò che per caso sia loro dovuto?

— Senza dubbio, rispose; ma quello, s'intende, che è loro dovuto; e, credo, dal nemico al nemico è dovuto quello che anche gli si conviene, <vale a dire>, del male.

VII. — E così, diss'io, Simonide, se non erro, copertamente, da poeta, ha definito che cosa sia il giusto. Giacché egli pensava, pare, che il giusto fosse questo: rendere a ciascuno ciò che gli si conviene; e questo egli chiamò d o v u t o .

— Ma tu che credi?, disse.

— Oh, in nome di Zeus, risposi. Se uno gli avesse domandato: « Simonide, l'arte che si chiama medicina a chi e che cosa essa rende come ciò che gli è dovuto e gli si conviene? », che cosa pensi che avrebbe risposto?

— Evidentemente, disse; essa ai corpi somministra rimedi, cibi e bevande.

— E l'arte che si dice della cucina, a chi rende essa ciò che gli è dovuto e gli si conviene?

— Appresta il condimento <adatto> alle pietanze.

— Sta bene; e così l'arte che si chiama giustizia, a chi e che cosa essa rende?

— Se, rispose, bisogna essere coerenti con ciò che si è detto, la giustizia agli amici rende dei servigi e ai nemici dei danni.

— Dunque, secondo Simonide, la giustizia consiste nel far bene agli amici e male ai nemici.

— Mi pare.

— Ebbene, chi, quanto a malattia o a sanità, è il più capace di fare agli amici ammalati del bene e ai nemici del male?

— Il medico.

— E chi ai naviganti, quanto ai pericoli del mare?

— Il pilota.

— E l'uomo giusto poi in che cosa e a quale opera è il più capace di giovare agli amici e nuocere ai nemici?

— Nelle guerre e nelle alleanze, mi pare.

— E sia. Però pei non ammalati, mio caro Polemarco, il medico è inutile.

— È vero.

— E così per chi non naviga <è inutile> il pilota.

— Sì.

— E parimenti per chi non guerreggia l'uomo giusto sarà inutile?
— Questo in verità non mi pare.
— Sicché anche in pace la giustizia è utile?
— Sicuro.
— Come anche l'agricoltura; o no?
— Sì.
— <Utile> ad ottenere il frutto?
— Sì.
— Come pure l'arte del calzolaio?
— Sicuro.
— Ad ottenere, credo, diresti, delle calzature?
— Appunto.
— Ed ora la giustizia in pace a quale uso e ad ottenere che cosa la diresti utile?
— A concludere delle convenzioni, Socrate.
— E per convenzioni intendi degli accordi presi in comune, o qualche altra cosa?
— No, appunto questo.
— Ebbene, a disporre delle pedine nel gioco del tric-trac, ti sarà più utile il trovarti d'accordo con un uomo giusto o con chi è pratico del gioco?
— Con chi è pratico del gioco.
— E nella collocazione dei mattoni e delle pietre il giusto sarà forse un compagno più utile e migliore d'un mastro muratore?
— Per nulla.
— Ma in qual cosa da farsi in comune il giusto sarà miglior compagno del muratore e del citarista, come il citarista è migliore del giusto nel toccare le corde <d'una lira>?
— Nell'impiego del danaro, pare a me.
— Eccetto che, forse, Polemarco, nel servirsi del danaro, quando il danaro occorra per comperare o vendere in comune un cavallo; in questo caso, io credo, vale più chi s'intende di cavalli. Non è così?
— Pare.
— E quando invece si tratti d'una nave, <non vale più> l'ingegnere navale o il pilota?
— Naturalmente.
— O dunque, quando d'argento o d'oro s'abbia da usare in comune, in che cosa l'uomo giusto è più utile di qualche altro?
— Quando, Socrate, occorra metterlo in deposito e al sicuro.
— Quando, in sostanza, vuoi dire, non bisogna usarne, ma lasciarlo infruttuoso.
— Precisamente.
— Quando dunque il danaro sia inutile, allora e per ciò sarà utile la giustizia?
— È probabile.
— E così, quando un falcetto si debba conservarlo, la giustizia sarà utile al comune e all'individuo; ma quando si debba usarlo <sarà invece utile> l'arte della potatura?
— È chiaro.
— E così anche dirai d'uno scudo e d'una lira: che, quando occorra conservarli e non servirsene punto, è utile la giustizia, ma quando bisogna servirsene, è utile l'arte dell'oplita e del musicista.
— Per forza.
— E così anche in tutto il resto; nel fare uso di ciascuna cosa la giustizia è inutile; nel non farne uso, utile?
— Parrebbe.

VIII. — Sicché, mio caro, codesta giustizia non vale gran cosa, se le accade d'essere utile solo in ciò di cui non si fa uso. Però, consideriamo questo: chi nel pugilato o in qualsiasi altro genere di lotta è più abile nel colpire, costui non lo sarà egualmente nel difendersi?
— Indiscutibilmente.
— E del pari, chi è abile nel preservarsi da una malattia, non sarà abilissimo a produrla in altri senza che se ne avvedano?
— A me così pare.
— Ma d'un esercito non sarà altrettanto buon custode chi è anche buono a rubare i consigli e le mosse dei nemici?
— Certamente.
— E però chi di qualunque cosa è un abile custode, costui è anche un abile ladro di essa.
— Parrebbe.

— Se dunque il giusto è abile a custodire il danaro, sarà anche abile a rubarlo.

— Questa almeno, diss'egli, è la conseguenza del ragionamento.

— E così il giusto, a quanto pare, ci si è rivelato una specie di ladro. E può darsi che tu l'abbia imparato da Omero; giacché questi ammira l'avo materno di Ulisse, Autolico, che egli dice tra gli uomini tutti famoso per lo spergiuro e pel furto[15]. Sicché, secondo te e Omero e Simonide, la giustizia sarebbe in certo modo arte di rubare, a benefizio però degli amici e a danno dei nemici. Non dicevi così?

— Oh, no, per Zeus!, rispose. Ma io non so più cosa stessi dicendo. Però sono tuttora dell'opinione che giustizia sia giovare agli amici e nuocere ai nemici.

— Ma amici chiami tu quelli che a ciascuno sembrino persone oneste o quelli che siano realmente tali, ancorché non sembrino? E in modo analogo non definisci anche i nemici?

— È ovvio, rispose, che si amino quelli che si credono onesti, si odiino quelli che si ritengono malvagi.

— Ma non s'ingannano forse gli uomini in questo: che molti paiono loro onesti senza esserlo, e molti il contrario?

— Certo, s'ingannano.

— Sicché per costoro i buoni saranno nemici e i cattivi, amici?

— Appunto.

— E per costoro, allora, sarà giusto giovare ai malvagi e nuocere ai buoni?

— Parrebbe.

— Senonché, d'altro lato, i buoni sono giusti e incapaci di commettere ingiustizie?

— È vero.

— E così, stando al tuo discorso, sarà giusto far male a chi non commette punto ingiustizie.

— Ma no, Socrate, disse; codesta conclusione mi pare immorale.

— Sicché, diss'io, agli ingiusti è giusto nuocere, ed ai giusti giovare.

— Ecco delle parole che mi paiono più giuste delle precedenti.

— A molti, però, Polemarco, a quanti s'ingannano nel giudicare gli uomini, accadrà che sia giusto nuocere agli amici — perché questi per loro sono dei malvagi — e giovare ai nemici — perché <questi, a parer loro>, son buoni. E così finiremo per dire proprio il contrario di quello che, secondo noi, voleva dire Simonide.

— Sicuro, rispose; accade appunto così. Ma allora mutiamo; giacché corriamo il rischio di non aver rettamente definito l'amico e il nemico.

— Per averli definiti in che modo, Polemarco?

— <Chiamando> amico colui che sembrasse un buon uomo.

— E ora poi, chiesi, come dobbiamo mutare?

— <Chiamando>, diss'egli, amico chi sembra ed è buono; mentre chi sembra, ma non è buono, sembra, ma non è amico. E del nemico daremo un'analoga definizione.

— Sicché, secondo questa definizione, parrebbe che amico sarà l'uomo dabbene, nemico il malvagio.

— Sì.

— Tu dunque esigi che si aggiunga qualche cosa alla primitiva <definizione della> giustizia, quando dicevamo che giusto è far bene all'amico e male al nemico; laddove ora vuoi che si corregga <la definizione> così: che è giusto far bene al nemico che è buono, e nuocere al nemico che è cattivo?

— Precisamente, rispose; così mi pare ben detto.

IX. — Si può dunque, diss'io, ammettere che un uomo giusto noccia anche ad un altro qualunque?

— Certo, rispose; ai malvagi ed ai nemici bisogna nuocere.

— Ma i cavalli, a cui si noccia, diventano migliori o peggiori?

— Peggiori.

— Nella virtù propria dei cani o in quella dei cavalli?

— In quella dei cavalli.

— E i cani anche, a cui si noccia, non diventano forse peggiori nella vir-

tù propria dei cani e non in quella dei cavalli?

— Necessariamente.

— E gli uomini, amico mio, non diremo noi che, quando si noccia loro, diventino peggiori nella virtù umana?

— Senza dubbio.

— Ma la giustizia non è forse virtù umana?

— Anche di questo è necessario <convenire>.

— E quindi, caro mio, anche quelli tra gli uomini, a cui si noccia, diventano necessariamente più ingiusti.

— È da credere.

— Ora, i maestri di musica possono mai con la loro arte musicale rendere gli altri ignoranti di musica?

— È impossibile.

— Ma i cavallerizzi con la loro arte possono rendere gli altri incapaci di cavalcare?

— Oh, no.

— Ma con la giustizia, i giusti, <possono fare> degli ingiusti? O, in generale, <possono> i buoni con la virtù <fare> dei cattivi?

— Impossibile.

— Perché non è, credo, effetto del calore il raffreddare, ma del suo contrario.

— Certo.

— Né del secco l'inumidire, ma del suo contrario.

— Perfettamente.

— E così, neanche dell'uomo dabbene il nuocere, ma del suo contrario.

— È chiaro.

— E l'uomo giusto è buono?

— Senza dubbio.

— Non è dunque opera dell'uomo giusto, Polemarco, il nuocere né ad un amico, né a chiunque altro, ma del contrario, dell'ingiusto.

— Mi pare che tu dica proprio la verità, Socrate.

— Se c'è dunque chi dica essere giusto rendere ad ognuno quel che gli è dovuto, e con ciò voglia intendere che l'uomo giusto debba nuocere ai nemici e giovare agli amici; chi asseriva questo non era un sapiente; giacché non diceva la verità. Abbiamo difatti visto che in nessun caso non è giusto nuocere a nessuno [16].

— Ne convengo, diss'egli.

— Sicché, soggiunsi, ove qualcuno dica che o Simonide o Biante o Pittaco [17] o qualche altro di quei sapienti e venerati uomini abbia detto codesto; noi lo combatteremo a forze riunite, io e tu.

— Quanto a me, disse, son pronto a combattere al tuo fianco.

— Ma sai tu, diss'io, di chi mi pare che sia codesta massima: che la giustizia sia giovare agli amici e nuocere ai nemici?

— E di chi?, disse.

— Credo che possa essere o di Periandro [18] o di Perdicca [19] o di Serse [20] o d'Ismenia il Tebano [21] o di qualche altro ricco uomo che si credeva molto potente.

— È verissimo, disse.

— Comunque, ripresi, poiché c'è apparso che neppure questo sia né la giustizia né il giusto; che cosa altro mai si può dire che sia?

X. E Trasimaco, il quale anche nel corso della nostra conversazione s'era più volte mosso per interloquire, e ne era stato impedito dagli astanti, desiderosi di udire fino in fondo il nostro ragionamento; come finimmo ed io ebbi detto a quel modo, non poté più contenersi; ma, raggomitolatosi a guisa d'una belva, ci si avventò contro come per sbranarci.

Ed io e Polemarco, impauriti, ci sentimmo sgomenti. Ond'egli entrato in mezzo, con voce tonante: A che, Socrate, disse, tutte codeste chiacchiere? E perché tante scempiaggini facendovi molti salamelecchi reciproci? Se vuoi sapere davvero che cosa è la giustizia, non limitarti a interrogare e non crogiolarti a confutare chi ti risponde, ben sapendo quanto sia più facile interrogare che rispondere; ma rispondi tu stesso e di' che cosa affermi che sia il giusto. E guardati dal dirmi che è o ciò che si deve o il giovevole o l'utile o il lucroso o il vantaggioso; ma dimmi chiaramente e precisamente che cosa tu voglia signi-

ficare, perché non sono punto disposto a contentarmi di codeste chiacchiere.
Ed io a udirlo ne fui atterrito e avevo paura di guardarlo in viso; anzi credo che se io non avessi guardato lui prima che egli me, sarei diventato muto[22]. Ora, poiché sin dal momento, in cui cominciava a montare in collera sotto l'impressione delle nostre parole, ero stato io il primo a guardarlo in viso; potetti rispondergli, e dissi, trepidando: O Trasimaco, non essere spietato con noi; poiché, se in questa disamina io e costui abbiamo errato, sii pur certo che abbiamo errato senza volerlo. E non credere che, mentre se avessimo cercato dell'oro[23], non ci saremmo mai nella ricerca fatti volontariamente dei salamelecchi reciproci e mandato a male la scoperta; cercando invece la giustizia, cosa ben più preziosa dell'oro, noi c'inchiniamo così stupidamente l'uno all'altro, e non procuriamo con tutta serietà che essa ci si manifesti con la maggior chiarezza possibile. Tu forse lo credi, amico mio; ma io ritengo che la ricerca supera le nostre forze, e perciò sarebbe più ragionevole che voi altri, così abili, foste animati verso noi piuttosto da compassione che da collera.

XI. E Trasimaco, udito ciò, scoppiò in una risata sardonica, e disse: O Eracles, ecco la solita ironia di Socrate![24]. Io già lo sapevo, e l'avevo predetto a costoro, che non avresti voluto rispondere, che avresti fatto dell'ironia e saresti ricorso a qualsiasi altro espediente piuttosto che rispondere se uno ti avesse interrogato.

— Si vede, diss'io, che sei un sapiente, Trasimaco; sicché sapevi bene che, se uno chiedesse ad un altro qualsiasi quanto è dodici e, appena rivoltagli la domanda, gli dicesse subito: « Bada però, amico, di non rispondermi che dodici è due volte sei o tre volte quattro o sei volte due o quattro volte tre, perché non son disposto a contentarmi di codeste chiacchiere »; non potresti non riconoscere che nessuno sarebbe in grado di rispondere a chi lo interrogasse in questo modo. Ma se egli ti obiettasse: « Che vuoi dire, Trasimaco, che io non debba darti nessuna di queste risposte, neanche, meraviglioso uomo, se qualcuna di esse sia, per caso, la buona, ma che io debba dirti qualche cosa di difforme dal vero? O come l'intendi? », che cosa gli risponderesti?

— Eh, sì, disse; il caso è proprio lo stesso!

— E perché no?, replicai; ma posto pure che non fosse lo stesso, ma paresse così chi è interrogato, pensi tu che per ciò meno egli ti risponderebbe quel che pare a lui, sia che da parte nostra gli si proibisca o no?

— Sicché, riprese, anche tu non farai altrimenti: mi darai una di quelle risposte che io ti ho vietate.

— Non me ne sorprenderei, risposi, se, dopo d'averci pensato, mi decidessi per questo.

— E che, disse, se io ti mostrerò che fuori di tutte quelle, si può dare sulla giustizia una risposta anche migliore, che pena ti meriteresti?

— O quale altra, diss'io, se non quella che si merita chi non sa? E questi, secondo me, si merita d'apprendere da chi sa; ed è questa appunto la pena che io ritengo di meritare.

— Sei davvero un piacevolissimo uomo; però, oltre all'apprendere, tira fuori anche del danaro[25].

— Prontissimo, quando ne avessi, risposi.

— Ma ce n'è, disse Glaucone; e se non si tratta che di questo, di' pure, Trasimaco; tutti qui ci quotiamo per Socrate.

— Oh, si, disse, affinché, credo, Socrate faccia poi al suo solito: che non risponda lui, ma si attacchi al discorso di chi lo interroga, e lo confuti.

— O come, diss'io, mio eccellente amico, potrebbe rispondere uno che prima di tutto non sa e dichiara di non sapere; e poi, quand'anche credesse di poter dire qualche cosa, sente che gli è vietata ogni risposta, che egli stima <opportuna>, da un uomo tutt'altro che di poco valore? Ma è ben più naturale che parli tu che affermi di sapere e d'aver qualche cosa da dire. Sii buono, dunque; rendi a me il favore di ri-

spondere, e non rifiutarti di insegnare a Glaucone qui e a questi altri.

XII. Come ebbi detto così, Glaucone e gli altri lo pregarono di non insistere nel rifiuto. Trasimaco, si vedeva chiaro, si struggeva dal desiderio di parlare per mettersi in vista; giacché riteneva di avere una risposta oltremodo bella; ma fingeva d'impuntarsi, perché foss'io a rispondere. Finalmente cedette, e disse: Eccola qua, la sapienza di Socrate; non volere insegnar lui, ma andare attorno per imparare dagli altri, senza ripagarneli in nessun modo!

— Che io impari dagli altri, risposi, è verissimo, Trasimaco, ma che poi non ne li ripaghi, t'inganni. Li ripago anzi per quanto posso; ma non posso che pagare di lodi, perché danari non ne ho. E come volentieri io lo faccia quando mi sembra che uno dica bene, lo vedrai all'istante da te, non appena m'avrai risposto; giacché credo che parlerai benissimo.

— E dunque, disse egli, ascolta. Io affermo che la giustizia altro non è, se non ciò che giova al più forte... O perché non mi lodi?... Ma non lo vorrai.

— Lasciami, gli risposi, innanzi tutto, intendere che cosa vuoi dire, perché non lo so ancora. Tu affermi che la giustizia è ciò che giova al più forte; ma, Trasimaco, in che senso? Ché, credo, non vorrai dire, per esempio, questo: che se Pulidamante[26], il pancratiaste, è più forte di noi, e al suo corpo giova la carne di bue; questo cibo sia anche per noi, meno forti di lui, giovevole insieme e giusto?

— Sei un buffone, Socrate, disse. Tu fingi d'intendere la mia definizione in modo da falsarla addirittura.

— Tutt'altro, eccellente uomo, diss'io; ma di' più chiaro che cosa vuoi intendere.

— E non sai, rispose, che delle città alcune sono rette da tiranni, altre dal popolo e altre dagli ottimati?

— E come no?

— E in ogni città la forza non appartiene al governo costituito?

— Senza dubbio.

— Orbene, ciascun governo si fa le leggi che meglio giovano a sé: la democrazia se le fa democratiche, la tirannia tiranniche e gli altri del pari; e, fattele, i governanti dichiarano giusto per i sudditi quel che giova a se stessi, e puniscono chi trasgredisce <i loro ordini> come violatore delle leggi e colpevole d'ingiustizia. Questo è dunque, brav'uomo, quello che in tutti gli Stati io dico essere egualmente giusto: ciò che giova al governo costituito, che è poi il potere dominante; e però chi ben ragiona deve riconoscere che giusto è dappertutto egualmente questo: ciò che giova al più forte.

— Ora, diss'io, ho inteso ciò che vuoi dire; se vero o no, cercherò d'intenderlo. Intanto anche tu, Trasimaco, hai risposto che il giovevole è giusto, quantunque a me avessi vietato di rispondere così; c'è però l'aggiunta al più forte.

— Un'aggiunta trascurabile!, disse.

— Se importante o trascurabile non è ancora chiaro; questo però è chiaro: che bisogna esaminare se è vero quello che dici; perché io pure convengo che il giusto è alcunché di giovevole; ma tu ci fai un'aggiunta, e affermi che è ciò che giova al più forte; mentre io non lo so, e ho bisogno d'esaminarlo.

— E tu esamina pure, disse.

XIII. Sarà fatto, diss'io. E dimmi: non affermi altresì che è giusto obbedire a quelli che governano?

— Io, sì.

— E i governanti in ciascuna città sono forse infallibili, o soggetti a sbagliare?

— Non c'è dubbio, disse, sono anche soggetti a sbagliare.

— Sicché, quando si mettono a far leggi, talora ne fanno di rette, talora di non rette.

— Lo credo.

— E farne di rette vuol dire farle tali che giovino ad essi; di non rette, che nocciano. O come dici?

— Così.

— Però quelle che essi abbiano fatte, devono essere osservate dai sudditi; e questo è il giusto?

— Come no?

— Sicché, secondo il tuo discorso, giusto non è soltanto fare quello che giovi al più forte, ma anche il contrario, quello che non gli giova.

— Ma che cosa dici?, chiese.

— Quello che dici tu, se non erro. Esaminiamolo meglio. Non si è convenuto che i governanti, imponendo ai sudditi di fare talune cose, a volte s'ingannano nel giudicare ciò che è il meglio per se medesimo; ma che però, checché impongano i governanti, è giusto che i sudditi lo facciano? Non si è convenuto di questo?

— Sì, lo credo, rispose.

— E allora, diss'io, credi pure d'aver convenuto che anche il far delle cose non giovevoli ai governanti e ai più forti è giusto, quando senza volerlo i governanti impongano cose nocive a se stessi; e secondo te è giusto che i sudditi facciano quello che essi hanno imposto. In tal caso, dunque, sapientissimo Trasimaco, non è forse necessario che accada appunto questo: che sia giusto fare proprio il contrario di ciò che dicevi? Giacché s'impone ai meno forti di fare ciò che non giova al più forte.

— Sì, sì, per Zeus, Socrate, disse Polemarco; è evidentissimo.

— Purché però tu gli faccia da testimone, disse interloquendo Clitofonte.

— E che bisogno c'è d'un testimone?, osservò Polemarco. Trasimaco stesso ammette che i governanti a volte impongono ciò che non giova a se stessi, e che per i sudditi è giusto farlo.

— In realtà, Polemarco, replicò Clitofonte, Trasimaco asseriva che è giusto fare ciò che ci è imposto dai governanti.

— In realtà, Clitofonte, egli asseriva pure che giusto è ciò che giova al più forte. Ora; dopo di aver posto questi due princìpi, ha pur convenuto che i più forti, talvolta, impongono ai più deboli e ai sudditi di far cose nocive a loro stessi. Ebbene, da queste due ammissioni risulta che ciò che giova al più forte non è punto più giusto di quel che non gli giova.

— Ma, disse Clitofonte, il giovevole al più forte per Trasimaco era ciò che il più forte stimasse giovevole a sé; e questo egli affermava che dovesse farsi dal meno forte, e questo definiva come giusto.

— Ma no, ribatté Polemarco; egli non diceva così.

— Non importa, Polemarco, diss'io. Se Trasimaco ora dice così, ammettiamoglielo pure.

XIV. Però dimmi, Trasimaco; è così che volevi definire il giusto: quello che al più forte sembra esser giovevole al più forte, gli giovi o no realmente? Riterremo che è questo ciò che vuoi dire?

— Nemmen per sogno, disse. Ma credi forse che io chiami più forte chi sbaglia quando sbaglia?

— Io sì, credevo, risposi, che questo volessi dire quando convenivi che i governanti non fossero infallibili, ma talvolta anche sbagliassero.

— Tu sei, nei discorsi, un sicofante [27], Socrate. Poiché chiami tu forse medico, chi sbaglia negli ammalati appunto lì dove sbaglia, o contabile chi sbaglia nei conti, quando sbaglia, e per questo sbaglio appunto? Ma noi, credo, soltanto per modo di dire affermiamo che il medico, il contabile, il maestro di grammatica sbaglia; mentre ognuno di questi, in quanto è quello di cui gli diamo nome, non sbaglia mai. E perciò, a parlare con precisione, poiché anche tu tieni alla precisione, nessun artefice sbaglia. Difatti, chi sbaglia, sbaglia per difetto di arte, e in questo non è artefice; cosicché nessun artefice o sapiente o governante, in questa sua qualità sbaglia, quantunque ognuno dica: sbaglia il medico, sbaglia il governante. Ebbene, fa' conto che anche io or ora ti abbia risposto così. Ma, rigorosamente parlando, la verità è questa: che il governante, in quanto è governante, non sbaglia mai; e poiché non sbaglia, decreta il meglio per sé, ed è questo ciò che il suddito deve fare. Sicché, come dicevo da principio, dico che giusto è fare ciò che giova al più forte.

XV. Sia pure, diss'io, Trasimaco; e ti pare che io agisca da sicofante?

— Senza dubbio, rispose.

— Tu credi dunque che io, proprio col proposito di tenderti un tranello nella discussione, ti ho interrogato come ti ho interrogato?

— Ne sono sicuro, disse; ma non ne caverai un bel nulla; perché né io mi lascerò imbrogliare da te senza accorgermene, né, accortomene, mi lascerò sopraffare nella discussione.

— E non mi ci proverei neanche, diss'io, beato uomo. Ma affinché per la seconda volta non si caschi in un malinteso simile, definisci se chi governa e chi è più forte, e del quale poiché è più forte, è giusto che il meno forte faccia quello che al più forte giova; tu lo intenda nel senso volgare o in quel senso rigoroso a cui or ora alludevi.

— Intendo, rispose, chi governa nel senso più rigoroso possibile. E tu in risposta serviti pure di tutti gli artifizi e di tutti i cavilli, se puoi — io non ti chiedo indulgenza — ma non riuscirai a battermi.

— E mi credi, risposi, impazzito a tal segno da provarmi a tosare un leone[28] e sopraffare a furia di cavilli un Trasimaco?

— Eppure or ora ti ci sei provato; ma non ne hai cavato nulla.

— Finiamola, diss'io; e rispondi. Il medico, in quel senso rigoroso che tu dianzi dicevi, si studia di far danari o di curare gli ammalati? E, intendi, quello che è veramente medico.

— Curare gli ammalati.

— E un pilota? Il vero pilota è un governante di marinai o un marinaio?

— Un governante di marinai.

— Né credo s'ha da tener conto che naviga nella nave, né si deve <per questo> chiamarlo marinaio; giacché non si chiama pilota perché naviga, ma perché possiede l'arte e governa i marinai.

— È vero, rispose.

— E ciascuno di costoro, <pilota e marinai>, ha un suo interesse particolare.

— Senza dubbio.

— Ed anche l'arte, diss'io; non è forse di sua natura ordinata a questo scopo: a cercare e fornire quello che giova a ciascuno?

— A questo scopo, rispose.

— Orbene, ciascuna delle arti non ha anche interesse ad essere quanto più è possibile perfetta?

— Ma a che scopo questa domanda?

— Per esempio, diss'io, ove tu mi chiedessi se ad un corpo basta l'essere corpo, o ha bisogno di qualche altra cosa, io ti risponderei che ne ha un assoluto bisogno. E perciò, anche c'è l'arte medica in uso ora, perché il corpo è soggetto ad infermità, e non gli basta di essere come è. Affinché dunque fornisca ad esso ciò che gli giova, per ciò fu trovata l'arte. Ti pare che io parli bene dicendo così, o no?

— Bene, rispose.

— E che? La stessa arte medica ha essa qualche deficienza o un'altra arte in generale ha bisogno di qualche altra facoltà, come, per esempio, gli occhi, della vista e gli orecchi, dell'udito; e perciò occorre ancora un'arte che studi ciò che giovi loro e vi provveda? È forse insita nell'arte stessa qualche deficienza, ed ha forse ciascun'arte bisogno di un'altra arte che osservi ciò che le può giovare, e quella, che osserva questo, ha poi bisogno daccapo d'un'altra arte simile, e così via via all'infinito? O ciascun'arte osserverà da sé quello che a se stessa giovi? O piuttosto non ha bisogno né di sé, né di un'altra arte per osservare ciò che giova alla propria deficienza; giacché né deficienza né fallo nessuno c'è in nessuna arte, né si addice ad un'arte di cercare quel che giovi ad altro fuor che ciò di cui è arte; e quanto a sé, è senza magagne e pura, perché perfetta fino a che ciascuna rimanga integralmente quella che è? E considera la cosa secondo quella tua precisione di linguaggio; è così o altrimenti?

— Così pare, rispose.

— Sicché, diss'io, la medicina non osserva ciò che giova alla medicina, ma al corpo.

— Sì, rispose.

— Né l'arte del cavalcare ciò che giova all'arte stessa, ma ai cavalli; e così nessun'altra arte ciò che giovi a se stes-

sa, perché non ne ha neppure bisogno, sì bene a quello di cui è arte.

— Così pare, disse.

— Ma perciò, Trasimaco, le arti governano e dominano quello di cui sono arti.

E qui assentì, ma a stento.

— E per conseguenza nessuna scienza osserva o ordina quel che giova al più forte, ma quel che giova al più debole e che è dominato da essa.

Convenne da ultimo anche in questo, pur tentando di opporvisi. Poiché però ne ebbe convenuto: Dunque, dissi io, nessun medico neanche, in quanto medico, osserva e ordina ciò che giova al medico, ma ciò che giova all'ammalato: perché si è convenuto che il medico in senso rigoroso governa i corpi, ma non si prefigge d'ammassar danaro? O non se n'è convenuto?

Assentì.

— E così pure il pilota in senso rigoroso è governante di marinai, non marinaio?

— Se n'è convenuto

— Sicché un siffatto pilota e governante non osserverà e ordinerà ciò che giova al pilota, ma ciò che giova al marinaio e a chi è sotto il suo governo.

Assentì a stento.

— Dunque, diss'io, Trasimaco, nessun altro neanche, in nessun posto di governo, in quanto è governante osserva ed ordina ciò che giova a sé, ma ciò che giova ai governati e a quelli dei quali ha cura; e mirando a questi e a ciò che a loro giova e conviene, egli dice tutto quello che dice e fa tutto quello che fa.

XVI. Poiché dunque si era a questo punto della discussione e a tutti risultava manifesto che ne veniva fuori una definizione della giustizia affatto contraria, Trasimaco, invece di rispondere, chiese: Dimmi, Socrate, hai tu una balia?

— Che vuoi dire, diss'io, non era meglio rispondere che rivolgermi codesta domanda?

— Perché, disse, non si avvede che hai il catarro e non ti netta il naso[29] come dovrebbe, dal momento che non sai nemmeno distinguere le pecore dal pastore.

— E perché mai?, diss'io.

— Perché credi che i pastori e i bovari guardino al bene delle pecore o dei buoi e li ingrassino e li curino mirando ad altro che al bene dei padroni ed al proprio; e così ti immagini che i governanti delle città, quelli che veramente governano, siano verso i sudditi in una disposizione d'animo diversa da quella che si avrebbe verso le pecore, e osservino notte e giorno tutt'altro che quello, donde possano essi cavar profitto. E circa il giusto e la giustizia, e l'ingiusto e l'ingiustizia sei così fuori di strada da ignorare che, mentre la giustizia ed il giusto è in realtà un bene altrui, è ciò che giova al più forte e a chi comanda, ma il danno proprio di chi obbedisce e serve; l'ingiustizia invece è il contrario; essa comanda a quelli che sono davvero ingenui e giusti; che i sudditi fanno il vantaggio di chi comanda ed è più forte; e, servendolo, rendono felice lui, ma niente affatto <felici> se stessi. E basterà, semplicione d'un Socrate, che tu rifletta, come l'uomo giusto soccomba sempre all'ingiusto. Anzitutto nei contratti privati; quando un uomo giusto si associ con uno ingiusto, non troverai mai che allo sciogliersi della società il giusto abbia guadagnato più dell'ingiusto, ma meno. In secondo luogo nelle faccende pubbliche, quando occorra contribuire da sostanze eguali, il giusto contribuisce di più, l'altro meno; quando invece riscuotere, l'uno non ci guadagna nulla, l'altro molto. Così pure, quando ciascun di loro copra un ufficio pubblico, il giusto, anche se non gli capita di peggio, lascerà, non fosse che per trascuraggine, andare a male le cose proprie; perché essendo giusto non profitterà punto del danaro pubblico; e per di più verrà in odio ai congiunti ed ai conoscenti, ove non voglia render loro dei servigi contrari alla giustizia; mentre all'ingiusto accade il pretto rovescio. Io parlo infatti di colui del quale or ora parlavo, di colui che avendo un gran potere può avvantaggiarsi di molto; e tu guarda a costui, se vuoi

renderti conto quanto a lui in privato giovi più l'ingiustizia che la giustizia. E lo intenderai tanto più facilmente qualora tu risalga alla più perfetta ingiustizia che rende felicissimo colui che la commette e miserrimi quelli che la soffrono e non vogliano operare ingiustamente. E intendo di accennare alla tirannide, che non si appropria le cose altrui, sacre e profane, private e pubbliche, a poco a poco, con la frode e la violenza, ma tutte di un colpo. Ora, di questi misfatti alla spicciolata, allorché qualcuno ne abbia commessi senza riuscire a non lasciarsi sorprendere è punito e ne ritrae i maggiori vituperi; giacché son chiamati sacrileghi e mercanti di uomini e ladri e malandrini e briganti quelli che siffatti delitti li commettono alla spicciolata; ma quando alcuni, oltre ad appropriarsi le sostanze dei cittadini, li riducano in servitù; costoro, invece che con quei brutti nomi, sono detti felici e beati, non solo dai concittadini, ma da quanti altri sentano che essi han commessa l'ingiustizia tutt'intera. Giacché per paura, non di commettere delle azioni ingiuste, ma di patirle, biasimano l'ingiustizia quelli che la biasimano. E perciò, Socrate, l'ingiustizia, elevata a un grado sufficiente è qualcosa di più forte, di più degno di un uomo libero e di più potente della giustizia; e, come dicevo da principio, la giustizia è in sostanza ciò che giova al più forte, e l'ingiustizia ciò che è utile e giovevole a sé [30].

XVII. Detto questo, Trasimaco aveva in animo di andarsene dopo di averci, come un bagnino, versato nelle orecchie l'onda del suo impetuoso e lungo discorso. Ma gli astanti non glielo permisero e lo costrinsero a rimanere e render ragione di ciò che aveva detto. Ed anche io lo pregai insistentemente e gli dissi: Ma come, o divino Trasimaco, puoi pensare di andartene dopo d'averci lanciato contro un tale discorso e prima di averci insegnato o d'aver appreso chiaramente se è così o no? O credi tu d'imprendere a definire qualcosa d'insignificante, e non la <regola di> condotta di tutta la vita, quella che seguendola ciascuno di noi vivrebbe la più vantaggiosa delle vite?

— O che forse io penso che la sia altrimenti?, rispose Trasimaco.

— Parrebbe, diss'io, così, o almeno che tu non ti dia nessun pensiero di noi e non ti curi nemmeno se viviamo peggio o meglio ignorando ciò che tu affermi di sapere. Ma, buon uomo, compiaciti di spiegarlo anche a noi; non sarà male impiegato il beneficio che potrai farci, a noi che siamo in tanti. Per conto mio ti dico subito che non sono persuaso, e non credo che l'ingiustizia sia più profittevole della giustizia, neanche se le si lasci libero corso e non le si vieti di fare tutto quello che vuole. Ma, egregio uomo, ammettiamo pure che uno sia ingiusto e abbia il potere di commettere ingiustizie o di nascosto o a viso aperto; ciò nonostante non mi persuade che <l'ingiustizia> sia qualche cosa di più profittevole della giustizia; e questo è forse anche il sentimento di qualche altro fra noi, non di me solo. Persuadici dunque, benedetto uomo, in modo indiscutibile che non ci consigliamo bene attribuendo alla giustizia maggior valore che all'ingiustizia.

— E come, disse, riuscirò a persuaderti? Se non ne sei persuaso finora dopo quello che ho detto, che cosa posso farti di più? Dovrò forse conficcarti a forza nell'animo le mie ragioni?

— Per Zeus, dissi, non farlo, ti prego. Ma prima di tutto rimani fermo in ciò che dici; o se pure vuoi mutare, muta apertamente e non ci trarre in inganno. Ora tu vedi, Trasimaco, per tornare ancora una volta sulle cose già dette, che dopo aver definito il vero medico non hai creduto in seguito di dover conservare la stessa precisione nel definire il vero pastore; ma pensi che questi, in quanto pastore, pasca le pecore non già mirando al meglio delle pecore, ma a farne scialo, come un banchettante ed uno che debba offrire un pranzo, o anche per cavarne un guadagno, come un mercante e non come un pastore. Ora, all'arte della pastorizia non altro preme se non quello a cui è ordinata, come cioè, possa provvedere a questo nel mi-

glior modo; poiché essa, quanto a sé, per essere perfetta di ciò che le occorre è a sufficienza provvista, fino a che almeno non le manchi nulla di ciò che costituisce l'arte della pastorizia. E così io or ora ritenevo che fosse necessario riconoscere come ogni governo, in quanto governo, non si propone se non esclusivamente il meglio di quello che è governato da lui e commesso alle sue cure, così nel reggimento di uno Stato come in quello di una casa. E credi tu che i governanti nelle città, i veri governanti, ci trovino gusto a governare?

— Per Zeus, disse, non lo credo, ma lo so.

XVIII. E che, diss'io, Trasimaco? Quanto alle altre cariche pubbliche, non hai tu notato che nessuno è disposto ad assumersele volentieri, ma tutti chiedono per esse una mercede, nella convinzione che dal governare non a sé venga un profitto, ma ai governanti? Poiché, dimmi, non affermiamo noi sempre che ciascun'arte è differente dall'altra per ciò che ha un potere differente? E, beato uomo, non rispondere contro coscienza, perché ci si possa anche avviare ad una conclusione.

— Ma sì, rispose; proprio per questo è differente.

— Sicché ciascun'arte ci procura un vantaggio particolare, non tutte lo stesso? Così l'arte medica, la buona salute; l'arte del pilotaggio, la sicurezza nel navigare, e del pari le altre.

— Senza dubbio.

— Dunque anche l'arte del mercenario, la mercede? Giacché questo è il suo potere. O l'arte del medico e quella del pilota sono per te lo stesso? Ovvero, posto che tu voglia definire con precisione, come ne hai preso impegno, ove qualcuno nella sua qualità di pilota guarisca, perché gli giova il navigare, chiamerai tu forse per questo pilotaggio la medicina?

— Oh no, disse.

— E che? La medicina la chiamerai tu arte del mercenario se uno curando riscuota una mercede?

— No, certo.

— E non si è ammesso che ciascuna arte procura un suo particolare vantaggio?

— Sia pure, rispose.

— Quel vantaggio qualsiasi dunque, di cui in comune si avvantaggiano tutti gli artefici, evidentemente lo traggono in comune da qualche cosa di identico, di cui tutti come di un di più si giovano.

— Parrebbe, disse.

— E così diciamo che, se gli artefici si avvantaggiano riscuotendo una mercede, ciò vien loro dall'esercitare, oltre la propria, anche l'arte del mercenario. Ne convenne a fatica.

— Sicché questo vantaggio, il riscuotere una mercede, non proviene a ciascuno dalla sua propria arte; ma, se si vuol considerare la cosa con precisione, la medicina produce la sanità; l'arte del mercenario, la mercede; l'architettura, l'edifizio e l'arte del mercenario, che vi si accoppia, la mercede. Così delle altre arti tutte ciascuna lavora nel proprio campo e giova a quello a cui è ordinata; e quando non vi si aggiunga una mercede, come potrebbe un artefice trarre profitto dall'arte propria?

— Non pare, disse.

— E forse la sua arte non gioverà neppure allora, quando egli la eserciti gratuitamente?

— Gioverà, credo.

— Dunque, Trasimaco, è così evidente che non c'è né arte né governo che procuri un vantaggio a se stesso; ma, come dicevamo da un pezzo, l'uno e l'altra procurano e ordinano ciò che torna a vantaggio di chi vi è soggetto, mirando a ciò che giovi ad esso, che è il meno forte, e non a quello che è il più forte. Per queste ragioni appunto, mio caro Trasimaco, io dicevo or ora che nessuno è disposto ad assumersi volentieri un governo e ad imprendere a correggere i mali altrui; ma ne chiede una mercede, perché chi vuole esercitar bene la propria arte, se comanda a norma d'arte non sa né comanda mai il meglio per sé, ma il meglio per chi gli è soggetto. E perciò, credo, è necessario assegnare una mercede, sotto forma sia di danaro, sia di onore a quelli che siano

disposti a comandare: o una pena, quando vi si rifiutino.

XIX. Che vuoi dire con ciò?, Socrate, chiese Glaucone. Le due forme di mercede, le conosco, ma di che pena tu voglia parlare, e come, secondo te, possa tener luogo di mercede, non l'intendo.

— La mercede dei migliori tu dunque, dissi io, non la intendi, quella per cui governano i più meritevoli, quando si decidano a governare. O non sai che la brama di onori e di danari si dice ed è vituperevole?

— Sì, disse.

— E perciò, diss'io, né in grazia del danaro né degli onori i buoni aspirano a governare; giacché né col riscuotere apertamente una mercede per l'ufficio che coprono, vogliono esser chiamati mercenari, né col prenderne dal governo di nascosto, ladri. Ma, d'altro lato, non è nemmeno in grazia degli onori, perché non sono ambiziosi. Bisogna quindi che soprasti loro una necessità e una pena, se devono voler comandare; ed è forse per questo che l'aspirare di loro volontà al governo senza attendere una necessità, è stimato turpe. Ora, per un uomo che si rifiuti di assumere il governo non c'è pena più grave che quella di essere governato da un uomo peggiore; e, appunto per paura di questo, io penso che le persone oneste governino, quando governano; e allora vanno al potere non come per andare a qualche cosa di ghiotto, né per giovarsene, ma <ci vanno> come ad un dovere che non possono affidare ad altri o migliori o simili a sé. Poiché è da credere che, se mai ci fosse uno Stato <composto> di gente dabbene, vi si contenderebbe per non avere il potere, come ora per averlo e vi si vedrebbe chiarissimo che in realtà il governante vero non è per natura chiamato ad osservare ciò che giovi a sé, ma ciò che giova ai governanti; cosicché ognuno capace di rendersene conto preferirebbe piuttosto d'essere giovato da un altro, anziché aver lui le brighe per giovare ad altri. Io dunque non concedo per nulla a Trasimaco che la giustizia sia ciò che giova al più forte; ma su questo argomento torneremo un'altra volta. Per ora a me pare ben più grave ciò che ora dice Trasimaco, affermando che la vita dell'uomo ingiusto vale meglio di quella dell'uomo giusto. Ma tu intanto, Glaucone, diss'io, a qual partito propendi e quale opinione ti pare più prossima al vero?

— Per me, rispose Glaucone, ritengo che la vita del giusto sia più vantaggiosa.

— E non hai udito, dissi, quanti beni poc'anzi Trasimaco ha enumerati nella vita dell'uomo ingiusto?

— Ho udito, rispose, ma non ci credo.

— E vuoi che si cerchi qualche via, se è possibile trovarla, per convincerlo che s'inganna?

— E come non volerlo?, rispose.

— Se però, diss'io, contrapponendo discorso a discorso, noi enumerassimo quanti beni abbia l'essere giusto ed egli a sua volta replicasse, e noi replicassimo ancora con un altro discorso; dovremo da ultimo contare e misurare quanti beni ciascun di noi attribuisca a ciascuno dei due nei nostri rispettivi discorsi, e avremo così bisogno di giudici che decidessero. Ma se indaghiamo, come dianzi, convenendo gli uni cogli altri, saremo ad un tempo giudici e avvocati.

— Precisamente, rispose.

— Quale dunque delle due vie preferisci?

— La scuola, rispose.

XX. — Su, diss'io, Trasimaco, rispondici daccapo. Tu sostieni che la perfetta ingiustizia è più vantaggiosa della perfetta giustizia?

— Sì, certamente, rispose, e per quali ragioni, l'ho già detto.

— E, coraggio! Che pensi tu delle due cose? Chiami tu l'una virtù e l'altra vizio?

— Appunto.

— E, cioè, la giustizia virtù, l'ingiustizia vizio?

— È probabile, mio dolcissimo amico, poiché dico che l'ingiustizia è vantaggiosa e la giustizia no!

— Ma come dunque la chiami?
— Al contrario, rispose.
— E allora la giustizia per te è vizio?
— <Vizio> no, ma una ingenuità del tutto generosa.
— E l'ingiustizia la chiami malignità?
— No, ma avvedutezza, disse.
— Sicché, Trasimaco, gl'ingiusti ti sembrano intelligenti e buoni?
— Quelli però, rispose, che siano in grado di essere ingiusti in modo superlativo e capaci di soggiogare a se medesimi città e nazioni. Ma tu forse credi che io voglia parlare dei tagliaborse. Sebbene, soggiunse, anche queste cose possono riuscire utili quando restino occulte, ma non vale la pena di parlarne; invece di quelle a cui accennavo dianzi, sì.
— Capisco bene, risposi, ciò che vuoi dire. Mi meraviglio però di questo; che tu metta in conto di virtù e di sapienza l'ingiustizia, e la giustizia tra le qualità contrarie.
— Ma è proprio questo ciò ch'io sostengo.
— Ecco, diss'io, un'asserzione ben più grave, e non è facile trovare argomenti per combatterla. Se difatti avessi affermato che l'ingiustizia aveva dei vantaggi, ma conceduto come fanno altri che però è vizio o alcunché di disonesto, avremmo avuto qualche cosa da dire, <riferendoci> alle opinioni generalmente ammesse. Ora invece si vede chiaro che tui dirai che <l'ingiustizia> è cosa bella e forte, che le attribuirai per di più tutte le altre qualità che noi attribuivamo alla giustizia, dal momento che hai osato di elevarla anche al grado di virtù e di sapienza.
— Non avresti potuto, disse, divinare con maggiore verità il mio pensiero.
— Tuttavia, ripresi, non bisogna rinunziare a sottoporre la tua asserzione ad un esame rigoroso, fino a che io abbia motivo di supporre che tu dica ciò che pensi; giacché per ora a me pare, Trasimaco, che tu non abbia punto l'intenzione di burlarti di me, ma dica realmente quello che ti par vero.
— E che t'importa se mi pare o no? Tu devi confutare il mio ragionamento.
— Non m'importa, diss'io; ma tu cerca di rispondere ancora alle mie domande. Ti pare che l'uomo giusto voglia in qualche cosa avvantaggiarsi sull'uomo giusto?
— Ma che, disse; non sarebbe allora quel garbato e dabben uomo che è.
— Come, nemmeno in cosa giusta?
— Nemmeno in cosa giusta, disse.
— E sull'uomo ingiusto vorrebbe egli avvantaggiarsi, o non la stimerebbe cosa giusta?
— La stimerebbe, forse, diss'egli, cosa giusta e lo vorrebbe, ma non potrebbe.
— Non è questo che ti domando, dissi; ma se l'uomo giusto, mentre non avrebbe né il proposito né la volontà di avvantaggiarsi sul giusto, <lo riterrebbe invece ben fatto e vorrebbe> avvantaggiarsi sull'ingiusto.
— Oh questo sì, rispose.
— E l'ingiusto poi non riterrebbe ben fatto di avvantaggiarsi sull'uomo giusto ed anche in cosa giusta?
— E come no?, rispose, egli che riterrebbe ben fatto di avvantaggiarsi su tutto e su tutti?
— Sicché l'uomo ingiusto cercherà di assicurarsi un vantaggio così su un uomo come su una cosa ingiusta, e lotterà per assicurarsi questo vantaggio su tutto e su tutti?
— Così è.

XXI. E allora concludiamo, dissi; il giusto non vorrà avvantaggiarsi sul suo simile, ma sul dissimile; l'ingiusto invece lo vorrà tanto sul simile quanto sul dissimile?
— Hai detto egregiamente, disse.
— E l'ingiusto è, dissi, intelligente e buono; il giusto non è né l'una cosa né l'altra.
— E anche questo sta bene, disse.
— Dunque, ripresi, l'ingiusto somiglia all'uomo intelligente e buono; il giusto non gli somiglia?
— E come non dovrà, disse, chi è fatto a un certo modo somigliare a quelli che son fatti allo stesso modo, e chi ne differisce, differirne?
— Benissimo; sicché ciascuno di

questi due è tale quali sono quelli a cui somiglia?

— Ma e che perciò?, disse.

— E sia, Trasimaco; ma chiami tu qualcuno esperto di musica e qualche altro inesperto di musica?

— Io sì.

— E dei due quale chiami intelligente e quale inintelligente?

— Il musicista, certo, intelligente, l'altro inintelligente.

— E però anche nelle cose in cui sia intelligente, buono, e in quelle in cui sia inintelligente, cattivo?

— Sì.

— E d'uno esperto nella medicina non è lo stesso?

— Lo stesso.

— E ti pare dunque, brav'uomo, che un musicista, accordando la lira, voglia nel tendere o rallentare le corde, avvantaggiarsi o presumere di avvantaggiarsi o presumere di avvantaggiarsi su un altro musicista?

— Non direi.

— Ma su un ignorante?

— Necessariamente, disse.

— E uno esperto in medicina vorrà egli, nel prescrivere cibi o bevande, avvantaggiarsi su un altro medico o su un costui atto?

— Oh no.

— Ma su uno inesperto di medicina?

— Sì.

— Orbene, considera ogni scienza e ogni ignoranza se ti pare che uno qualsiasi che sappia voglia presumere di dire o fare più di un altro che sappia del pari e non proprio lo stesso, che il simile a sé, per lo stesso atto.

— Forse, rispose, è necessario che sia così.

— Ma chi invece non sa non vorrà forse avvantaggiarsi egualmente e su chi sa e su chi non sa?

— Forse.

— Ma chi sa è sapiente?

— Sì.

— E il sapiente è buono?

— Sì.

— E quindi l'uomo buono e sapiente non vorrà avvantaggiarsi sul simile, ma sul dissimile e sul contrario.

— Così pare, disse.

— Invece l'uomo cattivo e ignorante vorrà avvantaggiarsi e sul simile e sul contrario?

— Pare.

— Orbene, Trasimaco, diss'io, non abbiamo noi ammesso che l'uomo ingiusto vuole avvantaggiarsi e sul dissimile e sul simile? O non dicevi così?

— Io sì, rispose.

— Ma il giusto vuole avvantaggiarsi non sul simile, ma sul dissimile?

— Sì.

— Il giusto dunque, diss'io, somiglia al sapiente e buono; l'ingiusto, al cattivo e ignorante.

— È possibile.

— Ma intanto s'era convenuto che ciascuno dei due fosse tale, quale è quello a cui ciascuno somiglia.

— Difatti, se n'era convenuto.

— E il giusto c'è apparso buono e sapiente; l'ingiusto, ignorante e cattivo.

XXII. Di tutto questo Trasimaco convenne, non però così facilmente come io ve lo narro, ma trascinato e a fatica. Egli sudava a goccioloni, anche perché la giornata era caldissima; e allora anche, ciò che non avevo mai notato per l'innanzi, io vidi che Trasimaco arrossiva. Poiché dunque si convenne che la giustizia fosse virtù e sapienza, l'ingiustizia vizio e ignoranza: Sta bene, diss'io, Trasimaco; resti così fermo per noi questo punto. Ma noi affermavamo pure che l'ingiustizia aveva con sé la forza; o non te ne rammenti, Trasimaco?

— Me ne rammento, rispose. Però io non mi acqueto nemmeno a quello che hai detto, e ho da replicarvi. Ma se io parlassi, so bene che tu diresti che pronuncio una concione. Perciò o devi lasciarmi dire tutto quello che voglio, o se vuoi interrogarmi, interrogami pure; ma, in questo caso, io, come si fa con le vecchie[31] che raccontano delle fiabe, ti risponderò: Sia pure, e farò col capo un cenno affermativo o negativo.

— Non però, diss'io, contro la tua opinione.

— Per compiacerti, rispose; poiché

non mi lasci parlare. E del resto, che cosa vuoi di più?

— Nulla, per Zeus, diss'io; ma se vuoi far così, fa' pure a modo tuo; e io t'interrogherò.

— E tu interrogami.

— Ebbene, ti propongo di nuovo la stessa domanda di poc'anzi, affinché si possa anche indagare ordinatamente in che rapporto sia la giustizia con l'ingiustizia. Si è infatti detto suppergiù che l'ingiustizia è più potente e più forte della giustizia; ma ora, dissi, se è vero che la giustizia è sapienza e virtù, essa, credo, parrà facilmente anche più forte dell'ingiustizia, dal momento che l'ingiustizia è ignoranza; e questo non può disconoscerlo nessuno. Io però, Trasimaco, non voglio <concludere> così alla lesta, ma piuttosto esaminare il problema in quest'altro modo. Non diresti tu che ci sia qualche città ingiusta e che tenti d'asservirne ingiustamente altre e le abbia asservite, e, dopo di averne asservite molte, le tenga sotto il suo giogo?

— E come no?, rispose. Questo anzi lo farà di preferenza la città migliore fra tutte e perfettissimamente ingiusta.

— Lo so, dissi, che questa sarebbe stata la tua risposta. Ma a questo io osservo: la città che diventa più forte di un'altra, terrà il suo potere senza giustizia o necessariamente con giustizia?

— Con giustizia, rispose, se è come tu or ora dicevi, se, cioè, la giustizia è sapienza: ma se è come dicevo io, lo terrà con ingiustizia.

— Mi compiaccio assai, Trasimaco, diss'io, che non rispondi soltanto con un cenno negativo o affermativo del capo, ma anche in modo così preciso.

— È per farti piacere, rispose.

XXIII. — E fai bene, dissi. Ora però fammi quest'altro piacere e dimmi: credi tu che una città, un esercito, una banda di briganti o di ladri, o una altra qualunque accozzaglia <di malfattori>, che si metta in comune ad una impresa ingiusta, potrebbe venire a capo di nulla se i componenti violassero le norme della giustizia gli uni a danno degli altri?

— Certamente no, rispose.

— Ma se la osservassero? Non sarebbe forse meglio?

— Certo.

— Perché, Trasimaco, l'ingiustizia è, credo, fomite di ribellioni, di odii, di lotte intestine, mentre la giustizia produce concordia e amicizia; non è così?

— E sia, diss'egli; non voglio leticare con te.

— E fai benissimo, egregio uomo. Ma dimmi: se effetto dell'ingiustizia è questo: di produrre odii, dovunque si trovi, quando s'ingeneri tra uomini liberi e servi, non sarà forse anche tra questi cagione d'odio reciproco e di dissidi, e non impedirà loro di compiere in comune qualsiasi cosa?

— Certo.

— E se s'ingeneri tra due persone? Non saranno queste nemiche e tra loro e dei giusti?

— Sì, rispose.

— E se, mirabile uomo, s'ingeneri in una sola persona, perderà forse il proprio potere, o lo conserverà intatto?

— Lo conservi pure intatto, disse.

— Sicché essa, pare, ha un cosiffatto potere che, dovunque s'ingeneri, sia città o nazione o esercito o qualunque altro consorzio, lo rende prima di tutto incapace di operare da sé per essere in dissenso e in lite con se stesso, e poi nemico per giunta non solo a sé, ma anche ad ognuno che le sia contrario e sia giusto. Non è così?

— Certo.

— E quando si trovi in una sola persona, produrrà, credo, tutti quegli stessi effetti che per natura è atta a produrre, e prima di tutto la renderà incapace d'agire, perché in dissidio e in disaccordo con se stessa, e poi nemica a sé ed ai giusti; o no?

— Sì.

— Ma giusti, caro mio, sono anche gli dei?

— E sia pure, rispose.

— E però, Trasimaco, l'ingiusto è nemico agli dei; il giusto, amico.

— Satollati pure del tuo discorso,

egli disse, allegramente; giacché, quanto a me, non ti contradirò per non venire in uggia a costoro qui.

— Coraggio, dunque, ripresi; imbandiscimi anche il resto del pranzo, rispondendomi come ora. Che i giusti appaiono più sapienti e migliori e più capaci d'agire, e gl'ingiusti inetti a far nulla insieme; che, anzi, non si dica punto la verità nell'affermare che taluni, essendo ingiusti, abbiano insieme e d'accordo agito talvolta vigorosamente, perché, se fossero stati in tutto e per tutto ingiusti, non si sarebbero risparmiati a vicenda; ma che evidentemente c'era in loro una certa <dose di> giustizia che li tratteneva dall'agire ingiustamente e tra sé gli uni con gli altri e con coloro ai cui danni muovevano — <giustizia> per la quale fecero ciò che fecero e si spinsero agli atti ingiusti, malati soltanto per metà d'ingiustizia, poiché i totalmente malvagi e compiutamente ingiusti sono anche compiutamente incapaci di operare — questo io lo intendo che sia così, e non già come tu hai sostenuto prima; ma se per di più i giusti vivano meglio degli ingiusti e sieno più felici, che è quello che dovevamo esaminare in seguito; esaminiamolo. Ebbene, a me almeno, già fin d'ora, dopo quel che s'è detto, mi pare che sia così; bisogna per altro esaminarlo anche meglio. Giacché non si tratta d'una cosa insignificante, ma di ciò che deve essere la norma della nostra vita.

— E tu esamina, disse.

— Ed è quel che farò, dissi. E dimmi: pare a te che ci sia una funzione propria del cavallo?

— A me, sì.

— E non diresti che funzione propria del cavallo, come di qualsiasi altro essere, è quella che si può fare soltanto, o almeno soltanto, nel miglior modo, con esso?

— Non capisco, disse.

— Proviamo per quest'altra via. Potresti tu vedere altrimenti che con gli occhi?

— No davvero.

— E udire altrimenti che con gli orecchi?

— Nemmeno.

— Sicché è giusto dire che queste sono le funzioni di codesti organi?

— Sicuro.

— E poi? Un tralcio di vite non potresti forse tagliarlo con un coltellaccio, con un trincetto e con parecchi altri strumenti?

— Come no!

— Però, credo, con nessun altro meglio che col falcetto, che è fatto apposta per questo?

— È vero.

— Diremo dunque che questa è la funzione di esso.

— Ebbene, lo diremo.

XXIV. — Ora dunque, intenderai, credo, meglio che cosa volevo sapere chiedendoti se funzione d'una cosa non fosse quella che questa soltanto, o almeno questa meglio d'ogni altra, può fare.

— Ma, disse, capisco; e mi pare che questa appunto sia la funzione di ciascuna cosa.

— Bene, diss'io. E non ti pare dunque che in ciascuna cosa ci sia anche una virtù che ne determina la funzione? Torniamo agli esempi di prima. C'è, affermiamo, una funzione degli occhi?

— C'è.

— E così anche una virtù degli occhi?

— Anche una virtù.

— Come una funzione degli orecchi?

— Sì.

— E dunque anche una virtù?

— Anche una virtù.

— E che diremo d'ogni altra cosa? Non forse lo stesso?

— Lo stesso.

— Un momento! Potrebbero mai gli occhi adempier bene la propria funzione, se non avessero la propria virtù, ma in luogo della virtù il vizio <contrario>?

— E come potrebbero? disse; tu vuoi certo dire la cecità in luogo della vista.

— Qualunque sia, dissi, la virtù loro; ché per ora non ti domando que-

sto; ma se con la virtù propria quello che deve adempiere una certa funzione l'adempirà bene; e col vizio <contrario>, male.

— Ciò che dici è vero, rispose.

— Sicché anche gli orecchi, privati della propria virtù, adempiranno male la propria funzione?

— Senza dubbio.

— Affermeremo dunque lo stesso anche di tutte le altre cose?

— A me così pare.

— Suvvia, dopo ciò rifletti a questo: c'è delle funzioni dell'anima che non potresti adempiere con nessun'altra cosa, quali, ad esempio, prendersi cura, governare, deliberare e simili? C'è altro, all'infuori dell'anima, a cui potremmo giustamente attribuirle, e possiamo affermare che son proprie di essa?

— Non c'è altro a cui attribuirle.

— E il vivere? Non diremo che è una funzione dell'anima?

— E come no?, rispose.

— Sicché affermiamo pure che c'è una virtù dell'anima?

— Lo affermiamo.

— Or dunque, Trasimaco, l'anima, privata della virtù propria, potrà essa adempiere convenientemente le proprie funzioni, o ciò le sarà impossibile?

— Impossibile!

— E però necessariamente un'anima cattiva governerà e curerà male, ma una buona farà bene tutte queste cose.

— Necessariamente.

— E non s'è forse convenuto che la giustizia è virtù, e l'ingiustizia vizio dell'anima?

— Difatti, se n'è convenuto.

— E per conseguenza l'anima giusta e l'uomo giusto vivrà bene; male, l'ingiusto.

— Stando al tuo discorso, disse, così pare.

— Ma dunque, chi ben vive è beato e felice; chi no, il contrario.

— E come no?

— Il giusto dunque è felice; l'ingiusto misero?

— E sia pure, rispose.

— Però l'esser misero non giova; l'esser felice, sì.

— E come no?

— Sicché, mio divino Trasimaco, non mai l'ingiustizia sarà più utile della giustizia.

— Ebbene, Socrate, sia questo il tuo banchetto nelle Bendidie [32].

— E lo devo a te, Trasimaco; dacché sei divenuto cortese con me e hai smesso di trattarmi con asprezza. Eppure di questo banchetto non ho goduto abbastanza, per colpa mia, s'intende, non tua. Ma come i ghiottoni si gettano con avidità su tutte le pietanze a misura che le si portano in tavola, prima d'aver gustato convenientemente il piatto che avevano dinanzi; così anche io, prima di aver trovato ciò che si cercava dapprima: vale a dire ciò che è la giustizia; messo da parte quest'argomento, mi son volto a indagare se è vizio e ignoranza, o sapienza e virtù; e cadutaci poi <nel discorso> un'altra sentenza: che, cioè, l'ingiustizia è più utile della giustizia, non mi son trattenuto dall'abbandonar quella per venire a quest'altra; sicché ora il costrutto della discussione è questo: di non saper nulla. Giacché dal momento che non so ciò che è la giustizia, difficilmente saprò se si trovi d'essere virtù o vizio, e se chi la possiede sia infelice o felice.

LIBRO II

I. Io dunque, ciò detto, credevo d'essermi liberato del mio discorso; invece non era, come pare, che il proemio. Giacché Glaucone, sempre così virilmente costante in ogni sua impresa, non si acchetò neppure allora, dopo la ritirata di Trasimaco, ma disse: Socrate, vuoi tu aver l'aria di averci persuasi o vuoi persuaderci davvero che ad ogni modo è preferibile esser giusto che ingiusto?

— Oh, sì, risposi, che lo vorrei davvero, se dipendesse da me.

— Ebbene, disse, non fai ciò che vuoi. Perché, dimmi: pare a te forse che vi sia un siffatto bene che ci piacerebbe di possedere, non per il desiderio di ciò che ne proviene, ma per l'amore di esso stesso di per sé, come, per esempio, il godimento e i piaceri, quanti ce ne sono d'innocui e dai quali nel futuro non si produce altro che godimento in chi li possiede?

— Quanto a me, diss'io, mi pare che un tal bene ci sia.

— E che poi? <Non c'è forse un'altra specie di> bene che amiamo e per se stesso e per ciò che ne deriva, come, poniamo, l'intendere, il vedere e l'esser sani? Giacché, credo, beni siffatti noi li amiamo per tutte e due queste ragioni.

— Sì, risposi.

— E, disse, non vedi poi una terza specie di bene, in cui <rientrano> l'esercitare il corpo e il sottoporsi, malati, alle cure mediche, e la medicina [1] e ogni altra professione lucrativa? Questi beni certo possiamo dirli penosi, ma giovevoli; e questi non torremmo di averli per loro stessi, ma per i profitti e per gli altri vantaggi che ne provengono.

— Sì, dissi; c'è anche questa terza specie; ma che perciò?

— In quale di queste specie, disse, poni tu la giustizia?

— Quanto a me, diss'io, credo nella più bella di tutte, in quella che deve essere amata e per se stessa e per ciò che ne deriva da chi vuole esser felice.

— Eppure, disse, ai più non pare così, ma che <rientri> nella specie penosa, a cui bisogna attendere in grazia dei profitti e della buona riputazione che le crea l'opinione <comune>, ma che per sé è da fuggire, come quella che non è punto piacevole.

II. — Lo so, diss'io, che pare così; e da un pezzo, come tale, è vituperata da Trasimaco, mentre invece è lodata l'ingiustizia; ma io, si vede, ho la testa dura.

— Orsù, disse, ascolta me pure, se non paia anche a te lo stesso. Giacché a me sembra che Trasimaco sia stato incantato da te più presto del dovere, come un serpente; mentre io non sono ancora sodisfatto della tua dimostrazione a proposito di ciascuna delle due cose: <la giustizia e l'ingiustizia>. Io infatti desidero di udire in che consista ciascuna di esse e quale potere abbia di per sé, quando sia nell'anima; e i vantaggi e gli effetti che ne derivano trascuriamoli addirittura. Farò dunque così, ove anche a te paia: riprenderò il discorso di Trasimaco, e in primo luogo

esporrò quale cosa dicono che sia la giustizia e donde sia nata; in secondo luogo, che tutti quelli che la praticano, la praticano malvolentieri come una necessità, non come un bene; e in terzo luogo, come sia naturale che facciano così, perché la vita dell'uomo ingiusto è molto migliore di quella del giusto, a quanto dicono. E sebbene, Socrate, a me non paia così, tuttavia rimango perplesso, perché ho gli orecchi intronati dalle parole di Trasimaco e di tanti e tanti altri: laddove il discorso in difesa della giustizia, come sia migliore dell'ingiustizia, non l'ho ancora udito da nessuno, a quel modo che vorrei — e la vorrei udire lodata di per se stessa — e questo credo di poterlo apprendere soprattutto da te. Perciò parlerò lodando, quanto più so e posso, la vita ingiusta; e, nel farlo, ti dimostrerò in che modo io desideri di udire anche da te vituperata l'ingiustizia e lodata la giustizia. Ma guarda se ti va a genio quello che dico.

— Più d'ogni cosa, diss'io: giacché di che mai un uomo di senno s'intratterebbe più volentieri e spesso a parlare e a udire?

— Dici, riprese, benissimo; e su quello, che in primo luogo ho detto di voler esporre, su questo sta' a sentire, che cosa sia e donde sia nata la giustizia. Dicono infatti che per natura il commettere ingiustizia sia bene e il soffrirla male; ma che ci sia più di male nel soffrirla, che di bene nel commetterla; cosicché, quando di torti gli uomini ne abbiano reciprocamente e commessi e sofferti, ed abbiano gustato di entrambe queste <cose>, a quelli che non possono sfuggire l'una e profittare dell'altra, pare utile questo compromesso: di non commettere né subire ingiustizie; e di qui appunto, dicono, si cominciò a porre leggi e patti tra gli uomini e a chiamar legittimo e giusto ciò che dispone la legge. Tale dunque, dicono, è la genesi e l'essenza della giustizia, che sta di mezzo tra ciò che è ottimo, ove uno, commettendo ingiustizie, non ne paghi la pena, e ciò che è pessimo, ove uno, sofferta l'ingiustizia, sia impotente a trarne vendetta; e che perciò il giusto, stando di mezzo tra questi due <estremi>, si accetta non come bene, ma come cosa da tenere in onore, allorché manchi la forza di commettere l'ingiustizia. Poiché chi può farla ed è davvero un uomo, non concluderebbe certo con nessuno il patto di non commettere né soffrire ingiustizie; ché darebbe segno di follia. La natura dunque della giustizia, Socrate, è questa e cosiffatta, e tale anche la sua origine naturale, a quanto si dice.

III. Che poi quelli che ne fanno professione la professino malvolentieri e per l'impotenza di commettere ingiustizie; possiamo avvedercene soprattutto se facciamo questa ipotesi: diamo all'uno ed all'altro, all'uomo giusto ed all'ingiusto, la facoltà di fare ciò che ciascuno di loro voglia, e poi seguiamoli guardando dove la passione menerà ciascuno di loro. Ebbene, noi sorprenderemmo il giusto in atto di procedere verso la stessa meta, verso cui va l'ingiusto, per quel desiderio di soverchiare <gli altri> che per natura ogni essere cerca di sodisfare come un bene; mentre dalla legge è a forza sviato e tratto ad avere in onore l'eguaglianza. E la facoltà a cui alludo è soprattutto questa: se ad essi toccasse quel potere che, come affermano, toccò un giorno [a Gige] al progenitore dei re di Lidia. Gige [2], raccontano, era un pastore al servigio di colui che allora signoreggiava la Lidia. In seguito ad un gran temporale e ad un tremuoto si spaccò ad un tratto del suolo e si aperse una voragine presso il luogo in cui egli pascolava il suo gregge. Sorpreso a questa vista, egli discese <nella voragine> e vi scorse, oltre ad altre cose che dicono addirittura meravigliose, anche un cavallo di bronzo, vuoto, con certe porticine, attraverso le quali egli, facendo capolino, vide che dentro c'era un cadavere più grande, all'apparenza, di un uomo, che non aveva altro se non nella mano un anello d'oro, di cui Gige s'impadronì e andò via. Tenendosi poi una di quelle adunanze nelle quali i pa-

stori solevano informare mensilmente il re delle condizioni delle gregge, v'intervenne anche lui con l'anello; ed ecco che, mentre sedeva con gli altri, gli accadde di girare il castone dell'anello verso il palmo della mano; e, come ciò fece, divenne invisibile a quelli che gli sedevano accanto. E costoro discorrevano di lui come d'uno che fosse andato via. Egli ne rimase meravigliato; e di nuovo tastando l'anello ne rivoltò in fuori il castone; e, voltatolo, ridivenne visibile. Sicché riflettendo su ciò, volle provare se davvero l'anello avesse un tale potere; e gli risultò questo: che voltando in dentro il castone, egli diveniva invisibile e, voltandolo in fuori, visibile. Come si accorse di ciò, si adoperò subito per diventare uno dei messaggeri presso il re; e, entratogli in casa e sedottagli la moglie, d'intesa con lei, aggredì il re, lo uccise e ne occupò il trono. Orbene, se di cosiffatti anelli ce ne fossero due, e l'uno se lo ponesse al dito il giusto, l'altro l'ingiusto, non ci sarebbe, si può supporre, nessuno di tempra così adamantina, da perseverare nella giustizia e aver cuore di astenersi dalla roba altrui e non stendervi la mano; mentre gli sarebbe lecito di prendere senza paura persino in piazza ciò che volesse, e, entrando nelle case usare con chi volesse, e uccidere e liberare dai ceppi quelli che volesse e fare ogni altra cosa, pari a un dio tra gli uomini. E, così operando, non farebbe nulla di diverso dall'altro, ma tutti e due andrebbero verso la stessa meta. E certo non si potrà negare che questa sia una gran prova che nessuno è giusto volontariamente, ma costrettovi dalla necessità, <quando si rifletta> che la giustizia per gl'individui non è un bene, poiché dovunque uno confidi di poter commettere un'ingiustizia, la commette. Difatti, tutti gli uomini credono che per gl'individui l'ingiustizia sia di gran lunga più utile della giustizia, e credono il vero, come riconoscerà chiunque ragioni di questo argomento. Giacché, se uno, che avesse ottenuto una simile facoltà, non volesse mai commettere nessuna ingiustizia, né por mano alla roba degli altri, costui certo parrebbe a quelli, che se ne avvedessero, il più disgraziato e stolto uomo del mondo, pure essendo a gara lodato da costoro medesimi, che s'ingannerebbero a vicenda per la paura di subire l'ingiustizia.

IV. Il giudizio sicuro poi intorno alla vita di questi, dei quali parliamo, allora potremo pronunciarlo rettamente se, isolandoli, porremo a fronte l'uomo sovranamente giusto e quello sovranamente ingiusto; se no, no. E come fare codesta contrapposizione? Così: non sottraiamo nulla né all'ingiusto della ingiustizia, né al giusto della giustizia; ma supponiamo ciascuno dei due perfetto nel suo tenore di vita. E innanzi tutto l'ingiusto faccia come gli abilissimi artefici. Un pilota, per esempio, o un medico sommo intuisce subito ciò che nell'arte è impossibile o possibile; e a questo ci si mette, a quello rinuncia; e per di più, ove mai in qualche caso sbagli, è capace di rimediarvi; e così anche l'ingiusto, col mettere mano abilmente ad atti ingiusti, non si faccia scoprire [3], se deve essere ingiusto in sommo grado. Chi si lascia cogliere, bisogna ritenerlo un dappoco; giacché il colmo dell'ingiustizia è sembrare giusto senza esserlo. All'uomo dunque perfettamente ingiusto s'ha da attribuire la più perfetta ingiustizia e non sottrargliene nulla, ma lasciare che, pur nel commettere le maggiori ingiustizie, procacci a se medesimo la maggiore riputazione di giustizia; e se mai in qualche cosa sbagli, sia capace di rimediarvi, abile, com'è, a parlare in guisa da discolparsi, se qualcuna delle sue ingiustizie trapeli, e ad imporsi con la violenza, dovunque la violenza occorra, per il suo coraggio, per la sua forza e per essersi provvisto di amici e di mezzi. E, suppostolo tale, collochiamogli di fronte a parole il giusto, uomo semplice e generoso che, secondo Eschilo [4],

non già parer, ma esser buono vuole.

E bisogna così levargli via il parere; perché, se parrà giusto, gli verranno

onori e doni, a lui che parrà tale; non risulterà quindi chiaro se egli sia tale per amor del giusto ovvero dei doni e degli onori. Si deve perciò spogliarlo di tutto, fuorché della giustizia, e comporlo come il pretto rovescio di quello di prima: non commettendo infatti nessuna ingiustizia, abbia la maggiore riputazione d'ingiustizia, affinché sia provato in giustizia col non lasciarsi commovere dalla cattiva fama e dalle sue conseguenze, ma vada imperturbato sino alla morte, sembrando ingiusto durante tutta la vita, ma essendo giusto, affinché, pervenuti entrambi all'estremo limite, l'uno della giustizia, l'altro dell'ingiustizia, si possa giudicare chi sia più felice dei due.

V. — Cospetto!, mio caro Glaucone, diss'io, con quanto vigore tu sbozzi e rifinisci, come una statua [5], ciascuno di questi due uomini, per presentarlo al <nostro> giudizio.

— Con quanto più posso, rispose. Ora, poiché sono tali, non è più per nulla difficile, come io credo, esporre a parole quale vita attenda ciascuno dei due. Bisogna tuttavia dirlo; e se anche si dica con troppa crudezza, non credere, Socrate, che sia io a dirlo, ma quelli che a preferenza della giustizia lodano l'ingiustizia. Ed essi asseriranno questo: che il giusto, poiché è così fatto, sarà flagellato, torturato, incatenato, abbacinato, è da ultimo, dopo aver sofferto ogni sorta di tormenti, sarà crocifisso ed imparerà che bisogna non volere esser giusto, ma parere. E quel verso di Eschilo sarebbe stato più esatto riferirlo all'ingiusto. Giacché affermeranno che l'ingiusto, come colui che professa di vivere secondo la realtà, e non secondo l'opinione comune, vuole non sembrare ingiusto, ma esserlo; e,

cogliendo i frutti dal profondo solco
della mente, da cui germoglian gli alti
consigli [6],

anzitutto ottiene il governo della città, perché ha riputazione di giusto, poi prende moglie donde vuole, sposa le figliuole a chi vuole, conclude accordi e si associa con chi gli piace; e, oltre a tutto questo, giova ai propri interessi guadagnando, perché non si fa scrupolo di commettere ingiustizie. E però, se viene in lotta così privatamente come pubblicamente con altri, ne esce con vantaggio e sopraffà i nemici e, sopraffacendoli, si arricchisce e giova agli amici e nuoce ai nemici; agli dei celebra sacrifizi e appende voti con larghezza e magnificenza, e molto meglio del giusto cura gli dei e quelli tra gli uomini che vuol curare; ond'è da presumere che riesca agli dei anche più caro del giusto. Così, Socrate, affermano che dagli dei e dagli uomini si apparecchia all'ingiusto una vita migliore che al giusto.

VI. Mentre Glaucone pronunciava questo discorso, io, dal canto mio, avevo in mente di replicare qualcosa alle sue parole; ma il fratello di lui, Adimanto: Tu Socrate, osservò, non credi, mi pare, che si sia detto abbastanza su questo argomento?

— Ma perché no?, chiesi.

— Perché non si è detto, riprese, proprio quello che soprattutto conveniva dirne.

— E allora, diss'io, è il caso del proverbio: che il fratello venga in soccorso del fratello; cosicché anche tu, se questi ha omesso qualche cosa, prestagli aiuto. Eppure, quanto a me, ciò che costui ha detto basta per atterrarmi e rendermi impotente a difendere la giustizia.

E l'altro: Tu vuoi scherzare, disse; ma senti per giunta anche questo. Noi, infatti, dobbiamo esporre anche i discorsi contrari a quelli che costui ha recitati, quelli che lodano la giustizia e vituperano l'ingiustizia; perché sia più chiaro quel che mi sembra l'intento di Glaucone. Ora, i padri dicono e raccomandano ai figli — e così tutti quelli che s'interessano a qualcuno — che conviene essere giusti, non lodando la giustizia in sé, ma la buona riputazione che ne consegue; affinché a colui, che ha fama d'esser giusto, da questa sua fama gli vengano e cariche e matrimoni e tutti quei vantaggi, che Glaucone ha testé enumerati, come de-

rivanti a chi ha riputazione d'esser giusto. Anzi i vantaggi della fama costoro li esagerano. Giacché, ficcandovi dentro la buona riputazione che il giusto gode presso gli dei, sanno parlare d'infiniti beni che, a detta loro, gli dei largiscono ai santi. E così quei due valentuomini, che sono Esiodo ed Omero, ci contano, il primo, che gli dei fanno sì che

ai giusti le querce
in cima portino ghiande ed api alberghin nei [tronchi,
e le lanute gregge al peso soccomban dei velli [7],

con tanti altri beni analoghi a questi; e il secondo, che <ai giusti promette> suppergiù le medesime cose, <quando ci parla>

d'un qualche re senza macchia, che tema gli dei,
che la giustizia onori, e a cui la terra feconda
orzo e frumento porti, e gli alberi abbondin di [frutti,
figlino senza posa le gregge e gli offra il pelago [pesci [8].

E beni anche più superbi di questi largiscono ai giusti da parte degli dei Museo [9] e suo figlio; perché, dopo d'averli a parole condotti nell'Ade e messi a giacere e imbandito loro il banchetto dei santi e coronati di fiori; li fanno vivere in eterno briachi, convinti come sono che il più bel compenso della virtù sia un'ubbriacatura perenne. Altri poi, anche più di costoro prolungano la durata di queste mercedi da parte degli dei; giacché dicono che figli di figli e tutta una progenie sopravviva all'uomo santo e fedele ai suoi giuramenti. Con questi e con altrettali elogi esaltano la giustizia; mentre, d'altro lato, gli empi e gl'ingiusti essi li seppelliscono in un certo fango nell'Ade e li costringono a portare acqua in uno staccio [10], e per soprappiù, votandoli tuttora viventi all'infamia, raccontano che gl'ingiusti vanno soggetti a quei medesimi castighi, che Glaucone enumerava pei giusti riputati ingiusti, e non ne sanno altri. Ed ecco l'elogio e il biasimo che si suol fare dei giusti e degl'ingiusti.

VII. Ma, oltre a ciò, bada, Socrate, ad un'altra specie di discorso, che sulla giustizia e sull'ingiustizia si ripete così dalle persone comuni come dai poeti. Tutti in effetti ad una voce inneggiano alla temperanza e alla giustizia come a cosa bella, ma difficile e faticosa; e proclamano che la dissolutezza e l'ingiustizia è cosa dolce e facile ad acquistare, ma turpe soltanto per opinione e per legge; e l'ingiustizia la dicono, nella maggior parte dei casi, più utile della giustizia, e i malvagi, ricchi e provvisti d'altri mezzi, vogliono considerarli beati e onorarli tanto in privato quanto in pubblico; e tenere invece in dispregio e guardare d'alto in basso coloro che, comunque, siano deboli e poveri, pur riconoscendo che questi sono migliori di quelli. Ora, di tutti codesti discorsi i più sorprendenti sono quelli che si fanno intorno agli dei e alla virtù: che, cioè, anche gli dei sogliono distribuire a molti uomini dabbene calamità e vita misera, e ai contrari una sorte contraria. Questuanti girovaghi poi e indovini, picchiando alle porte dei ricchi, li persuadono che, ove mai una qualche ingiustizia sia stata commessa o da uno di loro a da qualcuno dei suoi progenitori, essi per concessione speciale degli dei, <ottenuta> mediante sacrifizi e incantagioni, possono porvi rimedio con giochi e feste; come, d'altronde, se uno di loro voglia far male ad un suo nemico, potrà con poca spesa nuocere egualmente al giusto ed all'ingiusto per via di certi incantesimi e di certi legami magici, avendo essi facoltà, a quel che affermano, di persuadere gli dei a servirli. E di tutte codeste affermazioni adducono a testimoni i poeti, e della malvagità ci presentano le agevolezze, poiché

il vizio, anche in gran copia, si può facilmente [acquistarlo,
ché liscia n'è la via e la sua stanza vicina;
ma alla virtù dinnanzi posero i numi il sudore [11],

e non so quale via lunga ed aspra ed erta; laddove altri, a provare come la volontà degli dei possa esser piegata dagli uomini, si valgono della testimonianza di Omero [12]; giacché anche questi ha detto:

Placabili sono anche i numi;
e questi con incensi e con lusinghe devote,
con libagioni e omento li piegan gli uomini [orando,
ove qualcun trascenda e qualche fallo commetta.

E presentano un gran numero di libri di Museo e d'Orfeo [13], discendenti, come asseriscono, di Selene e delle Muse; e in conformità di questi libri celebrano dei sacrifizi, persuadendo non solo dei privati, ma anche delle città, che ci sono assoluzioni e purificazioni da atti ingiusti per via di sacrifizi e di giochi piacevoli, sia pei viventi, sia anche pei trapassati; e queste, che essi chiamano iniziazioni, ci liberano dai mali di laggiù; mentre terribili pene aspettano coloro che non celebrano codesti sacrifizi.

VIII. Tutte queste tali e tante cose, disse, mio caro Socrate, che si ripetono della virtù e del vizio, a proposito della stima che ne fanno uomini e dei; quale impressione crediamo debbano produrre sugli animi dei giovani che le ascoltano, quanti tra loro sono di buona indole e capaci, cogliendo, direi, a volo tutto ciò che odono, di concluderne quale un uomo debba essere e per qual via camminando possa trascorrere la vita il meglio possibile? Secondo ogni probabilità <un giovane siffatto> chiederebbe a se stesso con Pindaro [14]:

Dovrò io forse
con la giustizia o con obliqui inganni
sull'alta rocca asceso,

e ricintomi così tutt'intorno d'una specie di baluardo, condurre la mia vita? Perché, a quanto si afferma, se io son giusto, ma non sembro anche tale, non ne trarrò nessun profitto, anzi ne avrò travagli e pene evidenti; mentre all'ingiusto che si procacci fama di giustizia tocca, a quanto si dice, una vita divina. Poiché dunque l'apparenza, come mi dimostrano i sapienti [15], anche la verità soggioga e procura la felicità, ad essa appunto conviene che io mi volga in tutto, e mi dipinga intorno un vestibolo ed un prospetto che crei l'illusione della virtù, mentre mi trascino dietro la volpe del sapientissimo Archiloco [16], cupida e astuta. « Ma », qualcuno dice, « non è facile non lasciarsi scoprir mai, quando si è cattivi ». Però, diremo noi, nessun'altra delle grandi cose è facile; e nondimeno, se dobbiamo esser felici, bisogna pur battere questa via, su cui ci portano le orme dei ragionamenti. Giacché, per non farci scoprire, formeremo conventicole e fasci; e vi sono maestri di persuasione che spacciano una sapienza da adunanze popolari e da tribunali; e con questi mezzi in taluni casi persuaderemo, in altri violenteremo; così da soverchiare gli altri senza pagarne la pena. — « Ma non è possibile né di non lasciarsi scoprire dagli dei né di far loro violenza ». Ebbene, se non ci sono gli dei [17] o se ad essi non preme nulla delle cose umane, perché mai dovrebbe premere a noi di non lasciarci scoprire da loro? E se, viceversa, ci sono e se ne curano, noi non li conosciamo e non ne abbiamo altronde sentito parlare, se non dalle leggende e dai poeti che ce ne danno la geneaologia [18]; e questi sono proprio quegli stessi i quali dicono che gli dei possono ben mutare proposito con incensi, con lusinghe devote e con offerte; e a questi poeti o bisogna credere nelle due cose o non credere in nessuna delle due. Se dunque si deve credere, bisogna commettere ingiustizie, e dal frutto degli atti ingiusti celebrare de' sacrifizi; perché, se siamo giusti, saremo, sì, immuni da pena per parte degli dei, ma perderemo i guadagni che provengono dalla ingiustizia; se invece ingiusti, otterremo questi guadagni e, pur trasgredendo e peccando, persuaderemo gli dei e ce la caveremo impunemente. — « Sì, ma nell'Ade pagheremo la pena delle ingiustizie commesse in questo mondo o noi o i figli dei nostri figli ». — Ma, caro mio, argomenterà l'altro, le iniziazioni, dal canto loro, e gli dei liberatori hanno un gran potere, come affermano le maggiori città e i figliuoli degli dei che sono poeti e interpreti degli dei; e questi ci attestano che è proprio così come dico [19].

IX. Per quale altra ragione dunque

dovremmo ancora preferire la giustizia alla massima ingiustizia? E quando questa noi la possedessimo, dissimulata sotto un'apparenza ingannatrice, non agiremo in guisa da piacere agli dei e agli uomini, tanto da vivi quanto da morti, come ci assicurano e le persone comuni e gli uomini superiori? Orbene, da tutto ciò che si è detto, che motivo può esserci, Socrate, perché voglia tenere in onore la giustizia chiunque si trovi d'aver potenza o d'animo o di corpo o di ricchezze o di stirpe; e non debba piuttosto riderne a sentirla lodare? Cosicché, se pure c'è chi possa chiarir falso ciò che abbiamo detto, e sia convinto per scienza che la giustizia è un'ottima cosa; sarà, credo, molto indulgente, e non si adirerà con gl'ingiusti, ma saprà che, ad eccezione di qualcuno che o perché <dotato> d'una natura divina disdegna l'ingiustizia, o perché possiede la scienza, si astiene da essa; degli altri nessuno è volontariamente giusto, ma o per viltà o per vecchiaia o per qualche altra debolezza vitupera l'ingiustizia, impotente com'è, a commetterla. E che sia così, è evidente; giacché il primo di tali uomini, non appena giunga al potere, è il primo ad agire ingiustamente, secondo la misura delle sue forze. E di tutto ciò non c'è altra cagione, se non quella, donde ha preso le mosse tutto questo ragionamento, così quello di costui[20] come il mio con te, Socrate, per dire: « Mirabile uomo, di tutti voi, quanti affermate di essere lodatori di giustizia, a cominciare dagli antichissimi eroi, di cui ci sian rimasti i discorsi, fino ai nostri contemporanei, nessuno mai vituperò l'ingiustizia né lodò la giustizia, per altro se non per la riputazione e gli onori e i doni che ne provengono; ma ciò che di per sé ciascuna delle due cose effettui col suo potere nell'anima di chi la possiede, ignorata dagli dei e dagli uomini; nessuno finora né in versi né in prosa ha addotto ragioni valevoli a dimostrare che l'ingiustizia sia il maggiore di quanti mali l'anima ha in se stessa, e la giustizia il maggiore dei beni. Perché, se così fin dal principio se ne fosse discorso da voi, e ce ne aveste persuasi fin da giovani, non ci saremmo guardati gli uni dagli altri per evitare l'ingiustizia, ma ciascuno sarebbe stato buon custode di se stesso, temendo col commettere ingiustizia di trovarsi a coabitare col maggiore de' mali ». Queste cose, Socrate, ed anche più di queste, possono dire, credo, Trasimaco ed altri a proposito della giustizia e dell'ingiustizia, travisando grossolanamente il valore dei due concetti, come a me almeno pare. Ma io, poiché non ho punto bisogno di nascondere il mio proposito che consiste nel desiderio di udire da te la dimostrazione della tesi contraria; cerco di formulare le mie obiezioni col maggior vigore possibile. Tu dunque col tuo discorso non devi esporci soltanto che la giustizia è preferibile all'ingiustizia, ma quale effetto ciascuna produca in chi la possiede, sicché l'una sia male, l'altra bene. La riputazione lasciala da parte, come ti ha imposto Glaucone. Perché, se dall'un lato e dall'altro non torrai via la vera riputazione e v'aggiungerai la falsa; affermeremo che tu non lodi la giustizia, ma l'apparenza della giustizia; che non biasimi l'ingiustizia, ma l'apparenza dell'ingiustizia, e che esorti chi è ingiusto a non lasciarsi scoprire, ed ammetti con Trasimaco che la giustizia è un bene altrui, giovevole al più potente, mentre l'ingiustizia è giovevole e utile a se medesima, ma dannosa a chi è meno potente. Poiché dunque hai ammesso che la giustizia è uno dei massimi beni, <uno di> quelli degni di essere posseduti, così per i vantaggi che se ne traggono come, ed anche molto più, per se medesimi, qual è, per esempio, il vedere, l'udire, l'intendere, l'esser sani e quanti altri beni ci siano genuini e per propria natura, non per l'opinione altrui; tu devi lodare nella giustizia appunto quello per cui essa di per sé giova a chi la possiede, e l'ingiustizia nuoce; ma profitti e riputazione lascia che li lodino gli altri. Poiché io posso tollerare gli altri se a questo modo lodino la giustizia e vituperino l'ingiustizia; elogiando, cioè,

e vituperando i profitti e la riputazione che se ne cavano; ma non <posso tollerarlo in> te, a meno che tu non me lo imponga; perché tutta la vita l'hai passata a non indagare altro che questo. Non accontentarti dunque di dimostrarci col tuo discorso che la giustizia è preferibile all'ingiustizia, ma quale effetto ciascuna delle due di per sé producendo in chi la possieda, resti o no occulta agli dei ed agli uomini; l'una sia bene e l'altra male.

X. Io ho sempre ammirato l'ingegno di Glaucone e di Adimanto; eppure non mai come allora fui compiaciuto d'ascoltarli, e dissi: Non a torto, o figliuoli di quell'uomo <insigne che fu Aristone>, a voi che vi copriste di gloria nella battaglia di Megara[21], l'amante di Glaucone[22] rivolse quella sua elegia che comincia con le parole:

Figliuoli d'Aristone, divina d'uomo inclito [prole;

e questo mi pare che vi convenga benissimo. Giacché è proprio un caso divino il vostro se, non essendo convinti che l'ingiustizia sia preferibile alla giustizia, avete potuto ragionarne a codesto modo. E mi pare che davvero non ne siate convinti. Lo argomento da tutto il vostro tenore di vita; poiché a sentire soltanto i vostri discorsi ne avrei invece dubitato. Senonché quanto maggiore è la mia fede, tanto maggiore è l'impaccio in cui mi sento. Difatti, né vedo come poter venire in aiuto alla giustizia; ché mi pare d'esserne incapace — e me ne è prova il fatto che le ragioni con cui credevo d'aver dimostrato contro Trasimaco che la giustizia è preferibile all'ingiustizia, non me le avete ammesse — né, d'altra parte, vedo come potrei <sottrarmi> dal venirle in aiuto; giacché ho paura che sia addirittura un'empietà se, avendo assistito all'accusa mossa contro la giustizia, io mi perda d'animo e non le venga in aiuto per poco che ancora io respiri e sia in grado di aprir bocca. Sicché, dopo tutto, il meglio è che io cerchi di difenderla come posso.

Glaucone intanto e gli altri mi pregavano che io le prestassi aiuto a ogni modo e non lasciassi cadere il discorso, ma investigassi e quel che ciascuna delle due sia e quel che c'è di vero circa la loro utilità. Dissi dunque ciò che a me pareva: che l'indagine a cui ci mettiamo non è facile, ma da uomo di vista acuta, come mi sembra.

— Ora, poiché, dissi, noi non siamo tali, mi pare che l'indagine debba esserne fatta come se a persone di vista non molto acuta si dessero a leggere a distanza delle lettere minute, e poi qualcuno pensasse che quelle stesse lettere ci sono altrove e più grandi e scritte in più largo spazio; sicché dovesse, credo, parere un vero guadagno leggere prima queste maggiori, e così dopo riguardare meglio le più minute, se siano per caso le stesse.

— Sta bene, disse Adimanto; ma che è mai ciò che tu, Socrate, scorgi di simile nell'indagine concernente la giustizia?

— Te lo spiegherò, dissi. C'è giustizia individuale, e c'è, credo, anche giustizia d'un'intera città.

— Senza dubbio, diss'egli.

— E la città certo è più grande dell'individuo?

— Sì, più grande, disse.

— E però in cosa più grande ci sarà una giustizia più grande e più facile a percepire. Se dunque volete, esamineremo dapprima nelle città quale e che cosa essa sia; poi la studieremo anche in ciascun individuo, scrutando la somiglianza della più grande ne' tratti caratteristici della più piccola.

— Mi pare, disse, che tu dica benissimo.

— Orbene, ripresi, se per via di ragionamento contemplassimo una città nel suo generarsi, non vedremmo anche generarsi di essa e la giustizia e l'ingiustizia?

— Probabilmente, diss'egli.

— Cosicché, se faremo così, c'è da sperare che si discerna più facilmente quello che cerchiamo.

— Ben più facilmente.

— E vi pare dunque che sia un'impresa da tentare, codesta? Giacché cre-

do non sia cosa da poco. Pensateci dunque.

— Ci s'è pensato, disse Adimanto; ma tu non fare altrimenti.

XI. — Ebbene, diss'io, una città, com'io credo, si genera quando ciascun di noi si trova di non essere bastevole a se stesso, ma bisognoso di molti aiuti. O credi tu che a fondare una città ci sia qualche altro principio?

— Nessun altro, diss'egli.

— Così dunque, l'uno traendo a sé l'altro, chi per questo, chi per quel servigio, bisognosi, come siamo, di molte cose, adunando in un solo caseggiato molti soci e aiutatori; a quest'insieme di case abbiamo posto nome di città. Non ti pare?

— Certamente.

— E l'uno dà all'altro qualche cosa del suo, se gliene dà, o prende qualche cosa dall'altro, ove ritenga che sia meglio per sé?

— Senza dubbio.

— Orsù, diss'io, facciamo col ragionamento una città fin dal suo nascere; esso sorgerà, credo, per effetto dei nostri bisogni.

— E come no?

— Ma certo il primo e il maggiore di tutti i bisogni è la preparazione del vitto, che deve procurarci l'esistenza e la vita.

— Precisamente.

— Il secondo è quello dell'abitazione, il terzo quello del vestire e d'altre cose simili.

— Così è.

— Ebbene, diss'io, in che modo la città potrà bastare ad una così larga preparazione? Non forse a questo patto soltanto: che uno sia agricoltore, un altro costruttore di case, un terzo tessitore? O aggiungeremo a questi anche un calzolaio o qualche altro di quegli operai <occorrenti> alla cura del corpo?

— Senza dubbio.

— Sicché la città non può necessariamente contener meno di quattro o cinque uomini.

— È chiaro.

— E che dunque? Non deve forse ciascuno di questi porre la propria opera in servigio di tutti? L'agricoltore, per esempio, che è uno, non dovrà preparare i viveri per quattro persone e spendere un tempo ed un lavoro quadruplo per la preparazione del cibo e farne parte agli altri; o trascurando gli altri, apparecchiare soltanto per sé una quarta parte di questo cibo in una quarta parte di tempo, e le tre <rimanenti> spenderle l'una all'allestimento della casa; la seconda, del vestito; la terza, delle scarpe, e non darsi alcuna briga in servigio degli altri, ma attendere solo da sé al fatto proprio?

E Adimanto disse: Ma forse, Socrate, è più facile a quel modo che a questo.

— E non è punto strano, per Zeus, diss'io. Giacché a sentirti dire così, anch'io rifletto che in primo luogo nessuno di noi nasce in tutto simile ad un altro, ma differente per natura, l'uno per fare una cosa, l'altro per farne un'altra. O non ti pare?

— A me, sì.

— E che? Riuscirà meglio nell'arte chi da solo ne esercitasse molte o chi da solo ne esercitasse una sola?

— Chi, diss'egli, da solo ne esercitasse una sola.

— Ma è chiaro, credo, anche questo: che se uno lascia passare il momento opportuno per una qualsiasi cosa, la manda a male.

— Difatti è chiaro.

— Giacché, credo, quel che si fa non vuole attendere il comodo di chi deve farlo, ma è necessario che chi deve farlo attenda al da fare non come ad un <semplice> passatempo.

— Necessario.

— Donde si desume che ciascuna cosa si fa più e meglio e più facilmente, quando ciascuno faccia una cosa sola secondo la sua natura e al momento opportuno senza distrarsi in altro.

— Proprio vero.

— E però, Adimanto, occorrono più di quattro cittadini per la preparazione delle cose che dicevamo. Difatti, l'agricoltore non costruirà egli stesso l'aratro per il proprio uso, se questo deve essere acconcio allo scopo; né la zappa, né

quanti altri arnesi servono all'agricoltura; e neppure il costruttore di case; ché anche questi ne ha bisogno di molti; e così del pari il tessitore e il calzolaio. O non credi?

— È vero.

— Sicché e falegnami e fabbri e tanti altrettali artefici, entrando a far parte di questa nostra cittaduzza, ne accrescono la popolazione.

— Senza dubbio.

— Ma non sarebbe ancora molto grande neppure se a questi aggiungessimo e bifolchi e pecorai e gli altri pastori, affinché e gli agricoltori avessero buoi per arare e i costruttori di case insieme con gli agricoltori bestie da tiro per servirsene nei trasporti, e tessitori e calzolai per averne pelli e lana.

— Però, diss'egli, non sarebbe neppur piccola una città che disponesse di tutti questi mezzi.

— Per altro, diss'io, fondare questa città in un luogo siffatto, dove non ci sia nessun bisogno di merci importate, è quasi impossibile.

— Impossibile, difatti.

— E quindi ci sarà inoltre bisogno anche d'altri, che da un'altra città le portino quello di cui ha bisogno.

— Ci sarà, certo.

— Senonché, ove questo commissionario vada a mani vuote, senza portar nulla di ciò di cui hanno bisogno quelli da cui i suoi concittadini vogliono importare ciò che è loro necessario, se ne tornerà a mani vuote; non è così?

— Mi pare.

— Bisogna dunque che dei prodotti di casa loro ne facciano non solo in quantità sufficiente per sé, ma anche tali e tanti da rispondere ai bisogni di quelli a cui ricorrono.

— Bisogna difatti.

— Cosicché per la nostra città ci bisogna un maggior numero d'agricoltori e d'altri operai.

— Sì, un maggior numero.

— E così, credo, anche un maggior numero d'altri incaricati d'importare e d'esportare ciascun genere di merci. E questi sono mercanti, non è vero?

— Sì.

— E però avremo bisogno anche di mercanti?

— Nessun dubbio.

— E ove la mercatura si faccia per via di mare, ci sarà bisogno di molte altre persone esperte nell'arte di navigare.

— Di molte, sicuro.

XII. — E che poi? Nella città stessa <i cittadini> come si scambieranno a vicenda ciò che ciascuno produce? Giacché proprio per questo abbiamo creato una comunanza e fondato la città.

— Evidentemente, diss'egli, vendendo e comperando.

— Da ciò dunque ci si genererà un mercato e una moneta che serva di tessera per lo scambio.

— Senza dubbio.

— Se però l'agricoltore, portando al mercato qualcuno dei suoi prodotti, non vi giunga contemporaneamente a coloro che hanno bisogno di acquistare la roba <che egli porta>; rinunzierà forse al proprio lavoro e se ne starà nel mercato con le mani alla cintola?

— Niente affatto, diss'egli; ma c'è di quelli che, avendo osservato ciò, si dedicano a questo mestiere; e nelle città bene ordinate sono di solito i più deboli di corpo e disadatti a qualsiasi altro lavoro. Perché, standosene lì nel mercato, devono comperare a contanti da quelli che hanno bisogno di vendere, e viceversa vendere a contanti a quelli che hanno bisogno di comperare.

— Sicché, diss'io, questo bisogno introduce nella città la classe dei venditori al minuto. O non chiamiamo così quelli che, fissatisi nel mercato, servono a chi compera e a chi vende; e mercanti poi quelli che girano di città in città?

— Senza dubbio.

— Ci sono però, come io credo, anche altri inservienti, che per le qualità della mente non meritano punto di partecipare alla comunità, ma hanno una robustezza di corpo atta alle fatiche materiali; e questi, vendendo appunto l'uso della loro forza, perché ne chiamano mercede il prezzo, come io penso, sono detti mercenari. Non è così?

— Nessun dubbio.

— Sicché naturalmente anche i mercenari concorrono ad ingrossare la città?

— Mi pare.

— Che forse, Adimanto, questa nostra città ci sia già cresciuta così da essere perfetta?

— È verosimile.

— Or dunque, dove sarebbe mai in essa la giustizia e l'ingiustizia? E con quale delle cose esposte si sarebbero generate?

— Io, disse, Socrate, non lo vedo, se non forse nei rapporti d'affari di queste medesime persone tra loro.

— Forse dici bene, ripresi; e si deve per lo meno esaminare e non trarsi indietro. Anzitutto dunque esaminiamo in che modo vivranno quelli che si trovano forniti di codesti mezzi. Non forse unicamente producendo grano, vino, vesti e scarpe? E, costruitesi delle case, d'estate lavoreranno per lo più nudi; d'inverno, vestiti e calzati convenientemente. E si nutriranno apprestandosi farina dall'orzo e fiore dal frumento; e impastando e cocendo questa roba, imbandendosi delle brave focacce e dei pani su un canniccio o su foglie ben nette, sdraiati su giacigli di tasso e di mirto, banchetteranno essi e i loro figliuoli, bevendoci su del vino, coronati di fiori e inneggiando agli dei, trattenendosi piacevolmente fra loro, non facendo figli più che non comportino le loro sostanze, cercando di guardarsi da povertà o da guerra?

XIII. E Glaucone interloquendo: A quanto pare, disse, tu fai banchettare codesta gente senza companatico.

— È vero, diss'io; mi dimenticavo che avranno anche del companatico, sale, evidentemente, e ulive e cacio; e si cucineranno cipolle anche e legumi, quali per uso di cucina ne offrono i campi; e, se mai, imbandiremo loro per frutta fichi, ceci e fave; e abbrustoliranno al fuoco nella brace e coccole di mirto e ghiande, sorseggiandovi su temperatamente del vino; e così menando la vita in pace e in buona salute, com'è naturale morendo vecchi, trasmetteranno questo medesimo tenore di vita ai loro nipoti.

E quegli: Se tu, Socrate, disse, avessi messo sù una città di maiali [23], come altrimenti li avresti pasciuti se non a questo modo?

— Ma e che cosa si deve dar loro, Glaucone?, diss'io.

— Ciò che si dà abitualmente, rispose; e porli a sedere su letti, credo, se non devono vivere miserabilmente, e farli mangiare a tavola e procurar loro companatico e frutta e confetture, come ne abbiamo ora anche noi.

— Sta bene; ho capito, diss'io. Noi non consideriamo soltanto come si generi una città, ma come se ne generi una che non manchi nemmeno di lusso. E forse non è neppur male; perché, considerandola anche siffatta, probabilmente potremo scorgere della giustizia e dell'ingiustizia in che modo mai mettano in essa radice. Certo la vera città mi pare che sia quella che abbiamo tracciata; una città, direi, sana; se però volete, contempliamone anche una gonfia di umori; nulla ce lo impedisce. Giacché di queste cose, come pare, alcuni non si contenteranno, e nemmeno di questo tenore di vita, ma vorranno inoltre e letti e mense e ogni altra suppellettile, e varie qualità di companatico e unguenti e incensi e cortigiane e dolciumi, e ciascuna di tali cose nella maggiore varietà possibile. E però anche quelle, che dicevamo, non sono più da ritenere le sole cose necessarie; le case, cioè, e le vesti e le scarpe; ma bisogna farvi entrare anche la pittura, il ricamo, l'acquisto d'oro e d'avorio e ogni altra cosa dello stesso genere. Non è vero?

— Sì, disse.

— Sicché, daccapo, la città conviene farla più grande; giacché quella sana non basta più, ma si deve ormai integrarla e completarla con persone, che nelle città non ci sono per uno stretto bisogno, come i cacciatori tutti e gli imitatori, molti dei quali si valgono delle figure e dei colori, e molti della musica: poeti e loro dipendenti, rapsodi, attori, coreuti, impresari, artefici di suppellettili d'ogni sorta, specialmente per la toeletta femminile. E avremo perciò bisogno di un maggior numero d'inser-

vienti; o non credi che si abbia altresì bisogno di pedagoghi, di balie, di nutrici, di cameriere, di parrucchieri e ancora di pasticcieri e di cuochi? E per giunta avremo anche bisogno di porcai — tutto questo difatti nella città come si era tracciata prima, non c'era, ché non occorreva — ma in questa qui sono indispensabili anche costoro. E ci sarà pure bisogno degli altri animali in gran copia, se c'è chi voglia cibarsene; o non ti pare?

— E come no?

— E quindi, vivendo a questo modo, ci occorreranno dei medici ben più che non vivendo al modo di prima?

— Ben più, certo.

XIV. — E forse il territorio, una volta bastevole a quei di prima, diverrà piccolo di bastevole che era. O come diciamo?

— Così, rispose.

— Dovremo dunque noi risecare qualche cosa dal territorio dei vicini, se vogliamo avere dei campi sufficienti a pascolare e ad arare; e i vicini <risecare> per loro conto dal nostro, se quelli pure si daranno ad uno sconfinato acquisto di beni, avendo oltrepassato il limite del necessario?

— Inevitabilmente, Socrate, disse.

— E dopo ciò faremo guerra, Glaucone? O che avverrà?

— Proprio questo, rispose.

— E per ora, Glaucone, diss'io, non vogliamo accennare se la guerra produrrà un bene o un male, ma questo solo: che si è trovata in ciò l'origine della guerra, donde soprattutto nascono alle città <tanti> mali e privatamente e pubblicamente, quando nascono.

— Senza dubbio.

— E così, caro mio, è necessario che la città s'ingrossi ancora e non di poco, ma di tutto un esercito che esca a combattere con gli assalitori in difesa di tutto quello che la città possiede e di quelle altre cose che or ora dicevamo.

— E che?, diss'egli; i cittadini stessi non bastano?

— No, diss'io, se tu e tutti noi ci siamo trovati pienamente d'accordo, quando fondavamo la città. Noi, credo, se ti rammenti, eravamo d'accordo nel dichiarare impossibile che un solo individuo esercitasse bene molte arti.

— È vero, disse.

— Orbene, diss'io, la lotta in guerra non ti pare che sia da condurre con arte?

— E come!, disse.

— E ti pare dunque che dell'arte del calzolaio ci si debba dare maggior pensiero che di quella della guerra?

— Oh, no!

— Ma dunque, mentre al calzolaio imponevamo di non mettersi a fare insieme né l'agricoltore né il tessitore né il costruttore di case, ma unicamente il calzolaio, affinché l'opera dell'arte sua ci riuscisse perfetta, e così del pari a ciascuno degli altri <operai> assegnavamo quel solo compito a cui fosse per natura adatto ed in cui, libero da ogni altra occupazione, attendendovi per tutta la vita, non lasciandosi sfuggire i momenti opportuni, avrebbe dovuto far bene; ciò poi che si riferisce alla guerra non è forse della maggiore importanza che sia fatto bene? O è <un mestiere> così facile, che uno il quale faccia anche l'agricoltore o il calzolaio o eserciti qualsiasi altra arte, sarà ad un tempo un buon soldato; laddove un abile nel gioco del tavoliere o in quello dei dadi non diverrebbe nessuno che non vi si fosse esercitato fin da ragazzo, ma ci avesse atteso soltanto a tempo perso? E basterà invece prendere uno scudo o qualche altra arma o arnese guerresco, perché uno diventi lì per lì un abile oplita o un combattente esperto in qualsiasi forma di battaglia; mentre degli altri arnesi non ce n'è nessuno che, preso appena in mano, renda qualcuno operaio o atleta, o riesca utile a chi non abbia acquistato la scienza di ciascuna cosa, né vi si sia addestrato sufficientemente?

— Oh, diss'egli, quanto preziosi sarebbero in tal caso gli arnesi!

XV. — Sicché, diss'io, quanto più importante è l'opera dei custodi, tanto più a preferenza d'ogni altra, richiederà e tempo moltissimo e per giunta arte e cura somma.

— Oh, lo credo!, rispose.

— E non pure un'indole acconcia a codesta professione?

— E come no?

— Sicché sarà, come pare, compito nostro scegliere, se ne siamo capaci, quali e di che sorta siano le indoli acconce alla custodia della città?

— Nostro, sicuramente.

— Per Zeus, diss'io, non ci siamo dunque addossati un compito di poco rilievo; tuttavia non dobbiamo ritrarcene vilmente, per quanto almeno ce ne basti il potere.

— No davvero, disse.

— E credi tu dunque, diss'io, che come guardiano l'indole d'un cane di razza generosa differisca da quella di un nobile giovane?

— Che cosa vuoi dire?

— Che ciascuno dei due, per esempio, dev'essere acuto nel sentire il nemico, veloce nel rincorrerlo e forte per giunta, quando, ghermitolo, si deva battere con esso.

— Certo, disse, deve possedere tutte queste qualità.

— E coraggioso anche, se dovrà battersi bene.

— E come no?

— Ma coraggioso poi vorrà forse essere uno che non sia fiero, o cavallo o cane o altro animale qualunque? O non hai notato che imbattibile e inespugnabile è la fierezza, che rende ogni anima, in cui sia, impavida e invincibile?

— L'ho notato.

— È chiaro, dunque, quali siano le qualità fisiche che un custode deve avere.

— Sì.

— Ed anche quali siano le qualità dell'animo: deve essere fiero.

— Anche questo.

— Ma come poi, Glaucone, diss'io, è possibile che non siano feroci tra loro e con gli altri cittadini, quando siano per natura d'un'indole cosiffatta?

— Per Zeus, diss'egli, non è facile.

— Senonché bisogna pure che siano miti coi loro ed aspri solo coi nemici; in caso diverso, non aspetteranno che altri ne facciano strage, ma saranno essi a prevenirli in questo.

— È vero, disse.

— E dunque, ripresi, che cosa faremo? Dove troveremo un'indole ad un tempo mite e magnanima? Giacché, credo, un'indole mite è l'opposto d'un'indole fiera.

— Evidentemente.

— Ma pure chi mancasse dell'una o dell'altra di queste due qualità non potrebb'essere un buon custode. Ora, questo ha dell'impossibile; e così risulta forse impossibile che un buon custode ci sia.

— Lo temo, disse.

E io, dopo qualche momento d'incertezza e dopo di aver ripensato a ciò che s'era detto prima: Giusta, dissi, amico mio, è questa nostra incertezza; perché abbiamo perduto di vista l'esempio che ci eravamo proposto.

— Come dici?

— Non s'è tenuto presente che ci son pure delle indoli quali non abbiamo creduto <che ci fossero, indoli> che posseggono queste qualità opposte.

— E dove?

— Si può vederlo e in altri animali e soprattutto in quelli che paragonavamo al custode. Perché dei cani generosi da natura l'indole, credo, è questa: d'essere verso i familiari e i conoscenti, quanto più si può, mitissimi; e verso gli sconosciuti il contrario.

— Lo so, certo.

— Questo dunque, diss'io, è possibile, e non cerchiamo cosa contraria alla natura, se vogliamo che tale sia il custode.

— Pare di no.

XVI. — E sembra a te per di più che chi dev'essere atto a guardare, oltre ad esser fiero, abbia anche bisogno d'essere per natura amico del sapere?

— E come poi?, disse. Non t'intendo.

— Anche questo, diss'io, puoi vederlo nei cani, ed è una qualità ammirabile di questo animale.

— Quale?

— Che quando scorga una persona ignota, scortala appena, sebbene non ne abbia avuto alcun male, brontola; e quando una persona nota, le fa festa, sebbene non ne abbia avuto alcun bene.

O non hai ancora ammirato questo?

— Non ci avevo badato molto finora, disse; ma che così suppergiù faccia, è sicuro.

— Ma è pure uno squisito tratto della sua indole e da vero amico del sapere.

— E perché?

— Perché, diss'io, un'apparenza amica da un'apparenza nemica non da altro la distingue, che dal conoscere l'una e ignorare l'altra. Ora, come non sarebbe amico dell'imparare chi dalla conoscenza e dall'ignoranza discerne il proprio dall'altrui?

— È impossibile, rispose, che non sia così.

— Ma certo, ripresi, l'amico dell'imparare è tutt'uno con l'amico del sapere.

— Difatti, disse, è tutt'uno.

— Sicché con piena fiducia possiamo ammettere anche nell'uomo che, se dev'essere amico coi suoi e coi conoscenti, dovrà essere da natura amico dell'imparare e del sapere.

— Ammettiamolo, disse.

— Sicché, secondo noi, sarà per natura amico del sapere e fiero e veloce e robusto chi dovrà riuscire un perfetto custode della città.

— Pecisamente, disse.

— Costui dunque sarà così. Ma in che modo poi ci si alleveranno e ci si educheranno costoro? Ed è utile per noi procedere ad una simile indagine, se vogliamo vedere quello per cui indaghiamo tutto ciò: in che modo, cioè, la giustizia e l'ingiustizia si generano nella città? affinché non si smetta un discorso che può tornarci a proposito, o non si entri in una troppo lunga divagazione. E il fratello di Glaucone: Senza dubbio, disse; quanto a me, io mi attendo che questo esame contribuisca al nostro scopo.

Ed io: Per Zeus, dissi, no, caro Adimanto, non si deve certo trascurarlo, neppure se dovesse per caso riuscirci un po' lungo.

— No, davvero.

— Su dunque, come se raccontassimo una favola, e non avessimo di meglio a fare, educhiamo a parole questi uomini.

— Ma sì che bisogna farlo.

XVII. — Ebbene, quale ne sarà l'educazione? O è difficile trovarne una migliore di quella trovata da gran tempo? Ed è, credo, pe' corpi la ginnastica, per l'anima la musica?

— Difatti.

— E non cominceremo a educare con la musica prima che con la ginnastica?

— E come no?

— E tu ammetti, dissi, che i discorsi facciano parte della musica; o no?

— Secondo me, sì.

— E i discorsi sono di due specie, l'una vera, l'altra falsa?

— Sì.

— E bisognerà educarli negli uni e negli altri, ma dapprima nei falsi?

— Non intendo, disse, che cosa vuoi dire.

— Non sai, diss'io, che ai bambini cominciano dal raccontare delle favole? E questo genere di discorsi, a definirlo nel suo complesso, è, credo, menzogna, per quanto ci sia in esso anche del vero. E coi fanciulli noi ci serviamo di favole prima di mandarli ai ginnasi.

— Così è.

— Dicevo dunque appunto questo: che della musica conviene valersi prima che della ginnastica.

— Giustamente, disse.

— Ora non sai tu che d'ogni opera il principio è della maggiore importanza, massime per un essere giovane e tenero? Perché allora soprattutto si plasma e si fissa quella qualsiasi impronta che si vuol vedere impressa in ciascun individuo.

— Precisamente.

— E permetteremo dunque così alla leggera che i fanciulli odano delle favole, quali che siano e composte da chi si sia, e accolgano nelle loro anime delle opinioni in massima parte contrarie a quelle che, quando siano adulti, secondo noi, devono avere?

— Non lo permetteremo in alcun modo.

— Ed allora per prima cosa si dovrà, pare, vigilare su' compositori di favole; e quella che compongano bella, approvarla; quella, invece, che non sia tale,

riprovarla; e le approvate persuaderemo alle bambinaie ed alle madri di narrarle ai fanciulli, e plasmare le anime loro con le favole ben più che i loro corpi con le mani. Ma di quelle, che ora narrano, la maggior parte si deve rigettarla.

— E quali?, disse.

— Nelle maggiori, diss'io, vedremo anche le minori. Perché bisogna che l'impronta sia la stessa e che lo stesso effetto possano produrre così le maggiori come le minori. O non credi?

— Secondo me, sì, disse. Ma non ho in mente neanche quali tu chiami le maggiori.

— Quelle, risposi, che ci narravano Esiodo, Omero e gli altri poeti. Giacché son questi, credo, che componendo per gli uomini delle favole menzognere, le narravano e le narrano tuttora.

— E quali sono?, disse; e che ci trovi da biasimare?

— Quello, diss'io, che innanzi tutto e soprattutto convien biasimare, specie quando si dicano delle menzogne non belle.

— A che alludi?

— Quando uno, volendo rappresentarsi a parole quali sono e dei ed eroi, li raffiguri male, come un pittore il quale dipinga cose che non somigliano punto agli oggetti che pretendeva di riprodurre con la pittura.

— E difatti, disse, è giusto biasimare cose siffatte. Ma come e quali diciamo che siano?

— Innanzi tutto, diss'io, la maggiore menzogna, e in cose del maggior momento, la disse chi contro ogni convenienza e verità pretese che Urano avesse fatto ciò che Esiodo[24] afferma che egli facesse, e che Crono dal canto suo ne lo avesse punito. Quand'anche gli atti di Crono e la pena inflittagli dal figlio fossero veri, non si dovrebbe, credo, narrarli con tanta leggerezza a persone inesperte e giovani, ma converrebbe soprattutto tacerli; e, se pure ci fosse qualche necessità di narrarli, che li udisse in tutta segretezza il minor numero di persone, e dopo di aver sacrificato non un maialetto[25], ma celebrato un grande e insolito sacrifizio, in modo che potessero udirli quanti meno è possibile.

— E in effetti, diss'egli, codesti sono discorsi scabrosi.

— E da non tenere, soggiunsi, Adimanto, nella nostra città; come non è neppure da far sentire ad un giovane, che, se commettesse le maggiori ingiustizie, non farebbe nulla di strano; e neanche, d'altronde, se punisse con qualunque mezzo un padre che ne commettesse per conto suo; ma agirebbe come i primi e i sommi tra gli dei.

— No, per Zeus, diss'egli, neanche a me paiono cose opportune a dirsi.

— E neppure, diss'io, addirittura che dei muovono guerre a dei e tendono loro insidie e combattono — ché non è neppur vero — se per poco vogliamo che i futuri custodi della città ritengano cosa turpissima il divenire nemici gli uni degli altri. E men che mai bisogna favoleggiar loro di battaglie di giganti e mostrarle ad essi ricamate e narrar loro tante altre inimicizie di ogni sorta di dei e di eroi coi loro parenti e familiari. Ma se c'è modo per indurli a credere che nessun cittadino si è mai inimicato con un altro e che ciò non è neanche santo; questo piuttosto devono fin dall'infanzia dire ai ragazzi le vecchie e i vecchi; e per quelli che siano più avanti negli anni costringere anche i poeti a comporre delle favole dirette al medesimo fine. Ma raccontare che Era fu incatenata dal figlio[26], che Efesto fu precipitato giù dal padre, perché voleva correre in difesa della madre battuta[27], e tutti quei conflitti tra gli dei[28], quanti ne ha narrati nei suoi poemi Omero; <son racconti che> non si devono ammettere nella città, siano o no poetati in un senso allegorico. Giacché un giovane non è in grado di distinguere ciò che è allegoria e ciò che non è; ma ogni impressione che in quella età accolga <nell'animo> suol divenire incancellabile ed immutabile. E perciò forse bisogna fare il possibile, perché le prime cose che ascoltano i giovani, le ascoltino raccontate nella forma più adatta ad ispirare loro la virtù.

XVIII. — È difatti ragionevole, disse. Ma se uno daccapo ci domandasse quali sono queste cose e quali le favole da raccontare, quali potremmo dire che siano?

Ed io risposi: Adimanto, né io né tu in questo momento siamo poeti, ma fondatori di città; e a fondatori di città si addice di conoscere i tipi secondo cui devono favoleggiare i poeti, e fuori dei quali se poeteggino, non si deve permetterlo; ma non spetta loro di comporre essi medesimi delle favole.

— Giusto, disse; ma questo appunto: i tipi, nel trattare degli dei, quali potrebbero essere?

— Suppergiù questi, diss'io: quale il dio si trova d'essere, tale appunto bisogna sempre rappresentarlo, sia che se ne canti in un poema epico o in una lirica o in una tragedia.

— Bisogna, di sicuro.

— E il dio non è essenzialmente buono e non si ha da rappresentarlo così?

— Certamente.

— Ma di ciò che è buono, niente è nocivo. O non ti pare?

— Così mi pare.

— E nuoce forse ciò che non è nocivo?

— In nessun modo.

— E ciò che non nuoce fa forse del male?

— Neppur questo.

— E ciò che non fa punto male non può neppure esser causa di male?

— E come potrebbe?

— Ma il bene non è forse giovevole?

— Sì.

— È dunque causa di prosperità?

— Sì.

— Il bene quindi non è causa di tutte le cose, ma soltanto delle buone; delle cattive, no.

— Perfettamente, disse.

— E però neanche il dio, dissi, poiché è buono, può esser causa di tutte le cose, come la gente dice, ma soltanto di poche è causa agli uomini, delle molte no. Difatti, i beni sono in molto minor numero dei mali; e de' beni non s'ha da attribuire la causa a nessun altro; dei mali invece bisogna cercare le cause in altre cose, quali che siano, ma non in Dio.

— Mi pare verissimo, disse, ciò che tu dici.

— Sicché, ripresi, non è da accogliere questa erronea asserzione, sia essa d'Omero o d'altro poeta, il quale stoltamente erri e dica:

Perché due dolii stanno sul limitare di Zeus,
l'uno di liete, l'altro di tristi sorti ripieno;

e a chi Zeus, mescolandole, dia entrambe queste cose,

questi ora è oppresso dal male, or gode del [bene [29];

e a chi no, ma abbia soltanto dei mali,

questo la cruda fame per l'alma terra lo incalza;

né che Zeus sia per noi come un dispensiere,

che beni e mali ci appresti.

XIX. Quanto poi alla violazione dei giuramenti e della tregua che Pandaro violò [30]; se qualcuno affermi che avvenne con l'intervento di Atena e di non lo loderemo; né se parli d'una tesa tra gli dei promossa da Themis - da Zeus [31]; e neppure, daccapo, è permettere che i giovani ascoltino, come Eschilo [32] dice, che

Iddio la colpa nei mortali genera,
quando in tutto una casa abbatter voglia.

Ma se qualcuno in un poema, nel quale vi siano di questi giambi, narri le sventure di Niobe o dei Pelopidi o quelle della guerra troiana o altre siffatte; o non gli si deve lasciar dire che sono opera d'un dio; ovvero, se di un dio, deve trovare per esse una ragione a un dipresso come quella che noi ora le cerchiamo, e dire che il dio operò giustamente e bene, e quelli, puniti, si giovarono del castigo; ma che coloro, che pagarono il fio, fossero sventurati e proprio un dio li rendesse tali, questo al poeta non si deve lasciar dire. Se invece dicessero che avevano bisogno di castigo, come sventurati, che erano, essendo cattivi, e che, pagando il fio, furono giovati dal dio; questo, sì, e bene

lasciarglielo dire. Ma affermare che diventi per altri causa di male un dio che è buono, si deve impedire in ogni modo che qualcuno lo dica nella propria città, se questa dev'essere retta da buone leggi; o che lo senta dire, sia egli più giovane o più vecchio, da chi componga favole in versi o in prosa, come cose che né a dirle, se si dicono, sono sante, né sono giovevoli a noi o di accordo con se stesse.

— Questa legge, disse, io la voto con te e l'approvo pienamente.

— Ebbene, diss'io, questa potrebbe essere una delle leggi concernenti gli dei e uno dei tipi, secondo cui bisogna che chi parla parli e chi poeteggia poeteggi: che la divinità non è causa di tutte le cose, ma delle buone soltanto.

— E, disse, basta di certo.

— E che penseresti poi di quest'altra? Credi tu che il dio sia un mago e che, quasi per tenderci un agguato ci apparisca ora in una sembianza, ora in un'altra, talvolta trasformandosi egli medesimo col mutare il proprio aspetto in molte forme, talvolta ingannando noi e facendoci di sé credere delle cose di questo genere; o piuttosto che egli sia un essere semplice e che meno d'ogni altro esca dalla propria sembianza?

— Sul momento, disse, non so cosa rispondere.

— E a questa domanda poi? Non è necessario, se alcunché esca dalla propria sembianza, che la muti o di per se stesso o per opera di qualcun altro?

— Necessario.

— Ma ciò che è perfetto non sarà forse meno di tutto alterato e mosso per opera di un'altra cosa? Per esempio, un corpo, che sia sanissimo e robustissimo, non sarà men d'ogni altro alterato da cibi, da bevande e da fatiche; e <così del pari> una pianta da calori, da venti e da accidenti simili?

— Come no?

— E un'anima, che sia la più virile e la più intelligente, non sarà forse meno d'ogni altra turbata e alterata da qualche accidente esterno?

— Sì.

— E, credo, per la stessa ragione tutto ciò che è composto: suppellettili, edifici, vesti, quando siano ben fatte ed in buon assetto, saranno alterate il meno possibile dal tempo e dagli altri accidenti.

— Così è.

— Sicché tutto ciò che, o per natura o per arte o per l'una e per l'altra, è eccellente, subirà il meno possibile qualche mutazione per opera d'altro.

— Pare.

— Ma il dio e le cose sue sono perfette sotto ogni riguardo.

— E come no?

— Sicché, per questa ragione, men di tutto il dio può rivestire molteplici forme.

— Men di tutto, certo.

XX. — Ma non potrà forse egli stesso mutare e alterare se stesso?

— Evidentemente, disse, se però è vero che s'altera.

— E forse muta se stesso in qualche cosa di meglio e di più bello, o in qualche cosa di peggio e di più brutto di se stesso?

— Necessariamente, disse, in qualche cosa di peggio, se è vero che s'altera; giacché non diremo che il dio sia manchevole di bellezza e di virtù.

— È verissimo quel che dici, risposi. E poiché è così, pare a te, Adimanto, che ci sia qualcuno tra gli dei o tra gli uomini, il quale volontariamente assuma una forma peggiore?

— Impossibile, rispose.

— Impossibile è dunque, ripresi, che la divinità voglia alterare se stessa; ma, essendo, come è credibile, ciascuno degli dei bellissimo ed ottimo in sommo grado, egli rimarrà sempre assolutamente nella sua propria forma.

— Questo, disse, mi sembra affatto necessario.

— E perciò, diss'io, mio eccellente amico, nessun poeta ci dica che

gli dei, di pellegrini vaganti assunto l'aspetto,
sotto ogni forma in giro per le cittadi sen
[vanno [33];

e nessuno neanche mentisca sul conto di Proteo [34] e di Tetide [35], e non introdu-

ca nemmeno né in tragedie né in altri poemi Era trasformata in una sacerdotessa che vada questuando

d'Inaco, fiume argivo, a pro delle alme figlie [36];

e non ci si spaccino tante altre di siffatte menzogne. Dal canto loro poi nemmeno le madri, persuase da costoro, atterriscano i bambini narrando de' miti a sproposito, col dire che taluni dei vanno in giro la notte sotto l'aspetto di stranieri in gran numero e d'ogni sorta; affinché da una parte non bestemmino gli dei e dall'altra non rendano nel tempo stesso più paurosi i figliuoli.

— Che se ne guardino bene!, disse.

— Ma che forse, diss'io, mentre gli dei sono essi medesimi tali da non mutare aspetto, creino in noi l'opinione d'apparirci sotto le forme più svariate, ingannandoci e illudendoci?

— Forse, disse.

— E che? diss'io; vorrebbe un dio mentire a parole o a fatti, presentandoci una vana parvenza?

— Non so, diss'egli.

— Non sai, diss'io, che la vera menzogna, se è lecito dire così, l'odiano tutti, dei e uomini?

— Che vuoi dire?, chiese.

— Questo, diss'io: che in ciò che ciascuno ha in sé di più importante e circa le cose più importanti, nessuno, credo, vuole spontaneamente ingannarsi, ma in ciò soprattutto teme di vedere annidato il falso.

— Non intendo ancora, diss'egli.

— Perché, ripresi, tu pensi ch'io dica qualche cosa di trascendente. Io invece dico che ingannarsi e rimanere ingannato nell'anima circa la realtà delle cose ed essere ignorante ed avere e serbare nell'anima il falso, è cosa a cui tutti si ribellano e tutti in particolar modo l'odiano in un caso siffatto.

— E molto, dise.

— Ma, rigorosamente parlando, come or ora dicevamo, si può chiamare vera menzogna appunto questa: l'ignoranza che <s'annida> nell'anima di chi s'inganna; poiché la menzogna nelle parole è un'imitazione di ciò che accade nell'anima, ed un'immagine nata più tardi, non una menzogna assolutamente pura. Non è forse così?

— Senza dubbio.

XXI. — Sicché la vera menzogna è odiata non solo dagli dei, ma anche dagli uomini.

— Mi pare.

— Ma la menzogna nelle parole, quando e a chi è utile, così da non meritare odio? Non forse verso i nemici e verso quelli che diciamo amici, quando o per follia o per stoltezza tentino di fare qualche cosa di male? Non è allora che per distornerli la menzogna, come una medicina, diventa utile? Ora, nella composizione dei miti, a cui poc'anzi si accennava, poiché ignoriamo come stiano realmente quegli antichi fatti, se alla menzogna diamo quanto più è possibile apparenza di vero, non la rendiamo con ciò utile?

— È proprio vero, diss'egli.

— Orbene, per quale di queste ragioni la menzogna può essere utile al dio? Forse, perché ignora gli antichi fatti, mentirà nel raffigurarseli?

— Sarebbe davvero ridicolo, disse.

— Sicché nel dio un poeta bugiardo non c'è.

— Non mi pare.

— Ma mentirà forse perché teme i nemici?

— Eh, ci vuole ben altro!

— Ma per la stoltezza o la follia dei suoi amici?

— Ma nessuno, disse, degli stolti o dei folli è amico degli dei.

— Non c'è dunque nessuna ragione perché un dio possa mentire.

— Non c'è.

— Per ogni verso dunque il demonico e il divino non può mentire.

— In tutto e per tutto, disse.

— Cosicché Dio è un essere addirittura semplice e verace nei fatti e nelle parole, e né si muta egli stesso né inganna altri o con parvenze o con discorsi o con segni, né nella vita reale né nei sogni.

— Così, disse, pare anche a me da ciò che hai detto.

— Tu dunque concedi, ripresi, che questo sia un secondo tipo, conforme a

cui si deve parlare e poetare degli dei, <mostrando che> né come de' prestigiatori essi trasmutino se medesimi, né con menzogne ci fuorviino a parole o a fatti?

— Lo concedo.

— D'Omero dunque loderemo molti tratti, ma non questo: l'invio del sogno da parte di Zeus ad Agamennone[37]; e nemmeno d'Eschilo possiamo lodare quel passo nel quale Tetide afferma che Apollo, cantando nelle nozze di lei, le predice

una prole felice, destinata
a lunga vita, da ogni morbo immune;
e, detta la mia sorte ai numi cara,
un peana intonò che al cor mi giunse,
lieto augurio e conforto. Ed io sperai
che di Febo il divin labbro, ricolmo
di scïenza profetica, non fosse
di menzogna capace. Ed è lui stesso,
lui che l'inno cantò, lui che al convito
assisté, lui che tali cose disse,
lui stesso quello che il mio figlio ha ucciso[38].

Quando uno dica siffatte cose degli dei, noi ce ne sdegneremo e non gli concederemo il Coro[39], né permetteremo che i maestri se ne servano per educare i giovani, se i custodi devono riuscire pii e divini quanto più è possibile ad uomo.

— Io per me, disse, sono in tutto e per tutto d'accordo con te su queste norme e me ne varrei come di leggi.

LIBRO III

I. — Queste, diss'io, come pare, sono a un dipresso le cose che sugli dei devono udire e non udire fin da fanciulli quelli che dovranno onorare gli dei e i genitori ed avere in non piccolo pregio l'amicizia scambievole.

— E credo, disse, che ci paia giustamente.

— E che poi? Se devono essere coraggiosi, forse che oltre a queste, non converrà dirne anche di tali che non facciano temere punto la morte? O pensi forse che qualcuno possa essere coraggioso quando abbia in se stesso questa paura?

— No, per Zeus, diss'egli, per me non lo credo.

— E che? Chi ritiene che ciò che si conta dell'Ade sia vero e terribile, credi tu che possa non temere la morte, e nelle battaglie alla sconfitta e alla servitù preferire la morte?

— Niente affatto.

— Bisogna dunque, a parer mio, vigilare anche su quelli che si mettono a raccontare siffatte favole e pretendere da loro che non vituperino così senz'altro le cose dell'Ade, ma che piuttosto le lodino; perché ciò che se ne dice non è né vero né giovevole a quelli che dovranno essere de' guerrieri.

— Bisogna certo, disse.

— Cancelleremo dunque, diss'io, a cominciare da questi, tutti i versi simili ai seguenti:

Vorrei, come un villano, servir per mercede [qualche altra
persona che di mezzi scarsezza avesse e di cibo,
piuttosto che sul mondo di tutti i morti [regnare [1];

e questi:

Sì che ai mortali appaia e agl'immortali la casa
orrenda, tenebrosa, che in odio è anche agli [dei [2];

e:

Misero me! c'è dunque nella magione di Ade
anima ed ombra solo, ma non c'è senso per [nulla [3];

e:

Egli soltanto ha senno; gli altri sono ombre [vaganti [4].

e:

L'anima, da le membra volando, nell'Ade [discese,
piangendo la sua sorte nel fior dell'etade [divelta [5];

e:

E l'anima sotterra, a somiglianza di fumo
sparve, stridendo [6];

e ancora:

Come de' pipistrelli, d'un sacro speco nel [fondo
svolazzano stridendo, quando alcun d'essi dal [sasso
caggia, donde pendeano, avvinti gli uni con gli [altri;
così quelle, stridendo, insiem se n'andavano [7].

Questi e tutti i versi simili, pregheremo Omero e gli altri poeti di non offendersi se li cancelliamo, non già perché non siano poetici e piacevoli a udirsi dalla gente, ma perché quanto più poetici, tanto meno devono esser uditi da fanciulli e da uomini che devono vi-

ver liberi, pavidi del servaggio più che della morte.

— Perfettamente.

II. — Sicché, inoltre, si devono rigettare anche tutti i nomi di queste cose terribili e paurose: Cociti e Stigi [8] e Mani [9] e spettri e quanti altri nomi dello stesso genere mettono, com'è credibile, un brivido addosso a tutti coloro che li odono. E forse per qualche altro rispetto giovano; ma i custodi noi temiamo che per siffatto brivido non ci diventino più tiepidi e più molli di quanto conviene.

— Ed abbiamo, disse, il diritto di temerlo.

— Bisogna dunque sopprimerli?

— Certamente.

— Ma il tipo contrario a questi bisogna esprimerlo e poetarlo?

— Evidentemente

— E perciò sopprimeremo i piagnistei e i lamenti che si fanno per gli uomini insigni?

— È necessario, disse, dacché si son soppresse anche quelle altre cose.

— E guarda se le sopprimeremo giustamente o no. Noi affermiamo che l'uomo davvero saggio d'un uomo altrettanto saggio, di cui sia anche amico, non riterrà che la morte sia una cosa terribile.

— Lo affermiamo certamente.

— Non piangerà quindi come per uno su cui si fosse abbattuta una sciagura terribile.

— No davvero.

— Ma dicevamo anche questo: che un uomo tale è soprattutto bastevole a se medesimo, quanto a viver bene; e a differenza degli altri non ha bisogno di nessuno.

— È vero, disse.

— Per lui dunque non è punto terribile il rimaner privo d'un figlio, d'un fratello, di sostanze o d'altra cosa siffatta.

— No, di certo.

— Non è quindi tal cosa che egli se ne debba lamentare, ma sopporterà con la maggior rassegnazione un simile accidente quando esso lo colga.

— Oh, certo!

— Giustamente dunque sopprimeremo i lamenti per gli uomini illustri e li lasceremo alle donne, anzi nemmeno alle donne serie; e degli uomini a quanti siano dappoco, affinché ci facciano nascere lo sdegno d'una simile condotta in coloro che diciamo di voler allevare a custodia del paese.

— Giustamente, disse.

— E perciò di nuovo chiederemo ad Omero e agli altri poeti che non rappresentino Achille, il figlio d'una dea,

ora sul fianco giacente ed ora invece supino
ed ora anche prono,

che a volte si leva in piedi, con l'animo agitato, errando sul lido del mare infaticabile [10] e prende a due mani la nera polvere per cospargersene il capo [11]; e neppure ch'egli prorompa in tutti quei pianti e lamenti, come poetò Omero, e neppure che Priamo, di stirpe quasi divina [12], e supplichi e si rotoli nel fango, e gli uomini tutti invochi ad uno ad uno per nome [13]. Ben più che questo, gli chiederemo che non ci rappresenti gli dei che gemono ed esclamano:

Ahimè, poveretta! oh, madre d'un prode [infelice! [14].

E quand'anche rappresenti così gli dei, che non osi almeno raffigurare il sommo fra loro in maniera così falsa, da fargli esclamare:

Ahimè, coi miei occhi io vedo d'intorno alle [mura
d'Ilio tratto un caro eroe, e il mio cuore ne [geme [15];

e:

Ahimè, ahimè, Sarpedon, a me fra tutti il più [caro,
per man del Menetiade Patroclo è destino che [muoia! [16].

III. — Giacché, mio caro Adimanto, se i giovani ci sentissero dire seriamente tali cose, e non ne ridessero come di debolezze indegne <de' numi>, sarebbe difficile che un uomo le stimasse indegne di sé e s'imponesse un castigo, ove mai gli avvenisse di dire o fare qual-

cosa di simile; ma senza punto arrossirne e senza alcuna fermezza d'animo, per piccoli accidenti intuonerebbe grandi piagnistei e lamentazioni.

— Dici verissimo, disse.

— Eppure non è punto conveniente, come ci mostrava testé il <nostro> ragionamento, al quale bisogna dar retta, fino a che qualcuno almeno non ci persuada del contrario con un altro <ragionamento> migliore.

— Non conviene difatti.

— Però, non bisogna nemmeno essere troppo proclivi al ridere; perché di solito, quando uno si abbandona ad un riso violento, questo importa pure una violenta mutazione <dell'animo> in senso contrario.

— Così mi pare, disse.

— E perciò, se qualcuno descriva uomini rispettabili sopraffatti dal riso, non bisogna permetterlo, e molto meno se sono degli dei.

— Molto meno, diss'egli.

— Sicché di Omero non ammetteremo neppure cose di questo genere:

Irrefrenato allora un riso scoppiò fra gli dei
vedendo per la sala Efesto girar zoppicando [17].

— Non si deve permetterlo, stando al tuo discorso.

— Sia pur mio, se così vuoi. Però, comunque, queste cose non si devono permettere. Ma anche della verità bisogna fare il massimo conto. Giacché, se poco fa avevamo ragione di dirlo, e se in realtà la menzogna è inutile agli dei, ma utile agli uomini, come una medicina; evidentemente un rimedio siffatto è da lasciare ai medici, ma i profani non devono metterci mano.

— Evidentemente, disse.

— E se ad altri mai, è ai reggitori della città <che spetta> di dire il falso per ingannare o de' nemici o de' concittadini nell'interesse dello Stato; ma tutti gli altri non devono ricorrervi; anzi, se un privato mentisce ai reggitori, noi diremo che commette una colpa eguale ed anche maggiore, che se un ammalato al medico o uno scolaro al maestro di ginnastica non dica la verità sulle condizioni del proprio corpo, o un marinaio nasconda al pilota quale è realmente lo stato della nave e dei suoi compagni, così per quanto riguarda se stesso, come <per quanto riguarda> il resto dell'equipaggio.

— È verissimo, disse.

— Talché, se uno dei reggitori coglie uno dei cittadini che mentisca

tra quanti sono artigiani,
sia questi un indovino o un medico o un [falegname [18],

lo punirà come uno che introduca in città un'abitudine capace di sovvertirla e perderla al pari d'una nave.

— Certamente, diss'egli, quando gli atti si conformino alle parole.

— E dimmi: i giovani non devono essere temperanti?

— E come no?

— E della temperanza in genere le condizioni essenziali non sono poi queste: che si obbedisca ai reggitori e che questi sappiano governare se stessi nei piaceri del bere, dell'amore e del mangiare?

— A me certo così pare.

— Sicché diremo, se non erro, che sieno opportune delle raccomandazioni, come queste che Omero mette in bocca a Diomede:

Amico, tienti cheto e ai miei detti obbedisci [19],

con ciò che segue:

Spiranti valore gli Achei
marciavan in silenzio, ai cenni sommessi dei [duci [20];

e quant'altro c'è di simile a questo.

— Benissimo.

— Ma cose invece di questa sorta:

Otre di vino, occhi di cane e cuore di cervo [21],

e quel che segue, e quante altre insolenze in prosa o in versi qualche altro inferiore ha mai pronunziato contro i reggitori, sono forse una bella cosa?

— Ma tutt'altro.

— Giacché, credo, a udirle non sono davvero atte ad infondere nei giovani la temperanza. Che sotto un certo aspetto possano piacere, non è meraviglia. Ma a te che te ne pare?

— Penso come te, disse.

IV. — E che? All'uomo più saggio tra tutti far dire che lo spettacolo più bello gli par di vederlo quando

le mense siano ricolme
di pani e di vivande ed il coppier dal cratere
vada attingendo il vino e nelle tazze lo versi [22];

e ti pare che a udir questo un giovane ne guadagni in temperanza? O quest'altro:

Pessima tra le morti parmi il morire di fame [23];

o che Zeus, mentre gli altri tutti, dei ed uomini, dormivano e lui solo era desto, si scordi di tutto quello che aveva già deliberato, perché vinto dal desiderio amoroso, e resti così colpito dalla vista di Era, da non volere nemmeno ritirarsi in camera, ma voler godere lì stesso, in terra, degli amplessi di lei, dichiarando di esserne così preso dal desiderio, come non era stato neppur quando giacquero insieme per la prima volta all'insaputa dei loro genitori? [24]. Né sono da lodare neppure i lacci tesi da Efesto a danno di Ares e di Afrodite [25] in un altro caso dello stesso genere.

— No, per Zeus, ciò non mi pare atto <a educare>, diss'egli.

— Ma se, credo, diss'io, si dicano o si diano prove di fermezza in ogni frangente da uomini illustri, queste, sì, bisogna averle dinanzi agli occhi ed ascoltarle, come, per esempio:

E battendosi il petto, così parlò al suo cuore:
Soffri, cuor mio; soffristi già morsi anche più
[gravi [26].

— Senza dubbio, disse.

— E neppure bisogna permettere che i nostri guerrieri siano venali o avidi di ricchezze.

— Niente affatto.

— Né si deve cantar loro

i doni piegan gli dei; i doni, i re venerandi [27];

né lodare Fenice, il pedagogo di Achille, di avergli parlato come si deve, allorché lo consiglia di soccorrere gli Achei, solo quando avesse ricevuto dei doni, ma senza doni, di non desistere dall'ira [28]. Né Achille stesso lo stimeremo o lo confesseremo così avido di guadagno, da accettare doni da Agamennone [29], e, ancora, da non voler rilasciare un cadavere se non avesse ricevuto il prezzo del riscatto [30], e non consentirvi altrimenti.

— Non è certo giusto, disse, lodare tratti simili.

— E, diss'io, è solo per un riguardo ad Omero se io esito a dire che lo sparlare in tal modo di Achille o il credervi, ove altri lo dica, è addirittura un'empietà; e così, del pari, fargli dire all'indirizzo di Apollo:

Torto m'hai fatto, o arciero, di tutti i numi il
[più infesto;
per dio, la pagheresti se il modo per poco io ne
[avessi [31];

e <l'asserire che egli> si rifiutasse di obbedire al fiume [32], che pure era un dio, e fosse pronto a venire con lui alle mani; e che dei suoi capelli, già consacrati a un altro fiume, lo Spercheo, dicesse: A Patroclo l'eroe, che era già morto, intendo offrir la mia chioma [33]; e che in realtà lo facesse, non è da credere. E così pure quel trascinare Ettore intorno al tumulo di Patroclo [34] e quello sgozzare i prigionieri sul rogo [35], di tutte queste cose negheremo che il racconto risponda a verità, né lasceremo credere ai nostri <guerrieri> che Achille, figlio di una dea e di quel Peleo così saggio e nipote in terzo grado di Zeus [36], educato dal sapientissimo Chirone, fosse così profondamente turbato <nell'anima> da essere affetto da due mali opposti tra loro: una sordidezza accompagnata da cupidigia e per di più un supremo disprezzo degli dei e degli uomini.

— Hai proprio ragione, disse.

V. — E, ripresi, non vogliamo né credere né dire neppur questo: che Teseo, figlio di Poseidone, e Piritoo, figlio di Zeus, movessero a rapimenti così delittuosi [37]; né che qualche altro figliuolo di dio ed eroe avesse osato commettere terribili ed empie azioni, come quelle che falsamente si narrano a scapito loro; ma dobbiamo costringere i poeti

o a non asserire che costoro avessero commesso codeste azioni o <a negare> che fossero figliuoli di dei; ma le due cose insieme non dirle, e neppur tentare di persuadere i giovani che gli dei sono autori di mali e gli eroi non valgono punto meglio degli uomini[38]. Giacché, come poc'anzi dicevamo, siffatte cose non sono né sante né vere, dal momento che abbiamo, credo, dimostrato impossibile che gli dei siano autori di mali.

— E come no?

— E sono per di più nocive a chi le sente; giacché ognuno sarà indulgente con se stesso, quando sia persuaso che, dunque, di simili cose ne fanno e ne facevano anche

i parenti dei numi, così prossimi
a Zeus, che dell'Ida sull'eterea
vetta un'ara sacrarono al paterno
Zeus, e nelle lor vene tuttora
il divin sangue inalterato portano[39].

E però bisogna finirla con codesti racconti, affinché non generino nei giovani una grande facilità a commettere il male.

— Proprio così, disse.

— Orbene, diss'io, poiché stiamo distinguendo quali discorsi siano da fare e quali no, non ce n'è forse da esaminare qualche altra specie? Noi finora abbiamo esposto come si debba parlare degli dei, dei demoni, degli eroi e delle divinità dell'oltretomba.

— Senza dubbio.

— Ci rimarrebbe dunque a parlare degli uomini.

— È chiaro.

— Ma, amico mio, su questo punto per ora c'è impossibile dettare delle norme.

— E perché?

— Perché, secondo me, dovremmo dire che poeti e prosatori, parlando degli uomini, sbagliano grossolanamente <quando asseriscono> che ce ne sono molti ingiusti, ma felici, e molti giusti, ma sfortunati; che l'ingiustizia è utile se rimane occulta; che la giustizia è un bene per gli altri, ma un danno per l'uomo giusto[40], e che noi proibiremo di dire tali cose, ma imporremo che i poeti ne cantino e ne favoleggino altre affatto contrarie. O non credi?

— Lo so perfettamente, disse.

— Se dunque convieni che io abbia ragione, ne concluderò che tu convieni di ciò che da un pezzo andiamo cercando.

— La tua riflessione, disse, è giusta.

— Sicché, se degli uomini dovremo parlare a questo modo, per convenirne aspetteremo d'aver prima appurato in che consista la giustizia e come per natura giovi a chi l'abbia, sia che egli paia o no giusto.

— Verissimo, disse.

VI. — E basti questo per ciò che riguarda la sostanza dei discorsi. Ma dopo ciò, a parer mio, si ha da esaminarne la forma; e così avremo esaminato esaurientemente e ciò che si deve dire e come si deve dirlo.

E Adimanto: Con ciò, osservò, non intendo che cosa vuoi dire.

— Ma pure, diss'io, è necessario. E forse lo capirai meglio così. Tutto quanto si dice da mitologi e da poeti non è forse un racconto di eventi o passati o presenti o futuri?

— Difatti, disse, che altro <potrebbe essere?>.

— E non assolvono essi forse il loro compito con un racconto o semplice o fatto per via d'imitazione o in entrambi i modi ad un tempo?

— Anche questo, diss'egli, ho bisogno di apprenderlo più chiaramente.

— Pare, dissi, ch'io sia un maestro ridicolo e oscuro. Ebbene, come quelli che sono incapaci di spiegarsi, senza affrontare il soggetto nella sua interezza, ma prendendone solo una parte, mi ingegnerò di chiarire con questa ciò che voglio dire. Sai tu i primi versi dell'Iliade, quelli nei quali il poeta narra che Crise pregò Agamennone di rilasciargli la figlia e quegli montò in collera; e Crise, poiché non conseguiva l'intento, invocò il dio contro gli Achei?

— Oh, sì.

— Sai dunque che fino a questi versi:

e pregavan tutti gli Achei,
ma più d'ogni altro i due Atridi, dei popoli
[duci [41];

parla il poeta stesso, e non tenta neanche di volgere altrove il nostro pensiero, facendoci supporre che parli un altro e non lui; ma in seguito parla come se egli fosse Crise, e cerca soprattutto di farci credere che non è lui che parla, ma il sacerdote, da quel vecchio ch'egli è. E così ha suppergiù fatto l'intero racconto dei casi <occorsi> dinanzi ad Ilio, in Itaca e in tutta l'Odissea.

— Precisamente, disse.

— E narrazione dunque si ha, quando il poeta riferisce volta per volta i discorsi altrui e quando racconta gli avvenimenti <intercalati> tra i vari discorsi?

— E come no?

— Ma quando pronunzia un discorso in persona d'un altro, non diremo che egli allora conformi, quanto più può, il proprio modo di esprimersi a quello di ciascuno di coloro che egli preannunzia come sul punto di parlare?

— Lo diremo, certo.

— Ebbene, il conformare se stesso ad un altro o nella voce o nella figura non è forse un imitare colui a cui uno cerca di conformarsi?

— Certamente.

— In ciò dunque, come sembra, Omero e gli altri poeti raccontano per via d'imitazione.

— Senza dubbio.

— Se invece il poeta non nascondesse mai se stesso, tutto il poema e il racconto gli verrebbe fatto senza imitazione. E affinché tu non mi dica daccapo di non comprendere, ti spiegherò come ciò possa avvenire. Difatti, se Omero, dopo di aver detto che Crise era venuto portando il riscatto della figlia e come supplice degli Achei e in particolare dei loro re, avesse in seguito parlato non come Crise, ma ancora come Omero; tu intendi che non avrebbe fatto un'imitazione, ma un racconto puro e semplice. E la forma sarebbe stata suppergiù questa — te lo spiegherò in prosa perché non sono poeta.: « Giunto, il sacerdote pregò gli dei che agli Achei concedessero di conquistar Troia e tornare sani e salvi in patria; e <gli Achei, che> a lui rendessero libera la figlia, accettando i suoi doni e mostrandosi deferenti al dio. Come egli ebbe detto così, gli altri ne ebbero riverenza e lodarono concordemente le sue parole; ma Agamennone s'indignò e gli impose di andar via sull'istante e non ritornare, affinché non gli riuscissero inutili lo scettro e le bende del dio. E prima che gli fosse resa, la sua figliuola sarebbe, disse, divenuta vecchia accanto a lui in Argo; e gli comandò di andar via se voleva tornar salvo a casa. Ciò sentito, il vecchio ebbe paura, e se ne andava in silenzio: ma allontanatosi dal campo, molte preghiere rivolgeva ad Apollo, invocandolo coi suoi soprannomi e supplicandolo e ricordandogli ciò ch'egli per avventura poteva aver fatto di gradito al dio, sia con l'innalzargli dei templi, sia col celebrargli dei sacrifizi; e in grazia di ciò implorava che il dio coi suoi dardi facesse scontare agli Achei le proprie lacrime » [42]. Così, amico mio, diss'io, si fa un semplice racconto senza imitazione.

— Intendo, disse.

VII. — E intendi pure, diss'io, che uno contrario a questo si fa quando il poeta, sopprimendo le proprie parole tra un discorso e l'altro, lascia solo i discorsi che si alternano.

— Intendo, disse, anche questo: è ciò che si verifica nelle tragedie.

— Hai colto nel segno, dissi; e credo di averti già chiarito quello che prima non avevi compreso: che la poesia e la composizione dei miti in certi casi, come a detta tua nella tragedia e nella commedia, procede tutta per via d'imitazione; in altri per via d'esposizione da parte del poeta stesso, e questo puoi vederlo in particolare nei ditirambi; e in altri infine per via di entrambi, come nella poesia epica e in parecchi altri generi, se m'intendi.

— Ma, sì, capisco, disse, quello che allora volevi dire.

— E ricordati anche il discorso pre-

cedente: affermavamo che ciò che si doveva dire si era già detto, ma rimaneva ancora da considerare come si dovesse dirlo.

— Ma, sì, me ne ricordo.

— Questo dunque era ciò che dicevo: che dovevamo metterci d'accordo se lasciare che i poeti ci facciano dei racconti puramente imitativi, o parte imitativi e parte no, e quali in un modo e quali in un altro; o se bisogna addirittura vietare che imitino.

— Indovino, disse, che ti proponi di investigare se dovremo accogliere nella nostra città la tragedia e la commedia, o se escluderle.

— Forse, diss'io; ma forse anche qualcos'altro; giacché certo io ancora non lo so; ma per quella qualsiasi rotta, per cui il discorso, come un vento, ci spinge, per quella dobbiamo procedere.

— Ed hai ragione, disse.

— Guarda dunque, Adimanto, a questo; se ci bisogna che i custodi siano atti ad imitare o no, o se mai anche questa conseguenza non risulti da ciò che si è detto: che ciascuno può attender bene ad una sola occupazione, ma non a molte; e che, quando lo tentasse, occupandosi di molte, fallirebbe in tutte, così da non divenire eccellente in nessuna di esse.

— E come no?

— Sicché anche dell'imitazione si dovrà dire lo stesso: che molte cose la stessa persona non può imitarle così bene come una sola?

— No davvero.

— Tanto meno quindi potrà attendere insieme a più occupazioni gravi e imitare molte cose ed essere atto ad imitarle; poiché, credo, neanche nelle due imitazioni, che pur sembrano prossima l'una all'altra, le stesse persone possono ad un tempo riuscir bene, come nel comporre, <per esempio>, tragedie e commedie. O non le chiamavi testé imitazioni, queste due?

— Io sì, e dici il vero, che le stesse persone non possono.

— E certo, neanche essere rapsodi e attori ad un tempo.

— È vero.

— E neanche, certo, essere ad un tempo attori tragici e comici; e queste sono tutte imitazioni. O no?

— Imitazioni, certamente.

— E, Adimanto, in parti anche più piccole di queste mi pare che sia sminuzzata la natura dell'uomo; talché egli sia disadatto ad imitar bene molte cose o a fare quelle cose stesse, di cui appunto anche le imitazioni sono riproduzioni.

— È verissimo, diss'egli.

VIII. — Se dunque ci vorremo attenere al principio, che i custodi, dispensati da ogni altra arte, debbano essere artefici in tutto perfetti di libertà per lo Stato e non attendere ad altro che non conduca a questo scopo; bisognerà che essi non facciano né imitino altro; e, se mai devono imitare, imitino subito, fin da fanciulli, ciò che si addice loro, cioè degli uomini coraggiosi, temperanti, pii, liberi, e tutte le azioni siffatte; ma le illiberali né le facciano né siano abili nell'imitarle, né tanto meno alcun'altra delle turpi, affinché dall'imitazione non prendano gusto a commetterne realmente. O non ti sei accorto che le imitazioni, quando si proseguano da giovani e a lungo, si convertono in abitudini e in natura, così per il corpo come per la voce e per la mente?

— Ma certo, diss'egli.

— E però non permetteremo, diss'io, che quelli, dei quali diciamo che ci stanno a cuore e devono divenire uomini eccellenti; imitino, essi uomini, una donna giovane o vecchia, che o svillaneggia il marito o rivaleggia con gli dei e ne meni vanto, perché si stima felice, o sia tutta in guai, in lutti, in lamenti; tanto meno poi che sia o inferma o innamorata o nelle doglie del parto [43].

— Proprio così, diss'egli.

— E neppure <che imitino> serve e servi in faccende da servi.

— Neppur questo.

— E neppure, com'è naturale, uomini malvagi e abbietti, in atto di far il contrario di ciò che or ora dicevamo; che s'insultino e si beffino scambievolmente, e parlino sboccatamente, siano o

no ubbriachi, o s'abbandonino a quante altre sconcezze della gente simile suol commettere verso di sé e verso altri, in parole o in atti. E credo che essi non si debbano neanche abituare ad imitare dei forsennati così nelle parole come negli atti; perché i forsennati e malvagi, siano uomini o donne, bisogna conoscerli, ma non fare né imitare nulla da loro.

— Verissimo, disse.

— E che?, diss'io; fabbri e altri operai e rematori di triremi o nostromi o gente che esercita simili mestieri sono forse da imitare?

— E come?, disse; <si potrà permetterlo a> persone a cui non sarà neppur lecito di por mente a nessuna di codeste cose?

— E che? Cavalli nitrenti e tori mugghianti e fiumi rumoreggianti e mare strepitante e tuoni e tutti gli altri fenomeni [44] di questo genere li imiteranno forse?

— Ma se si è pur vietato loro d'impazzire e di assomigliarsi a pazzi!

— Se dunque, diss'io, intendo bene ciò che vuoi dire, c'è una forma di espressione e di racconto, di cui nel narrare può servirsi l'uomo veramente ammodo quando abbia qualche cosa da dire, e un'altra invece dissimile da questa, a cui si atterrebbe sempre e in cui potrebbe fare una narrazione un uomo che per natura o per educazione fosse il rovescio di quello.

— E quali, disse, sarebbero codeste forme?

— Un uomo veramente ammodo, diss'io, quando nel racconto pervenga a qualche detto o fatto di un valentuomo, vorrà, credo, raccontarlo, come se egli fosse proprio quello, e non si vergognerà di una siffatta imitazione, soprattutto se imita l'uomo dabbene in atto di operare con fermezza e con senno; ma <lo imiterà> un po' meno, e meno spesso, se <lo vedrà> traviato da malattie o da amori o anche da ebbrezza o da qualche altro malanno. Quando invece s'incontri in qualcuno indegno di lui, non vorrà seriamente assomigliarsi ad un uomo peggiore, se non forse per breve tempo, allorché costui faccia qualche cosa di buono; ma ne arrossirà, sia perché non abituato a imitare gente siffatta, sia anche perché gli ripugna di travisare se stesso e assumere i caratteri d'uomini peggiori <in una imitazione>, che egli in cuor suo non considera se non come un semplice gioco.

— Naturalmente, disse.

IX. — Cosicché si servirà di quella forma di racconto, di cui poco fa abbiamo parlato a proposito dei versi di Omero, e la sua esposizione parteciperà di entrambe le forme, dell'imitazione e del semplice racconto, ma ci sarà poca parte d'imitazione e molta di racconto; o non ti pare ragionevole?

— Ma certo, disse; è così proprio che dev'essere il tipo dell'oratore come noi lo vogliamo.

— Chi dunque, diss'io, non sia invece tale, quanto più è dappoco, tanto più imiterà ogni cosa e non stimerà nulla indegno di sé; cosicché si metterà ad imitare tutto seriamente, anche in presenza di un gran pubblico, anche quelle cose a cui testé accennavamo: <il rumore del> tuono, del vento, della grandine, degli assi e delle carrucole, il suono delle trombe, dei flauti, delle zampogne e d'ogni strumento, e altresì le voci dei cani, delle pecore e degli uccelli; e la forma, in cui si esprimerà costui, consisterà tutta nella imitazione di voci e di gesti, o non avrà che ben poco di racconto?

— È necessario, disse, anche questo.

— Orbene, diss'io, queste sono le due forme di espressione a cui accennavo.

— Difatti, disse.

— Sicché delle due l'una avrà leggere variazioni; e quando alla dizione si assegni un'armonia e un ritmo adatti, chi parla rettamente non dovrà attenersi al suono di questa unica armonia, le cui variazioni sono piccole, e ad un ritmo suppergiù anche analogo.

— Proprio così, disse.

— Ma che diremo poi circa la forma di quell'altro discorso? Non avrà esso bisogno al contrario di tutte le ar-

monie, di tutti i ritmi, se a sua volta deve servirsi di un'espressione adeguata, perché ha svariatissime forme di mutazioni?

— È proprio così.

— Or dunque tutti i poeti e, in generale, quelli che parlano non si servono dell'una o dell'altra di queste forme di dizione, o, mescolandole insieme, d'una che risulti da entrambe?

— Necessariamente, disse.

— Sicché, diss'io, che faremo? Accoglieremo nella nostra città tutte queste forme, o una sola delle immiste, o la mista?

— Se, rispose, deve prevalere la mia opinione, accoglieremo la forma immista, imitatrice di probità.

— Senonché, Adimanto, anche la mista è piacevole; ed oltremodo piacevolissima a ragazzi e a pedagoghi, nonché alla maggior parte della gente, è la forma contraria a quella che tu preferisci.

— Piacevolissima, certo.

— Ma forse, diss'io, tu puoi dire che essa è incompatibile con la costituzione della nostra città, perché presso di noi non c'è uomo né doppio né molteplice, dal momento che ciascuno non fa se non una sola cosa.

— Difatti, non è compatibile.

— Ed è per tali ragioni, che soltanto in questa città cosiffatta troveremo che il calzolaio è solo calzolaio e non anche pilota oltreché calzolaio, e l'agricoltore solo agricoltore e non anche giudice oltreché agricoltore, e il guerriero solo guerriero e non anche commerciante oltreché guerriero, e così via dicendo?

— È vero, disse.

— Se dunque, come è credibile, un uomo capace per la sua sapienza di rivestire ogni forma e imitare ogni cosa venisse nella nostra città, egli e i suoi poemi, col proposito di esibirceli, noi lo venereremmo come sacro e meraviglioso e piacevole, ma diremmo che non è né possibile né lecito che un uomo simile metta radici nella nostra città e lo manderemmo in un'altra, dopo di avergli versato dei profumi sul capo e averlo coronato di bende di lana[45]; e per la nostra utilità invece ci serviremmo di un poeta e favoleggiatore più austero e meno dilettevole, ma che c'imitasse la dizione della probità e dicesse le cose da dire in quelle forme che abbiamo fissate per legge fin da principio, quando abbiamo preso a educare i nostri guerrieri.

— Senza dubbio, disse, così faremmo, se stesse in noi.

— E ora, soggiunsi, mio caro, ci sembra che la parte della musica concernente discorsi e favole l'abbiamo trattata in tutto e per tutto; giacché si è esposto e quel che si doveva dire e come si doveva dire.

— Pare difatti anche a me, disse.

X. — Orbene, dopo ciò, diss'io, non rimane che la parte del canto e della melodia?

— Certo.

— E dunque non troverebbero tutti ciò che si debba dirne e quali debbano essere, se vorremo esser coerenti con quanto si è detto prima?

È Glaucone, scoppiando a ridere: Sicché, Socrate, disse, io rischio di essere fuori di tutti perché, almeno sul momento, non mi sento in grado d'indovinare quali mai siano codeste cose che dobbiamo dirne, per quanto forse io ne sospetti.

— Ad ogni modo, diss'io, sarai per lo meno in grado di dirne questo: che la melodia si compone di tre elementi: parole, armonia e ritmo.

— Questo sì, disse.

— Orbene, quanto di essa è parola non differisce punto dalla parola non cantata nel doversi conformare a quei medesimi tipi, dei quali abbiamo discorso, e nello stesso modo?

— È vero, disse.

— E certo l'armonia e il ritmo devono pure corrispondere alle parole.

— E come no?

— Ma tuttavia di lamentazioni e di piagnistei abbiamo asserito che nei discorsi non ci fosse punto bisogno.

— Oh, no.

— Ebbene, quali sono le armonie la-

mentose? Dimmelo; perché tu conosci la musica.

— Sono, disse, la lidia mista, la lidia acuta e altre dello stesso genere [46].

— Sicché, diss'io, queste sono da bandire? Giacché non si addicono neanche alle donne, che tengano al loro decoro, né tanto meno agli uomini.

— Senza dubbio.

— Ma certo l'ubbriachezza e la mollezza e la pigrizia son cose sconvenientissime a de' custodi.

— E come no?

— Ora quali tra le armonie sono molli e conviviali?

— Certe armonie, diss'egli, in tono ionico e lidio che da taluni sono chiamate flaccide.

— Di queste dunque, caro mio, è mai possibile che tu ti serva con de' guerrieri?

— Per nulla, disse; ma allora non ti rimangono, pare, se non le armonie in tono dorico e frigio.

— Non conosco, diss'io, le armonie; ma lasciaci quell'armonia che può imitare convenientemente le voci e gli accenti di un uomo che sia coraggioso in guerra come in ogni azione violenta, e che, tradito dalla sorte o andando incontro a ferite o a morte o caduto in altra sventura, in tutti questi casi resista alla fortuna di piè fermo e con animo saldo; e così, l'altra di chi in un'azione pacifica e non violenta, ma spontanea, o persuada qualcuno o lo richieda di qualche cosa, sia un dio con la preghiera, sia un uomo con l'insegnamento e l'ammonizione; ovvero al contrario dia retta a chi gli chieda alcunché o lo ammaestri o gli faccia mutare avviso, e che in seguito a ciò, pur riuscendo in tutto, non insuperbisca, ma si conduca con saggezza e con moderazione e si rassegni agli eventi. Queste due armonie, <l'una> violenta, <l'altra> spontanea che, quali che siano, imitino nel miglior modo possibile le voci di sfortunati, di fortunati, di saggi, di coraggiosi, queste armonie bisogna lasciarcele.

— Ma, diss'egli, tu non mi chiedi che se ne lascino altre, se non quelle appunto a cui io or ora accennavo.

— Sicché, diss'io, non avremo bisogno neppure d'una moltiplicità di corde pei nostri canti e per le nostre melodie.

— Non mi pare, disse.

— E quindi non alleveremo artefici di triangoli, di pectidi e di quanti altri strumenti sieno provvisti di molte corde e capaci di svariate armonie.

— Parrebbe di no.

— E che? Accoglierai nella città costruttori di flauti o flautisti? O non è questo lo strumento più ricco di suoni, e gli stessi strumenti panarmonici non sono forse imitazioni del flauto?

— Evidentemente, disse egli.

— E però, dissi io, per la città non ti rimane che l'uso della lira e della cetra e in campagna per i pastori quella <specie di flauto agreste detto> syrinx.

— Così almeno, disse, risulta dal nostro ragionamento.

— E, ripresi, non facciamo, caro mio, nulla di strano se preferiamo Apollo e gli strumenti di Apollo a Marsia [47] e agli strumenti di lui.

— Per Zeus, disse egli, lo credo anch'io.

— E così, giuralcane, senza avvedercene, noi stiamo purificando di nuovo questa nostra città che poco fa dicevamo infetta di mollezza.

— E facciamo credo saggiamente, disse egli.

XI. — Su dunque, aggiunsi, purifichiamola anche nel resto. Giacché dopo le armonie è necessario parlare dei ritmi, <dei quali non bisogna cercare> che siano vari o composti di piedi d'ogni sorta, ma distinguere quali tra essi esprimano una vita ordinata e coraggiosa; e, quando si siano distinti, costringere anche il metro e la melodia a conformarsi alle parole, e non già le parole al metro e alla melodia. E quali siano questi ritmi spetta a te il dirlo, come hai fatto per le armonie.

— Ma, per Zeus, disse, io non so dirlo. Che ce ne siano tre specie, i cui piedi s'intrecciano, come ci sono quattro specie di toni [48], donde nascono tutte le armonie, poiché l'ho studiato, posso dirlo; ma quali tra questi siano imi-

tazioni d'una vita piuttosto che d'un'altra, questo non lo so.

— Ebbene, dissi io, ci consiglieremo anche con Damone[49] su questo punto: quali siano i ritmi che si addicono alla illiberalità, alla tracotanza, alla follia e ad ogni altro difetto, e quali siano quelli che si devono lasciare alle qualità contrarie. Credo però di avere udito vagamente che Damone chiamasse enoplio[50] un certo ritmo composto, dattilico ed eroico, ordinandolo non so come e pareggiandolo nelle arsi e nelle tesi, ritmo terminante in una breve e in una lunga; e ch'egli, se non erro, nomava l'uno giambo, l'altro trocheo e gli assegnava lunghezze e brevità. In alcuni di questi poi credo che egli lodasse e biasimasse i movimenti del piede metrico, non meno che gli stessi ritmi, o qualcosa concernente entrambi, poiché non so dirlo. Ma per tutto questo, come ho detto, rimettiamoci a Damone; giacché non è davvero materia che si possa spiegare con un breve discorso. O tu lo credi?

— Per Zeus, io non lo credo punto.

— Questo però: che il dicevole e il disdicevole risponda all'euritmico e all'aritmico, puoi almeno spiegartelo?

— E come no?

— Senonché l'euritmico e l'aritmico seguono l'uno la bella espressione e l'altro il contrario, e le si assomigliano; e così del pari l'enarmonico e il disarmonico, se è vero, come poc'anzi dicevamo, che ritmo ed armonia devono adattarsi alle parole e non le parole al ritmo e all'armonia.

— Ma certo, disse egli, sono questi che devono adattarsi alle parole.

— E, diss'io, il modo della dizione e le parole non devono poi adattarsi al carattere dell'anima?

— E come no?

— E tutto il resto rispondere alla dizione?

— Sì.

— E perciò bontà di parole, bontà d'armonia, bontà di grazia e bontà di ritmo seguono a bontà d'indole, non già da quella bontà, che è stoltezza e che noi per blandirla chiamiamo bontà; ma quella che, guidata da intelligenza, forma un'indole realmente bella e buona.

— Proprio così, disse.

— Orbene, non sono forse queste le qualità che i giovani devono procurare d'acquistarsi, se vogliono adempiere la loro missione?

— Appunto queste.

— E, credo, ne è piena l'arte del dipingere ed ogni altra simile, e ne è piena l'arte del tessere e il ricamo e l'architettura e perfino la fabbricazione d'ogni suppellettile ed anche la natura dei corpi nonché quella dei vegetali; giacché in tutte queste cose c'è convenienza e sconvenienza. E mentre la sconvenienza e l'aritmia e la disarmonia sono sorelle del cattivo modo di esprimersi e del cattivo carattere, le qualità contrarie, invece, sono sorelle e imitazioni d'un'indole saggia e buona.

— Perfettamente, disse.

XII. — Ebbene, dobbiamo noi sorvegliare soltanto i poeti e costringerli ad imprimere nei loro poemi l'immagine del buon carattere o vietar loro di poetare in casa nostra? O dobbiamo vigilare anche sugli altri artefici e impedir loro di introdurre così nelle loro immagini degli esseri <viventi>, come negli edifizi e in ogni altra loro creazione, questo malcostume e tutto ciò che è licenzioso, illiberale e sconveniente? e a colui che non ne fosse capace non permettere di coltivare l'arte in casa nostra, affinché i custodi allevati tra immagini viziose, come in un cattivo pascolo, a poco a poco e giorno per giorno cogliendo da molte cose un cibo abbondante e nutrendosene, non si accumulino senza avvedersene un gran male nell'anima loro? <E non dovremo> cercare invece quegli artefici che per una buona disposizione naturale possano calcare le orme della natura del bello e del conveniente, affinché i giovani, quasi abitando in un luogo sano, si giovino di tutte, da qualunque parte qualche cosa di bello colpisca la loro vista o il loro udito, come un'aria che porti sanità da luoghi salubri, e sin da fanciulli li meni insensibilmente a somigliare, ad amare e ad

essere d'accordo con ciò che è <conforme> alla bellezza?

— Certo, disse, questo sarebbe il miglior modo di allevarli.

— Orbene, Glaucone, dissi, non sarebbe forse per questo di somma importanza l'educazione musicale, <non solo> perché il ritmo e l'armonia penetrano addentro nell'anima e le si attaccano fortissimamente, portandovi la convenienza e creando un contegno conveniente in chi vi sia rettamente allevato, mentre si verificherebbe il contrario in caso contrario; ma anche perché chi sia stato musicalmente educato come si deve, avverte subito quel che c'è di imperfetto o di brutto nelle opere dell'arte o nei prodotti della natura; e, giustamente sdegnandosene, non loderà se non il bello, e, godendone e accogliendolo nell'anima, se ne nutrirà e diverrà un uomo eccellente, laddove giustamente biasimerà il brutto e l'odierà fin da ragazzo prima ancora di potersene render ragione; e quando poi la ragione gli diverrà chiara, egli se l'abbraccerà, riconoscendola soprattutto per la familiarità contratta con essa?

— A me almeno pare, rispose, che per queste ragioni appunto la musica si coltivi come un mezzo di educazione.

— Come dunque, diss'io, nella lettura non ci sentivamo abbastanza provetti, se non quando non ci sfuggiva più nessuna delle lettere, che sono poche, in nessuna delle combinazioni in cui ricorrono, e non ne trascuravamo alcuna, grande o piccola, quasi non meritasse d'essere avvertita, ma c'ingegnavamo di distinguerle tutte bene, perché non saremmo stati dei buoni lettori se non a questo patto soltanto...

— È vero.

— Cosicché, se anche le immagini delle lettere ci apparissero o nell'acqua o negli specchi, noi non potremo conoscerle prima di aver conosciuto le lettere stesse; poiché tutto ciò è oggetto della stessa arte e dello stesso studio?

— Precisamente così.

— Ebbene, come dico, in nome degli dei, non saremo così neppure esperti di musica, né noi stessi né quei custodi, che ci proponiamo di educare, se prima non conosciamo le forme della temperanza, del coraggio, della generosità, della magnanimità e di quante virtù ci sono affini a queste, nonché dei vizi contrari in tutte le loro combinazioni, e non le sentiamo presenti dove sono presenti, tanto esse quanto le loro immagini [51], senza trascurarne alcuna, né piccola né grande, convinti che tutto ciò è oggetto della stessa arte e dello stesso studio?

— È assolutamente necessario, disse.

— E perciò, ripresi, quell'uomo in cui alla bellezza e bontà dell'anima s'accordino e si conformino i tratti esterni perché rispondono al medesimo tipo, non sarebbe forse lo spettacolo più bello per chi potesse contemplarlo?

— Senza dubbio.

— E certo il più bello sarebbe anche il più amabile.

— E come no?

— E di uomini soprattutto cosiffatti il musicista s'innamorerà; laddove non si innamorerebbe di chi fosse discorde da questo modello.

— Certamente no, disse, se difettasse <di qualche dote> dell'anima; ma se avesse qualche difetto nel corpo, non ci farebbe caso, e non mancherebbe di volergli bene.

— Ho capito, diss'io; tu hai qualche innamorato cosiffatto: e io te ne assolvo. Ma dimmi: l'abuso del piacere ha forse alcunché di comune con la temperanza?

— E come?, disse; l'abuso del piacere non turba forse l'anima anche più del dolore?

— Ma con qualsiasi altra virtù?

— In nessun modo.

— E con la tracotanza poi e con la dissolutezza?

— Con queste, sì, soprattutto.

— E sai indicare un piacere maggiore e più vivo del piacere amoroso?

— No, diss'egli, e neppure uno che sia più folle di questo.

— Invece l'amore retto è di sua natura un amore saggio e musicalmente <regolato> di ciò che è ordine e bellezza.

— S'intende, disse egli.

— E perciò al retto amore non deve accostarsi né la follia né qualsiasi altra <passione> affine a dissolutezza?

— No certamente.

— Non gli si deve dunque accostare questo piacere <sensuale>; né devono nemmeno partecipare di esso l'amante e l'amato che si amino d'un affetto onesto?

— No davvero, per Zeus, Socrate, egli disse.

— E così, naturalmente, tu introdurrai nella città, che si vien fondando, questa legge: che l'amante possa bensì baciare e trattare familiarmente e toccare l'amato, ma come un figliuolo, a fin di bene, quando ne lo persuada; e nel resto così pratichi con chi gli è caro, da non lasciar sospettare che vada oltre, quando non voglia incorrere nel biasimo d'animo chiuso ad ogni senso di musicalità e di bellezza.

— Proprio così, disse.

— Ebbene, diss'io, non pare anche a te che il nostro discorso sulla musica sia terminato? <Terminato> almeno dove deve terminare; giacché la musica deve trovare il suo termine nell'amore del bello.

— D'accordo, disse egli.

XIII. — Ed ora, dopo che nella musica, i giovanetti bisogna educarli nella ginnastica.

— S'intende.

— E certo anche in questa conviene che siano educati con cura per tutta la vita, sin da fanciulli. Ed ecco in che modo io penso che si debba procedere: riflettici tu pure. Giacché a me pare che un corpo, il quale sia buono, non basti per questa sua virtù a far buona l'anima, ma che al contrario sia l'anima buona quella che per la sua propria virtù rende un corpo quanto migliore è possibile; e a te che ne pare?

— Sono, disse, anch'io del tuo parere.

— Se dunque, dopo di aver curato come si deve la mente, le commettessimo di dare delle disposizioni precise riguardanti il corpo, e non le presentassimo se non dei tipi, per non essere obbligati a dilungarci troppo; non ci regoleremmo forse come si conviene?

— Senza dubbio.

— Ora, che i custodi si debbano guardare dall'ubbriachezza, si è già detto; giacché un custode meno d'ogni altro può permettersi di bere fino al punto di non saper più dove si trovi.

— Difatti, diss'egli, sarebbe ridicolo che il custode avesse a sua volta bisogno d'un custode.

— E che diremo poi del loro nutrimento? Costoro sono pure atleti delle più gravi lotte che ci siano; o no?

— Sì.

— E sarà forse per loro opportuno il regime a cui si attengono i nostri atleti?

— Forse.

— Però, diss'io, questo regime favorisce una certa sonnolenza ed è alquanto pericoloso per la buona salute. O non vedi che questi nostri atleti passano la vita dormendo, e se per poco escono dalla dieta prescritta, vanno incontro a malattie gravi e violente?

— Lo vedo.

— Occorre dunque, diss'io, una dieta meglio regolata per questi atleti guerrieri, che devono essere, come cani, insonni, e avere soprattutto vista e udito acuti; e che esposti, come sono nelle spedizioni militari, a frequenti mutazioni d'acque e anche di cibo, di caldo e di freddo, non devono avere una salute cagionevole.

— Mi pare.

— Ora, la migliore ginnastica non sarà quella che in certo modo è sorella di quella musica, di cui poc'anzi abbiamo discorso?

— Come dici?

— Una ginnastica semplice e moderata, un esercizio soprattutto di ciò che si addice alla guerra.

— Come sarebbe a dire?

— Questo, diss'io, si può impararlo anche da Omero. Perché sai bene che in campo nei banchetti egli non ciba gli eroi né di pesci, sebbene siano in riva al mare sull'Ellesponto, né di carni lesse, ma solo di carni arrostite, di cui soprattutto i guerrieri possono facilmente provvedersi; giacché dovunque, per così dire, è più facile servirsi del solo

fuoco, che tirarsi dietro dovunque una batteria di cucina.

— Senza dubbio.

— E, se non erro, Omero non fa mai menzione nemmeno di dolciumi. O forse non sanno anche gli altri ginnasti che, quando un corpo voglia mantenersi in buone condizioni, deve astenersi da tutte queste cose?

— Difatti, disse, lo sanno bene e se ne astengono.

— Sicché, naturalmente, tu, amico mio, non lodi la mensa siracusana e la varietà dei cibi siciliani, se ti pare che sia ragionevole ciò che si è detto?

— Non mi pare certo <da lodare>.

— E così tu riprovi che si tengano un'amica corintia[52] degli uomini che devono conservare sano il loro corpo.

— In tutto e per tutto.

— E così pure che si abituino alle celebrate ghiottonerie della pasticceria attica?

— S'intende bene.

— E credo infatti che, ravvicinando questa nutrizione e questo regime alla melopea e al canto composto nel genere panarmonico e d'ogni forma di ritmi, non faremmo che un ravvicinamento pienamente giustificato.

— E come no?

— Sicché, mentre lì la varietà produceva dissolutezza e qui malattia; la semplicità nella musica produce temperanza nelle anime, e la semplicità nella ginnastica buona salute nei corpi?

— Verissimo, disse.

— E quando abbondino in una città dissolutezza e malattie, non vi si aprono forse tribunali e ospedali molti, e non vi salgono in onore l'avvocatura e la medicina, quando, cioè, anche degli uomini liberi vi si dedichino in gran numero e con ardore?

— E come non dovrebbe avvenire?

XIV. — Ora, il maggiore indizio che puoi avere d'un'educazione pubblica cattiva e vergognosa non è forse il bisogno di medici e di giudici espertissimi non solo per la gente comune e per gli artigiani, ma anche per quelli che presumono di avere avuto un'educazione liberale? O non ti pare una vergogna e un indizio grande d'ineducazione l'esser costretti a giovarsi d'una giustizia imposta da altri come da padroni e da giudici, e ciò per mancanza di un criterio personale del giusto?

— Sì, disse; è ciò che v'è di più vergognoso.

— E non pare a te, diss'io, anche più vergognoso quand'uno non solo consumi la maggior parte della vita nei tribunali difendendosi e querelando, ma per ignoranza del bello creda di potersi far bello appunto di questo: d'essere, cioè, abilissimo nell'agire ingiustamente e capace di rigirarsi per tutti i rigiri e scappare per tutte le scappatoie e, piegandosi come un giunco, sfuggire ad ogni castigo; e ciò per interessi meschini e indegni, perché ignora quanto sia più bello ed onesto il regolare la propria vita in modo da non aver bisogno d'un giudice che sonnecchi?

— Certo, disse: questo è anche più vergognoso di quello.

— E l'aver bisogno, diss'io, dell'opera dei medici, non già per ferite o per talune malattie che sogliono colpirci di anno in anno; ma per ignavia e per un regime come quello a cui abbiamo accennato, saturi di umori e di vapori come paludi, costringere gli abili seguaci di Asclepio a imporre alle malattie i nomi di flatulenze e di catarri non ti pare poi vergognoso?

— E molto, disse; come difatti nuovi e strani sono codesti nomi di malattie.

— E quali, secondo me, dissi, non c'erano ai tempi di Asclepio. E l'argomento da ciò: che i figliuoli di lui, dinanzi a Troia, non biasimarono la donna che dette da bere ad Euripilo ferito del vino di Pramno cosparso di molta farina e di cacio grattuggiato, <rimedi> che sembrano certo irritanti, né fecero carico affatto a Patroclo di <mettersi a> curarlo[53].

— Ed era in realtà, disse, uno strano beveraggio per un uomo in quelle condizioni.

— Non direi, ripresi, se vuoi riflettere che di questa terapeutica odierna, che accompagna a passo a passo le ma-

lattie, gli Asclepiadi un tempo non si servivano, a quanto si dice, prima di Erodico [54]. Ma Erodico, che era un maestro di ginnastica e di salute cagionevole, avendo mescolato la ginnastica con la medicina, prima di tutto e soprattutto tormentò se stesso, e dopo, molti altri.

— E come?, disse.

— Con l'allontanare, risposi, da sé la morte. Giacché seguendo passo per passo la sua malattia, che era mortale, non riuscì, credo, a guarire se stesso; e, non preoccupato d'altro, visse durante la vita tra continue cure, sempre tormentato da inquietudini per poco che uscisse dal regime abituale, e, come un moribondo, solo in grazia del suo sapere pervenne fino alla vecchiaia.

— Bel premio, disse, che riportò dalla sua arte!

— Quale, diss'io, si conveniva a chi non capì che Asclepio non per ignoranza né per imperizia di questa specie di medicina non l'aveva insegnata ai suoi discendenti, ma perché sapeva che in una città retta da buone leggi a ciascuno è prescritto il compito che deve necessariamente adempiere, e nessuno ha l'agio di essere infermo per tutta la vita, occupato a curarsi; ed è ridicolo che, mentre noi ce ne rendiamo conto nel caso degli operai, in quello invece dei ricchi e della gente, che ci sembra felice, non ce ne accorgiamo punto.

— Come sarebbe a dire? chiese.

XV. — Un falegname, diss'io, se si ammala, chiede al medico un rimedio, bevuto il quale, possa recere o espellere per il basso la sua malattia, o liberarsene per via di bruciature o di tagli; ma se gli si ordina un lungo regime o gli s'impone di coprirsi il capo con berretti e altrettali cose, subito dichiara che non ha tempo d'essere malato, né gli torna conto di vivere così, attendendo alla malattia e trascurando il lavoro che ha per le mani. E, dopo ciò, facendo un bel saluto a codesto medico, ritornato al suo regime abituale, guarito continua a vivere e a fare il proprio mestiere; e quando il corpo non sia più in grado di resistere, se ne muore e si cava d'impaccio.

— Ecco, disse, la medicina che pare convenga ad un uomo siffatto.

— E forse, diss'io, perché aveva un lavoro che, se non lo avesse fatto, non gli tornava conto di vivere?

— È chiaro, disse.

— Mentre il ricco, come dicevamo, non ha davanti a sé nessun lavoro di tal fatta, dal quale, se è costretto ad astenersi, non gli torni conto di vivere.

— Certo non si dice <che n'abbia>.

— Perché in effetti, diss'io, tu non dai retta a Focilide [55], il quale dice che, quando uno ha di che vivere, deve praticar la virtù.

— Io penso, disse, che debba praticarla anche prima.

— Non letichiamo, dissi, con lui su questo punto; ma cerchiamo d'insegnare a noi stessi se questa cura debba averla il ricco, e se, ove non l'abbia, gli giovi di vivere; o se questo alimentare il male, che impedisce al falegname e agli altri artigiani di attendere al proprio mestiere, non impedisca <al ricco di seguire> il precetto di Focilide.

— Sì, per Zeus, diss'egli; giacché quasi quasi più di ogni cosa lo impedisce questa soverchia cura del corpo che va al di là della ginnastica. Essa infatti è d'impaccio all'amministrazione domestica, alle spedizioni militari e agli uffici sedentari in città.

— E il peggio è questo: che riesce incompatibile con qualsiasi studio, riflessione e meditazione interiore; perché teme sempre mali di testa e vertigini, e ne fa colpa alla filosofia; sicché in ogni caso ostacola l'esercizio e lo studio della virtù; perché fa sì che ognuno creda d'essere sempre malato, e non cessi mai di lamentarsi per le condizioni della sua salute.

— Naturalmente, disse.

— Perciò noi affermiamo che anche Asclepio, convinto di ciò, per coloro che sono per natura e per il loro modo di vivere fisicamente sani, ma soggiac-

ciono a qualche malattia di carattere locale; per costoro e per siffatte costituzioni prescrisse un trattamento medico; e, cacciando via i loro mali con farmachi e con tagli, raccomandò loro la dieta abituale per non danneggiare gl'interessi dello Stato; laddove invece, quando i corpi fossero internamente e profondamente malati, non tentò con un lungo regime di evacuazioni e d'infusioni di prolungarne la vita e le sofferenze e far nascere da loro, com'è naturale, anche dei figli simili a loro. Anzi chi non fosse in grado di vivere il tempo ordinariamente prestabilito dalla natura, credette non bisognasse curarlo, poiché ciò non è utile né a lui stesso né alla città?

— Secondo te, dunque, Asclepio era un politico, disse.

— È chiaro, risposi, che tale egli fosse; e non vedi che lo mostrarono anche dinanzi a Troia i suoi figliuoli, guerrieri eccellenti, i quali esercitarono la medicina così come dico io? O non ricordi che anche sulla ferita di Menelao, colpito da una freccia di Pandaro,

Spremuto il sangue, farmachi calmanti vi sparsero [sopra [66],

senza prescrivere dopo ciò a lui più che ad Euripilo quel che dovessero mangiare o bere; perché sapeva che quei farmachi erano sufficienti a guarire degli uomini, i quali prima di essere feriti erano sani e sobri nel loro modo di vivere, ancorché avessero sul momento bevuto quel tale intruglio; laddove per uomini da natura infermicci e intemperanti credevano che non fosse utile il vivere, né per sé né per gli altri, e che per questi né dovesse esserci l'arte, né convenisse curarli neanche se fossero più ricchi di Mida [57].

— Questi figliuoli di Asclepio, disse, tu li fai di un ingegno sopraffino.

XVI. — E io meritano, diss'io, sebbene i tragici e Pindaro [58], perché non hanno fede in noi, dicono, sì, che Asclepio era figliuolo di Apollo, ma che tuttavia per danaro si lasciasse indurre a risanare un uomo ricco già presso a morte, e che perciò fosse anche fulminato [59]. Noi però, in conformità di quel che si è detto, non crederemo loro queste due asserzioni insieme; ma, se era figliuolo di un dio, non era, diremo, avido di guadagno; e se avido di guadagno, non era figliuolo di un dio.

— Ed è giustissimo, disse egli. Ma intorno a quest'altra cosa che dici tu, Socrate? Non occorre forse nella nostra città avere dei buoni medici? Ora tali, credo, sarebbero soprattutto quelli che han trattato moltissimi sani e moltissimi infermi, come d'altro lato buoni giudici sono parimenti quelli che hanno avuto a che fare con nature di ogni sorta.

— Anzi, ripresi, io dico che <medici e giudici> devono essere eccellenti. Però sai tu quali io ritengo per tali?

— Se me lo dici, rispose.

— Ma, diss'io, m'ingegnerò di spiegartelo; tu però hai con una sola e identica domanda accennato a due cose non simili.

— E come?, disse.

— I medici, ripresi, diverrebbero abilissimi, se fin da ragazzi, oltre ad imparar l'arte, prendessero pratica di quanti più corpi è possibile e dei più malandati, e se essi stessi avessero sofferto tutte le malattie e non fossero perfettamente sani da natura; giacché non è, credo, col corpo che essi curano il corpo; perché in tal caso non converrebbe che <i corpi> stessi fossero o divenissero malati; ma è con l'anima che curano il corpo; e questa non può curar bene quando sia divenuta e sia cattiva.

— È giusto, disse.

— Ma il giudice, amico mio, comanda all'anima con l'anima; e a questa non conviene che fin dalla gioventù viva e tratti con anime malvagie e abbia fatto esperienza di tutte le ingiustizie, così da congetturare immediatamente di per sé gli atti ingiusti degli altri, come accade nelle malattie del corpo. Bisogna invece che essa fin dalla giovinezza sia stata inesperta e pura d'ogni malcostume, se in grazia della sua rettitudine deve giudicare sanamente del giusto. Ma perciò appunto gli uomini one-

sti da giovani paiono ingenui e facili ad essere ingannati dagl'ingiusti, come coloro che non hanno in se medesimi esempi simili a quelli <offerti> dai malvagi.

— Difatti, disse, è ciò a cui vanno più facilmente soggetti.

— Il buon giudice dunque, diss'io, dev'essere non giovane, ma vecchio e venuto tardi a conoscenza di ciò che è l'ingiustizia, non per averla sentita come propria nella sua anima, ma perché, avendola studiata a lungo, come qualcosa di estraneo a sé, nelle anime altrui; ha ben compreso che sorta di male essa sia, per scienza e non per la propria esperienza <personale>.

— Un uomo siffatto sarebbe, disse, il giudice ideale.

— E, diss'io, sarebbe appunto quel giudice buono di cui mi domandavi; poiché chi ha un'anima buona è buono. Invece quell'uomo abilissimo e pronto a sospettare il male, <quell'uomo> che ha egli stesso commesso molte ingiustizie, che è creduto astutissimo e sapiente, quando ha a che fare coi suoi simili sembra abilissimo, perché sa starsene in guardia, avendo l'occhio agli esempi che trova in se stesso; ma quando si trova di fronte ad uomini dabbene e già più vecchi [60], si dimostra a sua volta uno sciocco, diffidando a sproposito e ignorando ciò che sia un'indole sana, come colui che non ha <in sé> un esempio d'una cosa siffatta. Ma poiché s'incontra più spesso in uomini malvagi che in buoni, pare a se stesso ed agli altri più sapiente che ignorante.

— Tutto ciò, disse, è perfettamente vero.

XVII. — Sicché, diss'io, non è in quest'uomo qui che bisogna cercare il giudice buono e sapiente, ma in quel primo. Giacché la malvagità non può mai conoscere e la virtù e se stessa; ma la virtù, quando la natura sia <bene> educata acquisterà col tempo cognizione e di se stessa e della malvagità. Sicché, come a me pare, sapiente diviene costui, non già quel malvagio.

— Ed io sono, disse, dello stesso parere.

— Ed allora non introdurrai tu per legge nella città e una medicina, quale si è delineata, ed un siffatto potere giudiziario, che tra i cittadini cureranno quelli che sono ben naturati di corpo e di anima; ma quelli che non son tali, tutti quelli, cioè, che non sono fisicamente sani, li lasceranno morire; mentre quelli che hanno l'anima naturalmente perversa ed insanabile, li metteranno a morte <i cittadini> stessi.

— Ed è, pare, disse, il meglio che si possa fare e per coloro che stanno male e per la città.

— Perciò, diss'io, i giovani evidentemente ti si guarderanno dall'aver bisogno dei giudici, quando siano stati allevati in quella musica semplice, che, come dicevamo, genera la temperanza.

— E come no?

— Orbene, un musicista, coltivando la ginnastica secondo questi medesimi princìpi, non otterrà forse, quando voglia, di non aver punto bisogno della medicina, se non in casi assolutamente necessari?

— A me così pare.

— E, credo, si travaglierà negli esercizi ginnastici e nelle fatiche mirando alla fierezza dell'animo e studiandosi di promuovere questa piuttosto che proporsi per scopo la vigoria fisica; e non si varrà, come fanno gli altri atleti, di cibi e di esercizi a procurare <unicamente> la robustezza del corpo.

— Giustissimo, disse egli.

— Cosicché, diss'io, Glaucone, anche quelli che imposero di educare mediante la musica e la ginnastica, non l'hanno fatto con lo scopo per cui taluni credono: quello, cioè, di curare con l'una il corpo, con l'altra l'anima?

— E se non per questo, perché mai <l'hanno fatto?>, disse.

— Probabilmente, ripresi, essi imposero l'una e l'altra soprattutto in servigio dell'anima.

— E come?

— Non intendi, dissi, in che modo atteggino il loro animo coloro che per tutta la vita si applicano alla ginnastica e non si occupano punto di musica,

e in che modo contrario quelli che fanno il contrario?

— Di che vuoi parlare?, mi chiese.

— Della rozzezza e durezza degli uni e della mollezza e mitezza degli altri, diss'io.

— Ma sì, rispose; intendo bene che coloro, che s'applicano esclusivamente alla ginnastica, sogliono riuscire più rozzi del bisogno; e viceversa quelli, che si applicano esclusivamente alla musica, divengono più molli di quanto non si addica loro.

— Eppure, diss'io, la rozzezza può essere l'indizio di fierezza d'indole che, rettamente educata, può mutarsi in coraggio, ma spinta al di là del necessario può, com'è naturale, divenire brutalità e violenza.

— Mi pare, disse.

— E che? La mitezza non la possederebbe una natura filosofica che, quando sia troppo rilassata, può divenire più molle del conveniente, ma, educata bene, diviene mite e regolata?

— Così è.

— Ora, noi affermiamo che i custodi devono per natura possedere entrambe queste qualità.

— Devono difatti.

— Sicché, queste due qualità si devono armonizzare l'una con l'altra.

— Come no?

— E di colui, in cui siano armonizzate, l'anima è saggia e coraggiosa?

— Senza dubbio.

— E invece di colui, in cui non siano armonizzate, l'anima è vile e brutale.

— S'intende.

XVIII. — Sicché, quando uno abbandoni alla musica la propria anima perché gliela riempia del suono dei flauti, e, attraverso gli orecchi, come attraverso un imbuto, le versi quelle melodie, di cui or ora parlavamo, e dolci e molli e lamentose, e, canticchiando, allietato dal canto, passi tutta la vita; costui sul principio, se ha un'anima fiera, suole, come avviene del ferro <sotto l'azione del fuoco>, ammollirla, e di inutile e rigida renderla utile; ma in seguito, quando non smetta di insistere e se ne lasci sedurre, insensibilmente fonde e fluidifica il suo coraggio fino a liquefarlo del tutto, e a recidere, direi, i nervi dell'anima e farne un « fiacco guerriero » [61].

— Senza dubbio.

— E, ripresi, ove la musica s'impadronisca fin dalla nascita d'un uomo d'animo debole per natura, produrrà presto questo effetto. Ma se invece egli è d'indole fiera, dopo di averne infiacchito l'animo, suol renderlo volubile, pronto ad accendersi d'ira per piccole cause e pronto egualmente a spegnersi. Ed ecco che costoro divengono irascibili e collerici, anziché fieri, e di carattere oltremodo difficile.

— Perfettamente.

— Che avverrà d'altra parte a chi si dedichi con troppo ardore alla ginnastica e ai piaceri della mensa, e trascuri affatto la musica e la filosofia? Sentendosi nel suo pieno vigore fisico, non si riempirà prima di tutto d'alterigia e di orgoglio, e non presumerà sempre più del proprio coraggio?

— Certamente, disse.

— Ma che accadrà quando non faccia niente altro, e non abbia alcun commercio con la Musa? Se pur v'era nell'animo di lui un qualche amore di apprendere, poiché non ha nessun gusto né per l'apprendimento né per l'indagine, e non partecipa né ai ragionamenti né a qualsiasi altra forma di cultura, non diverrà fiacco e sordo e cieco di mente, come uno che non ha né coltivato né purificato le proprie sensazioni?

— Così è, disse.

— Sicché costui diventa, credo, un misologo, un estraneo ad ogni forma di cultura, non cerca più di persuadere per via di ragioni; ma per raggiungere i suoi fini opera sempre con violenza e brutalità come una belva, e vive nella ignoranza e nella grossolanità, privo com'è assolutamente di ritmo e di grazia.

— Proprio così, diss'egli.

— Per queste due qualità dell'anima, come pare, io direi che un dio abbia dato agli uomini due arti: la musica e la ginnastica, per la fierezza e per l'amore al sapere, non già per l'anima e per il corpo, se non in via accessoria, ma per

quelle due qualità, affinché si armonizzino tra loro quando siano tese o rilassate in misura conveniente.

— Così pare, disse.

— Colui dunque che mescola nel miglior modo possibile la ginnastica con la musica e sa adattarle all'anima nella più conveniente proporzione, costui noi lo diremo a buon diritto il musicista più compiuto e meglio armonizzato, ben più di uno che sappia armonizzare <i toni> delle corde tra loro.

— Ed è naturale, Socrate, egli disse.

— E quindi, Glaucone, anche nella nostra città avremmo bisogno di un sorvegliante cosiffatto, se la costituzione dovrà esserne salda.

— Ne avremo bisogno certo e a preferenza di tutto.

XIX. — Questi dunque sarebbero i modelli dell'educazione e dell'allevamento. Giacché a che pro' passare a rassegna le danze <dei nostri allievi>, le cacce, l'ammaestramento dei cani e gli esercizi ginnastici ed equestri? Difatti è suppergiù chiarissimo che sono cose le quali dovranno conformarsi a quelle e non sono difficili a trovare.

— Certo, disse egli, non difficili.

— E sta bene, dissi; e dopo ciò che cosa dobbiamo precisare? Non forse tra costoro chi sono quelli che dovranno governare e chi quelli che dovranno essere governati?

— E come no?

— Ebbene, che i più vecchi debbano governare e i più giovani essere governati, questo è chiaro.

— Chiaro.

— E altresì i migliori tra i vecchi?

— Anche questo <è chiaro>.

— Ma i migliori tra gli agricoltori non sono i più competenti in agricoltura?

— Sì.

— E ora, poiché quelli devono essere i migliori tra i custodi non dovranno essere anche i più competenti nella difesa della città?

— Sì.

— Così che sotto questo riguardo devono essere intelligenti e potenti e vigili nella cura della città?

— Così è.

— Ma certo si cura soprattutto ciò che si ama.

— Certo.

— E si amerà soprattutto quello per cui uno crede utili le stesse cose <che ritiene utili> per sé, e quando soprattutto <ritenga> che, prosperando quello, anche a se stesso sia dato di prosperare: ma che, se non <prospera> quello, non prosperi nemmeno lui.

— Così è, disse.

— Sicché tra tutti i custodi si devono scegliere quegli uomini, che a noi dopo un esame ci sembrino i più zelanti nel fare per tutta la loro vita ciò che riterranno utile alla città, e nel non voler fare a nessun patto ciò che <non ritengano utile>.

— E saranno senza dubbio i più adatti.

— Ora a me pare che costoro bisogna osservarli durante tutte le età <per assicurarsi> se sanno custodire questo principio, e che né per malìe né per violenza dimentichino o rinunzino alla massima di dover fare ciò che è il meglio per la città.

— Che è, disse, codesta rinunzia di cui parli?

— Ti dirò, risposi. A me pare che un'opinione esca di mente o volontariamente o involontariamente: volontariamente la falsa, quando qualcuno ce ne disinganni: involontariamente invece, ogni opinione vera.

— Il caso della rinunzia volontaria, disse, lo intendo; ma quanto alla involontaria, ho bisogno d'una spiegazione.

— E come?, diss'io; non credi tu che dei beni gli uomini si privino involontariamente, ma volontariamente dei mali? O non credi altresì che l'ingannarsi sul vero sia un male ed esser nel vero un bene? O non pare anche a te che l'opinare ciò che è sia esser nel vero?

— Ma, diss'egli, tu dici benissimo. Ed a me pare che d'una opinione vera gli uomini si privino mal volentieri.

— Ebbene, ciò capita loro perché sono o derubati o ammaliati o violentati.

— Neppure questa volta capisco, disse.

— Rischio, diss'io, di esprimermi come un poeta tragico. Derubati chiamo quelli che mutano opinione e dimenticano; giacché agli uni il tempo, agli altri la ragione sottrae l'opinione che hanno, senza che se ne avvedano. Mi capisci ora?

— Sì.

— I violentati poi, secondo me, sono quelli che un dolore o una sofferenza costringe a mutare opinione.

— Anche questo, disse, l'ho capito, ed hai ragione.

— Gli ammaliati infine, come io penso, forse anche tu dirai che siano quelli i quali mutano d'opinione o sedotti dal piacere o atterriti dalla paura.

— È credibile in effetti, disse egli, che tutto ciò che inganna ammalii.

XX. — Come dunque dicevo or ora, bisogna ricercare fra i guardiani quali siano i migliori custodi della massima che è loro propria: dover fare ciò che paia loro sempre il meglio per la città. E bisogna quindi provarli fin da principio mettendoli ad imprese nelle quali soprattutto uno possa dimenticare questa massima e ingannarsi; e colui, che se ne ricordi e non si lasci facilmente ingannare, includerlo tra i custodi e colui che no, escludernelo. Non ti sembra?

— Sì.

— E bisogna altresì esporli a fatiche, a patimenti e a lotte; e in queste prove fare <sul conto loro> le medesime osservazioni.

— È giusto, disse.

— Sicché, diss'io, bisogna esporre costoro anche a una terza specie di prova <ponendoli> in gara di fronte a certe illusioni ingannevoli e osservarli; <e> come conducendo i puledri in mezzo ai rumori e ai tumulti, si nota se sono paurosi; così i nostri <guerrieri> ancora giovani bisogna menarli in mezzo a spettacoli spaventosi, e poi invece gettarli in mezzo ai piaceri, perché siano saggiati molto meglio che l'oro nel fuoco, <e assicurarsi> se uno si mostri capace di resistere alle seduzioni e serbare un contegno decoroso in qualsiasi circostanza, se sia buon custode di sé e della musica che ha appreso, e se si mostri ritmico ed armonico in tutti questi casi e tale da essere appunto oltremodo utile così a se stesso come allo Stato. E colui che tra i fanciulli, i giovani e gli adulti, così saggiato, ne esca intatto, porlo come reggitore e custode della città, tributargli onori da vivo e da morto e dedicargli una tomba magnifica e monumenti gloriosi; ma quello invece che non risulti tale, escluderlo. E così, press'a poco, diss'io, bisogna, Glaucone, a parer mio, procedere nello scegliere e nell'imporre alla città i reggitori ed i custodi, per dirlo in termini generali e senza scendere in particolari troppo minuti.

— Ed anche a me, disse egli, mi pare che così si debba procedere.

— Ebbene, non è forse giustissimo chiamare costoro custodi perfetti contro i nemici esterni e contro gli amici interni, di modo che questi non vogliano e quelli non possano far male; e i giovani che poc'anzi dicevamo custodi, chiamarli ausiliari ed esecutori delle sentenze dei governanti?

— A me così pare, rispose.

XXI. — Or dunque, ripresi, che mezzo abbiamo noi perché, dicendo una di quelle bugie necessarie a cui or ora accennavamo, dicendo una cosa menzognera, ma bella, si possa persuaderla soprattutto ai reggitori medesimi e, se non a questi, al resto per lo meno della cittadinanza?

— E quale?, disse.

— Niente di nuovo, risposi, ma un racconto fenicio[62], qualche cosa occorsa già prima in molti luoghi, come asseriscono e han fatto credere i poeti, ma che ai nostri giorni non si è verificata, e non so neppure se possa verificarsi, ma di cui non è punto facile persuadere gli altri.

— Tu hai, disse, tutta l'aria d'uno che esiti molto ad esporla.

— E ti parrà, diss'io, che io ho ben ragione di esitare dopo che l'avrò detta.

— Dilla dunque, riprese, e non aver paura.

— Ebbene, la dirò, quantunque io

non sappia trovare il coraggio e le parole per esporla. E mi proverò a persuadere prima gli stessi governanti e i guerrieri, poi il resto dei cittadini, che tutti quei nostri ordinamenti per l'allevamento e l'educazione loro, non erano che sogni, a cui credevano di soggiacere realmente, e <cose> che ritenevano avvenissero intorno a loro; mentre in realtà essi erano allora sotterra e vi si plasmavano e allevavano, essi stessi le loro armi ed ogni altro equipaggiamento; e poiché vi si furono completamente formati, la terra stessa, loro madre, li mise fuori; onde ora devono considerare anche la contrada, in cui vivono, come loro madre e nutrice, e difenderla, ove qualcuno l'assalga, e degli altri cittadini pensare come di fratelli e nati <al pari di loro> dal seno della terra.

— Non senza ragione, disse, ti vergognavi tanto di esporre codesta menzogna.

— Hai perfettamente ragione, diss'io; ma tuttavia senti anche il resto della favola. Certo, tutti quelli che vivete nella città siete fratelli — diremo loro favoleggiando —; ma il dio, nel formarvi, in quanti tra voi destinò a governare, in questi nel generarli commischiò dell'oro, e perciò sono i più preziosi fra tutti; in quanti destinò ad essere degli ausiliari, mescolò dell'argento; e ferro poi e bronzo negli agricoltori e negli altri operai. In quanto dunque siete tutti della stessa origine, voi per lo più potete generare altri simili a voi stessi; ma può talvolta accadere che dall'oro nasca una prole d'argento, e dall'argento una d'oro; e che così lo stesso scambio si verifichi per tutti gli altri metalli. Perciò il dio ai governanti prescrive innanzi e soprattutto di non essere di nessuna cosa così buoni custodi e di non guardare niente altro con altrettanta cura, quanto i loro figliuoli, e vedere cosa mai sia commischiata negli animi loro; e allorché i loro figliuoli siano venuti al mondo con qualche vena di bronzo o di ferro, non si lascino muovere a pietà in nessun modo; ma, assegnando loro il posto che per natura meritino, li releghino tra gli artigiani o gli agricoltori; e allorché da questi invece nascano alcuni con una vena d'oro[63] o d'argento, li onorino e li sollevino gli uni alla classe dei custodi, gli altri a quella degli ausiliari, affermando esserci un oracolo, che la città allora vada in rovina, quando sia guardata da un custode che abbia in sé del ferro o del bronzo. Orbene, sai tu indicarmi qualche mezzo per cui possano credere a questa favola?

— Nessuno, disse, onde possano esserne persuasi quelli della generazione <di cui parli>; ma i loro figliuoli, sì, e i figliuoli dei figliuoli e i loro discendenti.

— Ma anche questo, diss'io, gioverebbe a fare in modo che essi avessero maggior cura e della città e di se medesimi tra loro; giacché credo d'intendere ciò che vuoi dire.

XXII. Ad ogni modo codesta favola avrà quell'effetto che la voce pubblica vorrà. Quanto a noi, armiamo codesti terrigeni e facciamoli avanzare sotto la guida dei loro capi. E venuti innanzi, guardino bene in quale punto della città possano meglio accamparsi, donde e sieno in grado di contenere soprattutto quelli di dentro, se qualcuno ci sia che non voglia obbedire alle leggi, e respingere quei di fuori, se qualche nemico, come un lupo, assalga la greggia; e, posto il campo, facciano i sacrifici rituali e costruiscano le loro tende. Che ne dici?

— Approvo, disse.

— E tende cosiffatte, ripresi, da difenderli nell'inverno ed essere adatte nell'estate.

— E come no?, disse; mi pare che tu voglia parlare d'abitazioni.

— Sì, diss'io; ma a b i t a z i o n i da guerrieri e non da uomini d'affari.

— E in che poi, disse, a parer tuo, le une differiscono dalle altre?

— Mi proverò, diss'io, a spiegartelo. La cosa più pericolosa e più brutta per un pastore sarebbe allevare, come difensori delle gregge, tali cani ed in tal modo, che o per avidità o per fame o per altro malcostume diano essi stessi addosso alle pecore, e s'assomiglino più a lupi che a cani.

— Più pericolosa di tutte, diss'egli; e come no?

— Orbene, non conviene ad ogni modo guardarsi che que' nostri difensori facciano altrettanto coi cittadini poiché, sono più forti di essi: che, cioè, in luogo d'alleati benevoli s'assomiglino a padroni feroci?

— Conviene guardarsene, disse.

— E il miglior mezzo di premunirsi contro questo pericolo non sarebbe questo: che i custodi fossero benissimo educati?

— Ma lo sono difatti, disse.

Ed io ripresi: Questo, mio caro Glaucone, non oserei affermarlo con sicurezza; quello invece che dianzi dicevamo, sì: che, cioè, bisogna ch'essi abbiano una retta educazione, qualunque mai sia, se devono possedere quel che meglio li disponga ad esser miti e con se stessi e coi custoditi da loro.

— E giustamente, rispose.

— Però, oltre a questa educazione, un uomo di senno dirà che si debbano fornir loro tali abitazioni ed ogni altra sostanza, che ai custodi né impedisca d'essere, per quanto è possibile, ottimi, né li spinga a nuocere agli altri cittadini.

— E dirà il vero.

— Guarda ora, diss'io, se per divenir tali non bisogna che vivano e abitino a questo modo: in primo luogo, che nessuno possegga nessuna propria sostanza, salvo non sia assolutamente necessario; e che nessuno abbia casa e dispensa cosiffatta, che non vi possa entrare chi voglia; e quanto al nutrimento necessario ad atleti guerrieri, temperanti e coraggiosi, essi lo riceveranno dagli altri cittadini, secondo un accordo stabilito, quale compenso della loro custodia ed in tale misura che alla fine dell'anno non ne soverchi loro e non ne manchi; e, se intervenendo a mense comuni, convivano come soldati in campo. Quanto all'oro ed all'argento, si dirà ad essi che dagli dei ne hanno sempre del divino nell'anima e non hanno punto bisogno dell'umano: che è anzi un'empietà insozzarlo, mescolando col possesso di quello il possesso di questo; perché dall'oro, divenuto moneta corrente, han tratto origine tante empie azioni, mentre il loro è puro; che ad essi soli tra tutti i cittadini non è lecito di maneggiare o toccare argento ed oro, e neanche entrare sotto un tetto ove ce ne sia, e neanche adornarsene, e neanche bere da argento o da oro; e che questa è la sola via per salvare se stessi e la città. Quando invece possederanno anch'essi e terra propria e case e danaro, saranno economi e agricoltori, anziché custodi; diventeranno padroni e nemici degli altri cittadini, anziché alleati; e odiando e odiati, insidiando e insidiati, trascorreranno tutta la vita, temendo più spesso e ben più i nemici interni che gli esterni, e <così> correndo senz'altro a rovina essi e la rimanente città. E perciò, in vista di tutte queste considerazioni, diss'io, dobbiamo concludere che così bisogna provvedere i custodi per quello che riguarda il loro alloggio e le altre cose; e queste norme le sanciremo per legge, o no?

— Senza dubbio, rispose Glaucone.

LIBRO IV

I. E Adimanto, interloquendo: Che cosa dunque, Socrate, risponderai, disse, se uno ti obietta che codesti guerrieri tu non li fai molto felici, e ciò profittando di loro stessi, che pure essendo i veri padroni della città, dalla città non traggono nessun vantaggio, come altri che posseggono campi e si costruiscono case belle e grandi e se le mobiliano decorosamente e celebrano propri sacrifizi agli dei e accolgono ospiti e, come appunto or ora dicevi, hanno oro, argento e tutto quanto si ritiene necessario per chi debba essere felice? E però si potrà ben dire che costoro meritano piuttosto d'essere considerati come dei mercenari accasermati nella città per null'altro che per montarvi la guardia.

— Sì, diss'io, e per giunta non compensati, se non col cibo e senza neppure riscuotere come gli altri mercenari una paga oltre il cibo; cosicché, se vogliono viaggiare per proprio conto, non sia neanche permesso loro né di pagarsi delle amiche, né spendere, se vogliono, in altri divertimenti come coloro che sono stimati felici. Eccoti questi e parecchi altri capi d'accusa dello stesso genere, che hai dimenticati.

— Ma sì, disse egli; aggiungi pure questi capi d'accusa.

— Ebbene, come ci difenderemo, dici?

— Sì.

— Seguitando, ripresi, per la stessa via, troveremo, credo, ciò che bisogna rispondere. E diremo che non è punto da stupirne, se anche in tali condizioni costoro fossero felicissimi, per quanto noi non fondiamo la nostra città mirando a questo: come, cioè, una sola classe possa riuscire felice a preferenza delle altre, ma come sommamente felice sia tutta intera la città. Perché noi pensavamo che soprattutto in una città così ordinata avremmo potuto trovare la giustizia; e l'ingiustizia, viceversa, in una città malissimo ordinata; e che, visto ciò, avremmo potuto formarci un giudizio sicuro sul problema che ci occupa da un pezzo [1]. Noi ora stiamo costituendo — almeno lo crediamo — la città felice, non già rendendo felici alcuni solo dei suoi cittadini, indipendentemente dagli altri: ma tutta quanta la città; in seguito considereremo l'opposta. Come dunque, se uno ci s'accostasse mentre stiamo colorendo delle statue [2], e ci rimproverasse dicendo che alle parti più belle della persona non applicassimo i colori più belli — perché gli occhi che son certo la parte più bella fossero coloriti non di minio, ma di nero — penseremmo di poterci difendere benissimo dicendogli: « Egregio uomo, non credere che noi dobbiamo dipingere degli occhi così belli che non paiano più nemmeno degli occhi, e così neppure il resto; ma guarda se, dando a ciascuna parte il colore che le si addice, facciamo bello l'intero. Perciò anche in questo caso non costringerci ad appiccicare ai custodi una così fatta felicità, che li renda tutto fuorché dei custodi. E difatti noi potremmo anche abbigliare gli agricoltori di un abito con lungo strascico [3] e porre loro sul capo delle corone d'oro e prescriver loro di coltivare la terra quando loro piacesse; e i vasai porli a giacere comodamente accanto al

fuoco e lasciarli bere e banchettare standosene presso la ruota per attendere al loro mestiere soltanto quando volessero, e tutti gli altri farli felici allo stesso modo, affinché così fosse felice l'intera città. Ma risparmiaci questo consiglio; poiché, a darti retta, né l'agricoltore sarà agricoltore, né il vasaio vasaio, né alcun altro di coloro, di cui si compone una città, manterrà il proprio carattere. Senonché gli altri importano meno; che difatti vi siano dei ciabattini cattivi e incapaci e simulanti di essere valenti mentre non lo sono, non è certo un gran guaio per la città; ma se i custodi delle leggi e dello Stato non siano tali se non di nome, tu vedi bene che costoro mandano addirittura in rovina tutta la città, mentre sono soltanto essi che hanno il potere di assicurare l'ordine e la felicità dello Stato ». Se dunque noi ci proponiamo di formare dei veri custodi, degli uomini, cioè, che non siano mai artefici di mali allo Stato; quel nostro contradittore, facendone dei possidenti e quasi delle persone felicissime di banchettare in una festa, ma non di cittadini occupati nelle loro funzioni, intenderà probabilmente di parlare di tutt'altro fuorché di uno Stato. Bisogna dunque considerare se, guardando a questo, noi dobbiamo mettere i custodi nella condizione di godere la massima felicità, o, guardando alla città tutta intera, si debba aver di mira la felicità comune; e codesti ausiliari e codesti custodi al pari degli altri cittadini, costringerli e persuaderli a vivere in modo da adempiere il meglio possibile le loro funzioni; e quando tutto lo Stato sia divenuto prospero e bene amministrato, lasciare che a ciascuna classe di cittadini la natura dia la parte di felicità che le spetta.

II. — Ma, disse egli, mi pare che tu dica bene.

— E ti pare che sia detto bene anche questo, che è strettamente affine a ciò che precede?

— Vale a dire?

— Quanto agli altri custodi rifletti se ciò che li corrompe così da renderli anche cattivi non sia questo...

— Che cosa?

— La ricchezza, diss'io, e la povertà.

— E come?

— Ecco: un vasaio, divenuto ricco, pare a te che voglia ancora darsi pensiero dell'arte?

— In nessun modo, rispose.

— E diventerà pure ogni giorno più pigro e più negligente?

— Molto di più.

— E sarà quindi un vasaio peggiore.

— E molto peggiore anche, disse.

— D'altronde, se per la sua povertà non ha neanche il modo di procurarsi gli utensili e ogni altra cosa necessaria al suo mestiere, produrrà opere sempre più scadenti; e, se deve insegnare ai figliuoli o ad altri, ne farà, col suo insegnamento, degli operai sempre peggiori.

— E come no?

— Per l'una cosa, dunque, e per l'altra, per la ricchezza e per la povertà, così i manufatti come gli operai stessi divengono peggiori.

— È chiaro.

— Abbiamo così trovato, a quanto pare, un'altra cosa che i custodi devono assolutamente impedire che a loro insaputa s'introduca nella città.

— E che cosa?

— Ricchezza, diss'io, e povertà, giacché quella genera mollezza, pigrizia e amore di novità; e questa, oltre all'amore del nuovo, sentimenti illiberali e lavoro scadente.

— Senza dubbio, disse. Però, Socrate, bada a questo: come, cioè, questa nostra città possa far guerra, dal momento che non ha danaro, soprattutto quando sia costretta a farla contro una città grande e ricca.

— Evidentemente, diss'io, contro una sola è più difficile, ma contro due città grandi e ricche è più facile.

— Come hai detto?, esclamò.

— In primo luogo, risposi, quando s'abbia a combattere, non è forse contro uomini ricchi che dovranno battersi questi nostri custodi che sono degli atleti di guerra?

— Oh, questo sì, disse.

— E che, soggiunsi, Adimanto? Un

pugilatore solo, perfettamente allenato, non ti pare forse capace di combattere felicemente contro due avversari ignari del pugilato, e per di più ricchi e ben pasciuti?

— Con due allo stesso tempo forse no, disse.

— Neanche, diss'io, se gli riuscisse di sottrarsi in un primo momento ai due con la fuga e, rivolgendosi, picchiare sul primo che gli capiti di fronte, e questo farlo più volte sotto il sole e un caldo soffocante? Di cosiffatti avversari un uomo tale non potrebbe atterrarne anche parecchi?

— Certo, disse, non ci sarebbe da sorprendersene.

— Ma non credi tu che e per scienza e per pratica i ricchi siano più esperti nel pugilato che nell'arte della guerra?

— Io sì, disse.

— Facilmente dunque i nostri atleti, com'è probabile, potranno combattere contro un numero di nemici doppio o triplo del loro.

— Te lo concedo, disse; perché mi pare che tu dica bene.

— E che poi se, mandando un'ambasceria nell'una o nell'altra delle due città nemiche, le dicessero la verità: « Noi non abbiamo punto bisogno né d'oro né d'argento, anzi non ci è neppur lecito di usarne, come a voi; alleandovi dunque con noi voi avrete quello degli altri », credi tu che ci saranno di quelli che, udite queste parole, preferiranno di combattere contro cani vigorosi e magri piuttosto che insieme con questi contro pecore grasse e tenere?

— Non mi pare. Però, ove in una sola città, disse, si accumuli la ricchezza delle altre, guarda se ciò non costituisca un pericolo per la città non ricca.

— Felice te, ripresi, che credi valga la pena di chiamare città qualche altra ad eccezione di quella che sia tale quale noi la stiamo organizzando!

— Ma perché?, chiese.

— Perché, risposi, le altre città conviene chiamarle con un nome più comprensivo; giacché ciascuna di esse contiene in sé più città, ma non è una sola, come si dice nel gioco del tric-trac [4]. Ogni città in effetti, per piccola che sia, ne comprende per lo meno due, nemiche tra loro: l'una dei poveri, l'altra dei ricchi; e in ciascuna di queste ce n'è parecchie altre. Ora, se queste tu le tratti come un'unica città, commetterai un errore gravissimo; ma se come molte, dando agli uni le sostanze, i poteri e le vite degli altri, ti troverai ad aver sempre alleati molti e nemici pochi. E fino a che la città ti si governi saggiamente, come fu ordinata, sarà grandissima, non dico nell'opinione comune, ma grandissima realmente, quand'anche di difensori non ne avesse più d'un migliaio. Perché una città, che sia così grande, tu non la troverai né tra gli Elleni né tra i barbari, benché ce ne siano molte che paiono grandi come questa nostra e anche parecchie volte più grandi. O pensi forse altrimenti?

— Ma no, per Zeus, disse.

III. — Sicché, diss'io, sarebbe questo anche il miglior limite, che i nostri reggitori potessero dare all'ingrandimento della città e all'estensione del suo territorio, limite oltre il quale non dovrebbero andare?

— E quale sarebbe codesto limite?, domandò.

— Questo, se non erro, risposi: sin dove la città, ampliandosi, voglia rimanere una sola; più in là, no.

— Giustamente, disse.

— Sicché ai custodi assegneremo pure quest'altro compito: vegliare attentamente che la città in apparenza non sia né piccola né grande, ma bastevole a sé ed una.

— Né, mi pare, disse, un compito troppo grave quello che assegniamo loro.

— Ma forse anche meno grave è quest'altro a cui accennammo anche poco fa dicendo che, ove mai dai custodi nascesse qualche figliuolo indegno, si dovesse relegarlo in una classe inferiore, e, ove dagli altri cittadini uno ammodo, assegnarlo alla classe dei custodi. E con ciò volevo significare che anche gli altri cittadini bisogna applicarli uno per uno a quella singola opera a cui per natura sono adatti; per modo che, attendendo ciascuno al compito che gli è proprio,

sia non molti, ma uno; e così tutta intera la città sia una sola, ma non molte.

— Difatti, disse, questo compito è più lieve di quello.

— Certo, diss'io, mio buon Adimanto, queste norme che imponiamo loro non sono, come altri potrebbe credere, né molte né gravi, ma tutte di poco momento, purché si badi soprattutto a quel che si può dire l'unico e grave compito; o meglio, più che grave, sufficiente allo scopo.

— Ed è?, disse.

— All'educazione, risposi, e all'allevamento dei fanciulli; perché, quando educati bene, diventino degli uomini ammodo, tutte queste regole le scopriranno da sé facilmente, e anche tutte quelle altre, che ora noi tralasciamo, circa le donne, i matrimoni e la procreazione dei figli [5], come sia necessario che tutte queste cose divengano, secondo il proverbio, comuni tra amici.

— Sarebbe, osservò, il meglio.

— E certo, ripresi, se uno Stato prende bene l'aire, si muoverà come un cerchio con forza sempre maggiore. Giacché un buon allevamento e una buona educazione, quando si conservino tali, producono delle buone nature; e le buone nature, a loro volta, quando profittino di una buona educazione, divengono via via migliori delle precedenti, non solo sotto altri rispetti, ma anche nel generare, come si verifica in tutti gli animali.

— È ovvio, disse.

— A dirla dunque in breve, i soprastanti alla città devono badare che a loro insaputa l'educazione non si corrompa, e impedire soprattutto che si facciano innovazioni nella ginnastica e nella musica contro le norme tradizionali, ma che queste siano rispettate da tutti quanto più è possibile, per paura che, se qualcuno dice:

più gustano gli uomini il canto,
che de' cantor sul labbro tra tutti il più nuovo
[risuoni [6];

non accada di credere che il poeta parli non già di nuove canzoni, ma d'un genere nuovo di canto, e lo lodi. Ora questo non si deve né lodarlo né supporlo. E, difatti, un genere nuovo di musica bisogna vietarlo, come cosa pericolosissima; giacché non c'è caso che i modi musicali mutino senza un mutamento delle leggi fondamentali dello Stato, come dice Damone [7] e come io sono convinto.

— E tra' convinti metti me pure, soggiunse Adimanto.

IV. — Il corpo di guardia, dunque, dei custodi, diss'io, bisogna porlo, credo, appunto qui, nella musica.

— E infatti, diss'egli, per questa via la licenza s'insinua senza che uno se ne avveda.

— Sì, ripresi, s'insinua come uno svago e quasi non faccia nulla di male.

— E, in realtà, disse, non ne fa, se non in questo: che, penetrando insensibilmente, via via s'insinua nei costumi e nelle abitudini; e da questi, con forza sempre maggiore, penetra nei contratti tra privati; e da questi passa nelle leggi e nelle istituzioni, con una incredibile sfacciataggine, Socrate, fino a sovvertire da ultimo ogni diritto, privato e pubblico.

— Dunque, diss'io, è questo ciò che avviene?

— Secondo me, sì.

— E però, come si diceva da principio, i nostri figli dobbiamo abituarli da piccini a giochi più conformi alle leggi, riflettendo che, se i fanciulli nei loro giochi si sottraggono a questa disciplina è impossibile che da essi vengano su uomini ossequenti alle leggi e seri.

— E come no?, disse.

— Allorché dunque i fanciulli siano stati fin dai primi anni avvezzi a giochi ben regolati, e per via della musica abbiano accolto nell'anima il senso della legalità; questo, al contrario di ciò che avviene in ragazzi male educati, li accompagna sempre nella vita, cresce con loro e può anche rimettere in piedi qualche vecchia istituzione caduta in disuso.

— È vero, disse.

— E così, ripresi, le disposizioni conformi alle leggi, anche se di poco momento, costoro le scoprono da sé; men-

tre quegli altri mandano tutto in malora.

— A quali disposizioni alludi?

— A queste, per esempio: l'obbligo nei più giovani di tacere, come vuole la creanza, in presenza dei più anziani, nonché quello di ceder loro il posto levandosi in piedi; l'aver cura e rispetto per i genitori; seguire l'uso comune, nel modo di tagliarsi i capelli, di vestire, di calzare, di tutto ciò insomma che riguarda l'acconciatura del corpo e molte altre minuzie dello stesso genere. O non credi?

— Io sì.

— Elevare a leggi questi precetti sarebbe puerile, giacché né si usa in alcun luogo [8], né durerebbero solo perché a voce o per iscritto sarebbero imposti come leggi.

— E come potrebbero durare?

— È credibile dunque, Adimanto, diss'io, che l'indirizzo, che l'educazione dà ad un uomo, determini pure il corso della sua vita. O non ti pare che sempre il simile richiami il suo simile?

— Che dubbio c'è?

— Sicché, concludendo, si può dire, credo, che per questa via si deve riuscire a qualche cosa di compiuto e di durevole, tanto nel bene quanto anche nel male.

— E come no?, disse egli.

— Perciò dunque, ripresi, io non voglio provarmi a regolare per via di leggi codeste minuzie.

— È naturale, disse.

— Ma, in nome degli dei, che diremo degli affari che si trattano nell'agora, dei patti in materia commerciale tra singoli individui e, se vuoi, delle contrattazioni tra artigiani, delle ingiurie, dei maltrattamenti, della messa a ruolo delle querele, della formazione dei tribunali, e se siano necessarie talune riscossioni o imposizioni di tributi, sia nei mercati sia nei porti, o anche, in generale, certe disposizioni concernenti la polizia dei mercati o della città o dei porti, o tutte le altre cose dello stesso genere; su questi particolari ci permetteremo forse di fare delle leggi?

— Non merita che su ciò si prescrivano delle norme ad uomini perbene; giacché, in generale, tutte quelle tra queste cose, che siano da regolare per legge, essi, credo, le troveranno facilmente da sé.

— Sì, caro, soggiunsi, ove però un dio conceda loro di serbare intatte quelle leggi fondamentali, di cui prima abbiamo discorso.

— Se no, diss'egli, trascorreranno tutta la vita facendo e rifacendo sempre regolamenti di questo genere, nella lusinga di riuscire a cogliere il meglio.

— Vuoi dire, ripresi, che costoro vivranno come quegli infermi che, incapaci di dominarsi, non vogliono rinunciare al loro pernicioso regime di vita.

— Senza dubbio.

— Ed è davvero un piacevole modo di vivere il loro! Prendono rimedi su rimedi e non approdano ad altro, che a moltiplicare e aggravare i mali, sempre sperando che, ove uno suggerisca loro qualche altro rimedio, in questo troveranno la salvezza.

— È proprio, disse, il caso di questi infermi.

— E che poi?, diss'io. Non è piacevole in loro anche questo: che stimino il più odioso di tutti colui che dica loro la verità: che, cioè, se non smettono d'ubriacarsi, di mangiare a crepapelle, di abusare dei piaceri venerei e di oziare, né farmachi né bruciature né tagli, e neanche scongiuri o amuleti [9] o altri simili palliativi gioveranno loro?

— Piacevole in verità, disse, non mi pare; l'adirarsi con chi dice la verità non ha nulla di piacevole.

— Sicché non sei, diss'io, a quanto sembra, un lodatore di codesta gente.

— No davvero, per Zeus.

V. — E quindi, come or ora dicevamo, non loderesti neanche l'intera città, se si regolasse così. O non ti pare che facciano esattamente lo stesso quelle città che, pure essendo mal governate, vietano ai cittadini di toccare la costituzione, minacciandoli di morte, se mai ci s'attentino; e chi invece, mentre essi vivono sotto un simile regime, li sappia circuire con ogni lusinga e rendersi loro gradito, piaggiandoli e prevenendo

i loro desidèri, e sia capace di sodisfarli; questi sarà tenuto da loro come buon cittadino e come savio uomo politico, e sarà colmato di onori?

— Sì, disse; mi pare che queste città facciano esattamente lo stesso; e non le lodo nemmeno.

— E quelli invece che si propongono di curare siffatte città e vi si mettono con grande impegno? Non ne ammiri tu il coraggio e lo zelo?

— Io sì, disse; non ammiro però quelli che si lasciano turlupinare dal volgo e credono d'essere degli uomini di Stato perché sono lodati dalla folla.

— Come dici?, domandai. Non perdoni a costoro? O credi possibile che un uomo il quale non sappia misurare, se molti altri ignoranti come lui gli assicurano che egli ha quattro cubiti di altezza, non finisca per crederselo?

— È impossibile, disse, che non lo creda.

— Non adirarti, dunque, con loro; poiché sono pure i più divertenti uomini del mondo codesti tali che traducono in leggi le cose che or ora abbiamo passate a rassegna, e le correggono, sempre lusingandosi di trovare un termine alle loro malefatte nelle convenzioni e nei rapporti a cui dianzi appunto accennavo, senza accorgersi che in realtà non fanno se non tagliare la testa all'idra [10].

— Difatti, egli osservò, non fanno altro.

— Perciò io, ripresi, di questa siffatta specie di leggi e regolamenti, né in una città governata male né in una governata bene, credo che il vero legislatore debba occuparsi, nell'una, perché sono inutili e niente più; nell'altra, perché talune di esse ognuno è in grado di scoprirle, e altre vengono su spontaneamente dalle abitudini contratte prima.

— E allora, disse, quali cose dobbiamo ancora fare oggetto di leggi?

Ed io risposi: Per noi, nulla; ma per Apollo, che è in Delfi, dobbiamo dettare le più grandi, le più belle e le prime disposizioni legislative.

— E quali?, disse egli.

— Quelle che riguardano la fondazione di templi, i sacrifizi e in generale il culto di numi, di demoni e d'eroi; e poi ancora quelle riguardanti le tombe dei morti, e tutte le cerimonie da celebrare per quei di là, a fine di averli propizi. Giacché codeste cose noi non le sappiamo; e, costituendo una città, se abbiamo senno, non ci affideremo a nessun altro, né ci varremo di altro interprete, fuorché di colui che è per noi l'interprete avito. Quel dio difatti in tali cose, interprete avito per tutti gli uomini, ci serve di guida dal suo trono, posto sull'umbilico della terra [11].

— Hai ragione, osservò, e bisogna fare come dici.

VI. — Così dunque, ripresi, la città, o figliuolo di Aristone, sarebbe già costituita. Ma, dopo ciò, provvediti, donde che sia, d'un lume sufficiente, e guarda dentro di essa tu stesso, e chiama in aiuto e tuo fratello e Polemarco e gli altri, e cerchiamo tutti, se si può, di scorgere dove risieda la giustizia e dove l'ingiustizia, in che differisca l'una dall'altra, e quale delle due debba possedere chi voglia vivere felice, rimanga, o no, occulto a tutti gli dei e a tutti gli uomini.

— Ah, t'inganni, disse Glaucone; tu ti sei impegnato a fare da te codesta indagine, dicendo che sarebbe stata da parte tua un'empietà di non porgere aiuto alla giustizia nella misura delle tue forze.

— Difatti, diss'io; tu mi richiami alla mia promessa, e riconosco che bisogna fare così. Senonché dovete aiutarmi anche voi.

— Ma sì che ti aiuteremo, rispose.

— Ebbene, diss'io, spero di trovare quel che cerchiamo se procediamo nel modo seguente. Ritengo che la nostra città, se è stata costituita come si deve, sia compiutamente buona.

— Per forza, disse.

— Onde è chiaro che essa è savia, coraggiosa, temperante e giusta.

— È chiaro.

— Sicché qualunque di queste virtù noi scopriremo in essa, quel che rimane sarà ciò che non si è ancora trovato.

— E come no?

— Come di quattro oggetti, quali che

siano, esistenti in un luogo, se ne cercassimo uno, quando per il primo l'avessimo trovato, ciò potrebbe bastarci; così, se avessimo invece trovato in precedenza gli altri tre, con ciò stesso si sarebbe conosciuto quello che si cercava; poiché evidentemente questo non potrebbe essere altro se non quello che rimarrebbe.

— Hai ragione, disse.

— Sicché anche per queste virtù, da che si trovano di essere quattro, è necessario che la ricerca si faccia nello stesso modo?

— È chiaro.

— Ora, in primo luogo, a me pare che vi si scopra la saviezza; e intorno a questa ci vien fuori qualche cosa di strano.

— E che cosa?, disse.

— La città, di cui abbiamo gettato le basi, pare a me che sia realmente savia; giacché si consiglia bene; non ti pare?

— Sì.

— E certo proprio questo: il consigliarsi saggiamente è senza dubbio scienza; giacché non è, credo, l'ignoranza, ma la scienza che ispira i buoni consigli.

— Senza dubbio.

— Ma di scienze nella città ce n'è molte, e d'ogni sorta.

— E come no?

— Ebbene, diremo noi forse che per la scienza dei falegnami la città si possa chiamare savia e prudente?

— Oh! no, rispose; per questa può dirsi soltanto esperta in falegnameria.

— Dunque, non perché si consigli come non si può meglio nella esecuzione dei lavori in legno, una città può dirsi savia.

— No davvero.

— E che? Forse per la sua valentia nei lavori in rame o in altri simili.

— Nemmeno per questo, rispose.

— E nemmeno per l'arte di ottenere dei frutti dalla terra; giacché per questa non potrà dirsi se non abile in agricoltura.

— Mi pare.

— E che? diss'io. C'è forse in alcuni dei cittadini di questa città, da noi or ora costituita, qualche scienza per la quale essa non si consigli su questo o quel particolare problema, ma sullo Stato nella sua interezza, come si debba regolare il meglio possibile e verso se stesso e verso le altre città?

— C'è senza dubbio.

— E qual è?, diss'io, e in chi si trova?

— È, disse egli, la scienza che si propone come scopo la custodia della città, e si trova in quei reggitori che poco fa chiamavamo custodi perfetti.

— Sicché, per questa scienza come chiami tu la città?

— Una città che si consiglia bene, ed è realmente savia.

— Ora, diss'io, credi tu che nella nostra città siano in maggior numero i fabbri o codesti veri custodi?

— In molto maggior numero i fabbri, rispose.

— E così, soggiunsi, anche degli altri artefici, quanti prendono nome dall'una e dall'altra scienza che posseggono, di tutti costoro i custodi sarebbero i meno numerosi?

— E di gran lunga.

— È dunque alla classe meno numerosa, ad una parte di sé e alla scienza che in questa risiede, alla parte, cioè, che domina e regge nel suo insieme la città costituita secondo natura, che la città stessa deve il nome di saggia; ed è, pare, la classe di sua natura meno numerosa questa a cui si addice di partecipare di codesta scienza, che unica tra tutte merita d'esser chiamata sapienza.

— Ciò è verissimo, rispose.

— Quest'una, dunque, delle quattro virtù, noi l'abbiamo, non so come, scoperta, essa e la parte della città in cui risiede.

— E, secondo me almeno, possiamo esserne sodisfatti, disse.

VII. — Ma il coraggio in sé e la parte della città in cui risiede e per cui merita il nome di coraggiosa, non è molto difficile a scoprire.

— E come?

— Chi mai, diss'io, chiamerebbe una città o vile o coraggiosa guardando ad

altro che a quella parte di cittadini che combatte e guerreggia per lei?

— Nessuno certo guarderebbe ad altro, disse.

— Giacché, ripresi, io credo che gli altri cittadini, per vili o coraggiosi che siano, non possano farla coraggiosa o no.

— È vero.

— Sicché coraggiosa sarà la città per una parte di se stessa, perché è in questa che risiede il potere di mantener viva in ogni caso, circa le cose che sono da temere, l'opinione che queste siano precisamente quelle che il legislatore ai cittadini ha indicate come tali nell'educarli. O non è forse questo ciò che tu chiami coraggio?

— Non ho ben capito, rispose, quello che hai voluto dire; ripetilo.

— Io dico, ripresi, che il coraggio consiste in una certa conservazione.

— E di che?

— Dell'opinione formatasi per effetto della legge e per mezzo dell'educazione sulle cose che sono da temere e sulla loro natura; e, aggiungendo, in ogni caso, volevo significare che questa opinione i cittadini debbano conservarla salda e noi dolori e nei piaceri e nei desidèri e nelle paure, senza mai buttarla via. E desidero, se vuoi, chiarirti il mio pensiero con un paragone.

— Ben volentieri.

— Ebbene tu sai, diss'io, che i tintori, quando vogliono tingere della lana in porpora, dapprima, tra le lane di vario colore, ne scelgono una sola, la bianca; e questa poi la preparano con non poche cure, perché possa accogliere tutto lo splendore possibile della porpora, e soltanto allora la tingono. E la lana, tinta con questo processo, s'impregna così profondamente del colore che nessuna lavatura, sia questa fatta con o senza decoloranti, non può portarne via la lucentezza; in caso diverso, sai bene ciò che accade della lana, sia d'altro colore o sia anche bianca, se non è preparata in questo modo.

— So, rispose, che il colore non resiste alla lavatura e fa ridere.

— Immagina dunque, diss'io, che qualcosa di simile volevamo fare anche noi, quando sceglievamo i guerrieri e li educavamo con la musica e con la ginnastica. Credi pure, che non c'ingegnavamo di fare altro se non che questo: che essi con piena coscienza s'imbevessero delle leggi come d'un colore, affinché, acquistata una natura ed una educazione conveniente, divenisse indelebile l'opinione loro sulle cose da temere e su quelle da non temere; sicché non potesse esser lavata via da questi decoloranti anche più potenti nello stingere, quali il piacere, in ciò più efficace assai del sapone e del ranno, il dolore, la paura e la cupidigia. Orbene è appunto questo potere e questa conservazione in ogni caso d'una opinione retta e conforme alle leggi su ciò che è da temere o da non temere, che io chiamo e definisco coraggio, ove a te non paia altrimenti.

— Sono, rispose, in tutto del tuo parere; giacché mi sembra che, se la retta opinione su codeste cose non sia fondata sulla educazione, e sia, per esempio, quella d'una belva o d'uno schiavo; tu non la ritenga né in tutto conforme alle leggi, né tale da meritare il nome di coraggio.

— Ciò che dici, risposi, è verissimo.

— Ed io ammetto che questo sia coraggio.

— E se ammetti pure, diss'io, che il coraggio è una virtù cittadina, avrai ben ragione di ammetterlo. Senonché di esso, se ti piace, discorreremo di nuovo e anche meglio in seguito. Perché ora noi cercavamo non questo, ma la giustizia; sicché quanto alla ricerca del coraggio, se io non m'inganno, possiamo contentarci di ciò che si è detto.

— Hai ragione, disse.

VIII. — Restano così, diss'io, ancora due cose da scoprire nella nostra città: la temperanza e quella a cagione della quale abbiamo intrapresa questa indagine, la giustizia.

— Sì.

— Senonché, come mai potremmo trovare la giustizia senza occuparci in precedenza della temperanza?

— Quanto a me, disse, né lo so, né vorrei che la giustizia ci apparisse prima di avere indagato circa la temperanza;

ma se vuoi farmi cosa grata prima di quella esamina questa.

— Senza dubbio, diss'io, lo voglio, e avrei torto di non contentarti.

— E dunque esamina, disse.

— Ed eccomi a farlo, ripresi. A prima vista la temperanza somiglia ad un accordo e ad un'armonia ben più che le virtù precedenti.

— In che senso?

— Essa infatti, diss'io, è quasi un ordine e un dominio sui piaceri e sulle passioni, e in modo un po' strano vi si allude anche nel detto esser padrone di se stesso, nonché in altre espressioni del linguaggio comune, dove si sono conservate come delle tracce di questa definizione. Non ti pare?

— Senz'alcun dubbio, disse.

— Sicché questo esser padrone di se stesso è un'espressione un po' ridicola; giacché chi può esser padrone di se stesso, può essere anche servo di se stesso, e il servo di se stesso, viceversa, può esser anche padrone di se stesso, perché tutte queste espressioni si riferiscono sempre alla stessa persona.

— E come no?

— Senonché, soggiunsi, a me pare che questa espressione voglia dire che nell'anima umana c'è una parte migliore e una peggiore; e quando la migliore per natura prevalga sulla peggiore, allora si dice che uno è padrone di sé, ed è un elogio; ma, quando invece, per effetto di cattiva educazione e di cattive compagnie la parte migliore, che è anche la più debole, sia sopraffatta dalla prevalenza del peggio; in questo caso l'espressione diventa un rimprovero ed un biasimo, e di chi è in tale condizione si dice che è servo di se stesso cioè dissoluto e intemperante.

— Ed è difatti naturale, disse.

— Guarda dunque, ripresi, a questa nostra nascente città, e troverai che in essa si verifica l'una delle due condizioni accennate, e perciò con ragione la chiamerai padrona di se stessa, se è vero che quello, in cui il meglio domina il peggio, merita di esser chiamato temperante e padrone di sé.

— Ma ci guardo, disse, e vedo che dici la verità.

— E certo anche qui non mancheranno tante passioni e piaceri e dolori d'ogni sorta, soprattutto nei fanciulli, nelle donne, nei servi e nella maggior parte di quelli che si dicono uomini liberi, sebbene lo meritino così poco.

— Senza dubbio.

— Mentre i desidèri semplici e moderati, che con l'aiuto dell'intelligenza e della retta opinione si lasciano guidare dalla ragione, ti avverrà di trovarli in pochi individui, in quelli, cioè, che ad una natura eccellente accoppiano un'eccellente educazione.

— Verissimo, disse.

— E non vedi che tutte queste condizioni si verificano nella nostra città, e che qui anche le passioni della moltitudine, che non val nulla, sono dominate dai desidèri e dalla saggezza d'una minoranza di gente perbene?

— Sì, disse.

IX. — Se dunque c'è una città che merita di esser detta padrona dei suoi piaceri, delle sue passioni e, insomma, di se stessa, è proprio la nostra che merita questa lode.

— Indiscutibilmente, disse.

— Per tutte queste ragioni, dunque, essa sarà anche temperante?

— Senza dubbio, disse.

— E così, se c'è qualche città, in cui governanti e governati la pensino nell'identico modo intorno a quelli a cui per diritto spetta di comandare; è anche in questa nostra che può trovarsi una tale conformità di vedute. Non ti pare?

— Senza nessunissimo dubbio, rispose.

— Ora, in quale tra queste due classi di cittadini dirai tu che si trovi la virtù della temperanza: nei governanti o nei governati, se gli uni e gli altri la pensano allo stesso modo?

— Negli uni e negli altri, certo.

— Vedi dunque, diss'io, che giustamente poc'anzi divinavamo che la temperanza fosse simile ad una certa armonia?

— E perché?

— Perché la temperanza non fa come il coraggio e la saviezza che, trovandosi ciascuna in una sola parte della città, l'una rende la città savia, e l'altra coraggiosa; ma compenetra addirittura tutto lo Stato, presentandoci in perfetto accordo i più deboli, i più potenti, e quelli che tengono, per così dire, il mezzo tra gli uni e gli altri o per intelligenza o per forza, o ancora per numero, per ricchezza o per qualche altro vantaggio simile; cosicché avevamo tutte le ragioni di questo mondo per dire che la temperanza consiste in questa armonia, in questo accordo, conforme a natura, della parte peggiore e della parte migliore che sono in noi su quella tra le due che deve comandare così nello Stato come negl'individui.

— Sono anch'io in tutto del tuo parere, disse.

— E sta bene, diss'io, si sono così vedute queste tre forme di virtù nella nostra città, a quanto c'è parso; ma la quarta, senza la quale la virtù della nostra città non è completa, quale sarà mai? Evidentemente la giustizia.

— Evidentemente.

— Sicché, Glaucone, noi ora, come dei cacciatori, dobbiamo chiudere tutto intorno la macchia, ponendo mente che la giustizia non trovi qualche via per sfuggirci e sottrarsi all'indagine; giacché è certo che essa è in questi paraggi. Guarda dunque e procura di vedere se ti riesce d'avvistarla prima di me, e dimmelo.

— Piacesse al cielo!, disse. Piuttosto però, se farai in modo che io ti segua e possa scorgere ciò che mi mostrerai, ti varrai di me proprio nella misura delle mie forze.

— Ebbene, soggiunsi, prega con me gli dei, e seguimi.

— Lo farò, diss'egli, purché tu mi guidi.

— Senonché, ripresi, il luogo mi pare poco accessibile, e l'ombra è fitta; sicché c'è un gran buio e la ricerca non sarà punto facile. Tuttavia bisognerà pure cercare di penetrarvi.

— È vero, disse.

Ed io, dopo d'avere alquanto ripensato: Animo!, dissi, Glaucone, credo che abbiamo trovato una traccia, e forse non è facile che la preda ci sfugga.

— Che piacevole nuova!, disse egli.

— Per verità, ripresi, quel che ci capita non fa molto onore al nostro acume.

— E perché?

— Perché, mio buon amico, pare che la ci stia tra i piedi fin da principio e noi non la vedevamo; ma eravamo oltremodo ridicoli; e come quelli che, avendo un oggetto nelle mani, cercano talvolta quello che già hanno, così anche noi non guardavamo dove era, ma la cercavamo lontano, e perciò ci sfuggiva.

— Come dici?, mi chiese.

— Così, risposi: che, mentre da un pezzo ne parliamo e ne sentiamo parlare, non ci siamo poi, mi pare, neppur noi accorti che in qualche modo parlavamo di essa.

— Che lungo preambolo, disse, per chi è impaziente di udire!

X. — Ebbene, diss'io, sta' a sentire se ho ragione o no. Ciò che fin da principio abbiamo posto come la cosa più essenziale di tutte, allorché gettavamo le basi della nostra città, pare a me che questa appunto, o per lo meno una forma di essa, sia la giustizia. E abbiamo detto e ripetuto più volte, se te ne ricordi, che ciascun cittadino delle faccende riguardanti lo Stato non dovesse attendere se non ad una sola, a quella, cioè, a cui la sua natura fosse la più adatta.

— Lo dicevamo difatti.

— E che quindi l'attendere al fatto proprio e non arrovellarsi in tante cose; questo fosse la giustizia, e questo lo abbiamo anche udito da molti altri, e spesso detto noi stessi.

— È vero.

— Sicché, dissi, caro mio, è probabile che in qualche modo la giustizia sia appunto questo: l'attendere al fatto proprio. E sai donde lo argomento?

— Non lo so, ma aspetto che tu me lo dica.

— Pare a me, diss'io, che essa sia quella virtù che rimane ancora nella città, quella che oltre le tre già prese in esame: temperanza, coraggio e sapienza,

dà a tutte il potere di nascervi e conservarvisi dopo che vi sono nate, fino a che però vi risieda. E noi difatti abbiamo detto che la giustizia dovesse essere appunto ciò che rimaneva dopo d'aver trovato le tre.

— Necessariamente, disse.

— Per altro, soggiunsi, riuscirebbe oltremodo difficile il giudizio, ove dovessimo decidere che cosa possa soprattutto rendere perfetta questa nostra città, se la conformità di opinioni tra governanti e governati, o nei guerrieri la conservazione dell'idea legittima su ciò che è da temere o non temere, o nei governanti la prudenza e la vigilanza costante; ovvero se, a preferenza di ogni altra cosa, a renderla perfetta contribuisca questo trovarsi nel fanciullo, nella donna, nel servo, nel libero, nell'operaio, nel governante e nel governato, il proposito che ognuno faccia quello a cui è tenuto, e non si impacci di altro.

— Oltremodo difficile, disse; e come no?

— Cosicché, a quel che pare, nel rendere virtuosa la città, il potere che costringe ogni individuo a fare quel che gli è proprio, gareggia con la saviezza, con la temperanza e col coraggio.

— Non c'è dubbio, disse.

— E perciò tu chiamerai giustizia questo potere che gareggia con quelle virtù per rendere perfetta la città?

— Indiscutibilmente.

— Considera dunque se anche per questa via non ti sembri lo stesso: non è ai governanti della città che commetterai di giudicare i processi?

— Certo.

— E non giudicheranno forse, attenendosi soprattutto a questo precetto: che ciascuno né abbia l'altrui né sia privato del proprio?

— Certamente, a questo soprattuto.

— Come a ciò che è giusto?

— Sì.

— Sicché, anche per questa via si può riconoscere che la giustizia consiste nell'avere e nel fare ciò che è proprio di ciascuno.

— Così è.

— Ed ora guarda se anche in questo tu sei del mio parere. Che un falegname si provi a fare il lavoro d'un calzolaio, o un calzolaio quello di un falegname, o che si scambino i ferri e i guadagni del mestiere, o che l'uno di loro si metta ad esercitare entrambi questi mestieri; tutti codesti scambi pare a te che debbano produrre un gran danno alla città?

— Un gran danno veramente non direi, rispose.

— Ma allorché un operaio o un uomo per natura dedito al lucro, gonfiandosi per la sua ricchezza o per le sue aderenze o per il suo potere o per qualche altro privilegio dello stesso genere, tenti di passare nella classe dei guerrieri, o un guerriero in quella dei consiglieri e dei custodi dello Stato, quantunque ne sia indegno, scambiandosi tra loro gli strumenti e le prerogative del loro ufficio; o quando la stessa persona si provi ad esercitare insieme tutti questi uffici; io credo che allora anche a te debba sembrare che questo scambio e questo cumulo di occupazioni estranee sia la rovina della città.

— Senz'alcun dubbio.

— Cosicché la confusione e lo scambio di attribuzioni tra le classi dei cittadini è grandissimo danno per lo Stato. E si può ben dire, a rigore, che è un delitto contro la città.

— Indiscutibilmente.

— E il maggior delitto contro la propria città non lo chiamerai tu ingiustizia?

— E come no?

XI. — Questo, soprattutto, è dunque l'ingiustizia. Ora però, invertendo, diciamo così: quando delle tre classi quella dei mercenari, quella dei guerrieri e quella dei custodi, ciascuna attenda a ciò che le è proprio, contrariamente a quel che si è detto poco fa, questo dovrebbe essere la giustizia, e questo, rendere giusta la città.

— Non mi pare, disse egli, che sia possibile dire altrimenti.

— Guardiamoci tuttavia per ora, dis'io, dall'affermarlo con tanta sicurezza; ma se ci risulta che codesta forma di virtù, trasferita nell'individuo, anche qui

sia giustizia, allora potremo senz'altro affermarlo. E infatti quale obiezione potremmo ancora temere? Se però non è così, ci volgeremo altrove. Intanto meniamo a termine l'indagine, a proposito della quale credevamo che se ci fossimo trovati a guardare la giustizia, piuttosto che nell'individuo, in un quadro più vasto, ci sarebbe poi riuscito più facile di riconoscerla qual è nell'individuo. E ci parve che questo quadro potesse essere la città; e così l'abbiamo costituita come non potevamo più perfetta, convinti che in una città bene organizzata la giustizia non potesse mancare. Quello dunque che quivi c'è apparso, riportiamolo nell'individuo; e se vi si ritroverà tale e quale, tanto meglio; se invece nell'individuo ci apparirà qualche divergenza, tornando alla città, rifaremo l'indagine; e così, confrontando tra loro i due concetti e tra loro fregandoli; forse, come da due pezzi di legno, faremo divampare la giustizia; e, quando ci sia diventata manifesta, potremo fissarla solidamente nella nostra coscienza.

— Tu hai, disse, indicato proprio la via da battere, e bisogna seguirla.

— Ora, diss'io, quando di due cose, l'una maggiore, l'altra minore, si dice che sono lo stesso, sono esse simili o dissimili, in quanto appunto si dice di loro che sono lo stesso?

— Simili, disse.

— E però un uomo giusto, quanto al concetto della giustizia non differirà per nulla da una città giusta, ma in questo sarà simile ad essa?

— Simile, disse.

— Ma una città ci è parsa giusta quando le tre classi di cittadini, esistenti in essa e dotate dalla natura di speciali attitudini, facciano ciascuna ciò che le spetta; ma c'è parsa invece prudente, coraggiosa e savia grazie a certe altre qualità ed abiti propri di queste medesime classi.

— È vero, disse.

— E così, dunque, caro mio, anche l'individuo, che ha nella propria anima queste medesime qualità, poiché è soggetto ai medesimi sentimenti; lo giudicheremo degno dei medesimi nomi che giustamente attribuiamo alla città.

— Per forza, disse.

— Eccoci dunque, ammirabile amico, diss'io, ricaduti in una facile indagine: quella di sapere se nell'anima umana sono le stesse tre forme di qualità.

— Facile in verità non la direi: perché probabilmente, Socrate, è il caso del proverbio: le cose belle sono difficili [12].

— Forse non hai torto, diss'io. E sappi, caro Glaucone, che a mio avviso, col metodo di cui ci serviamo ora nei nostri ragionamenti, non riusciremo forse ad una dimostrazione rigorosa; giacché la via che potrebbe condurvi è più lunga e difficile. Nondimeno il nostro metodo non è indegno delle discussioni e delle indagini fatte sin qui.

— E non è tale da contentarsene?, disse. A me per il momento mi pare che basti.

— Ed anche per me, soggiunsi, è più che bastevole.

— Perciò, disse, non stancarti, ma continua ad indagare.

— Ebbene, diss'io, non dobbiamo noi convenire in modo assolutamente necessario che in ciascuno di noi si trovano quelle medesime qualità e disposizioni che si sono viste nello Stato? E difatti non potrebbero, credo, venirgli altronde se non da noi. E sarebbe ridicolo supporre che il carattere violento non sia passato nello Stato dagli individui che hanno la stessa riputazione, come, per esempio, i Traci e gli Sciti e in generale i popoli nordici; o la passione della scienza che è ritenuta caratteristica del nostro paese, o l'avidità del guadagno che si può a buon diritto attribuire ai Fenici ed agli Egiziani [13].

— E con ragione, disse.

— Questo, dunque, ripresi, è proprio così, e non è difficile ammetterlo.

— No davvero.

XII. — Difficile, invece, è decidere se il principio in forza del quale compiamo tutti i nostri atti sia uno solo, o se ci siano in noi tre princìpi, ognuno dei quali con una funzione speciale. In altri termini, dei princìpi, che sono in noi, apprendiamo noi con l'uno, ci

adiriamo con l'altro e desideriamo col terzo di procurarci i piaceri concernenti la nutrizione, la generazione e tutti gli altri affini a questi; ovvero se in ciascuno di tali atti noi, quando ci moviamo ad agire, operiamo sempre con tutta la nostra anima. Ecco il punto difficile a definire in modo veramente conforme a ragione.

— Pare anche a me, convenne.

— Cerchiamo dunque di determinare se questi princìpi sono uno solo o diversi, a questo modo...

— E come?

— È chiaro che lo stesso soggetto non vorrà ad un tempo fare o patire delle cose contrarie fra loro nella stessa parte di sé e rispetto allo stesso oggetto; cosicché, se troviamo che qualche cosa di simile accade nell'anima, noi concluderemo che in essa non c'è un solo principio, ma più d'uno.

— Sta bene.

— Bada ora a ciò che dico.

— Di' pure.

— Che la stessa cosa, ripresi, sotto lo stesso rispetto stia ad un tempo ferma e si muova, è forse possibile?

— Niente affatto.

— Ebbene, cerchiamo d'intenderci anche meglio, affinché, procedendo nella ricerca, non ci troviamo di fronte a qualche dubbio. Se d'un uomo, che stia fermo al suo posto, ma muova le mani e la testa, uno dica che questi ad un tempo sta fermo e si muove; noi, credo, riterremo che non si deve dire così; ma che di costui una parte sta ferma ed un'altra si muove; non ti sembra?

— Certo.

— E così, anche, se il nostro arguto contradittore, rincarando la dose, affermasse che le trottole tutt'intere ad un tempo stanno ferme e si muovono, quando, rimanendo con la punta fissa in un posto, girino su se stesse; o che altrettanto faccia qualche altro oggetto che giri su se stesso senza mutar posto; noi non lo concederemmo, in quanto che questi oggetti non starebbero già fermi e si muoverebbero con le stesse parti di sé; ma risponderemmo che in codesti oggetti si deve distinguere l'asse e la circonferenza; che, se rispetto all'asse stanno fermi, perché non s'inclinano in nessun senso; rispetto alla circonferenza si muovono rotando; e che se in questo moto anche l'asse s'inclinasse o a destra o a sinistra o innanzi o indietro, non si potrebbe allora affermare in nessun senso che un simile oggetto sta fermo.

— E con ragione, rispose.

— Sicché di nessuna obiezione di questo genere di sgomenteremo, né potremo ammetter mai che la stessa cosa, sotto lo stesso riguardo e nello stesso senso, possa ad un tempo patire o fare cose contrarie tra loro, o anche mettersi in contradizione con se stessa.

— Io almeno, disse, non lo ammetterò certo.

— Tuttavia, ripresi, per non essere costretti a dilungarci troppo esaminando una per una tutte codeste obiezioni e dimostrandone la falsità; ammettiamo come vero il nostro asserto, e procediamo avanti, dopo d'aver convenuto che, se mai in seguito esso ci risulterà erroneo, tutte le conclusioni che ne avremo tratte, saranno da considerarsi come false.

— Certo, convenne, è così che si dovrà fare.

XIII. — Ora, diss'io, l'accennare di sì o di no, il desiderare qualche cosa o il rifiutarla, l'attirarla a sé o il respingerla da sé; tutte queste, siano azioni o passioni, — questo poco importa — le porresti tu tra le cose reciprocamente contrarie?

— Ma sì, rispose; tra le cose reciprocamente contrarie.

— E che?, diss'io. La sete e la fame e in generale gli appetiti, e ancora i desidèri e le volontà, tutte queste cose non le porresti tra le specie enumerate or ora? Per esempio, l'anima di chi desidera non dirai tu che brami sempre quel che desidera, o che cerchi di attirare a sé quel che vuole far suo? O, daccapo, che in quanto desidera che una cosa le sia fornita, faccia un segno di acquiescenza a se medesima, come se qualcuno la interrogasse, mostrando così tutta l'impazienza che ha di possederla?

— Ma certo.

— E il non volere, il non bramare, il non desiderare nemmeno, non è come un respingere e un cacciar via da sé qualche cosa, e non li porremo tra le cose contrarie a quelle enumerate precedentemente?

— È indiscutibile.

— Orbene, poiché è così, noi concluderemo che c'è una specie particolare di desidèri, tra cui i più tangibili sono quelli che chiamiamo sete e fame?

— Appunto, diss'egli.

— E l'uno sarà desiderio di bevanda, l'altro di cibo?

— Sì.

— Or dunque la sete, in quanto tale, è forse nell'anima desiderio di qualche altra cosa fuori di quello di cui diciamo che è desiderio? In altri termini, la sete è forse sete di bevanda calda o fredda, abbondante o modica, o, insomma, d'una determinata bevanda? O, se un certo calore si aggiungesse alla sete, questo non vi aggiungerebbe anche il desiderio del freddo; e, al contrario, se un certo freddo si aggiungesse alla sete, questo non vi aggiungerebbe il desiderio del caldo? Del pari se per la presenza del molto la sete fosse molta, non vi si aggiungerebbe il desiderio del molto; e se poca, quello del poco? Ma la sete in sé non sarà mai desiderio di altro, se non del suo oggetto naturale, cioè del desiderio di bevanda in sé, come la fame in sé è desiderio del cibo in sé.

— Così è, disse. Ciascun desiderio di per sé è desiderio di ciascuna cosa di per sé, di quello, cioè, che ne costituisce naturalmente l'oggetto, mentre ogni modificazione del desiderio modifica anche l'oggetto di esso.

— Però, diss'io, bada che qualcuno, cogliendoci alla sprovvista, non ci confonda obiettandoci che nessuno desidera una bevanda qualunque, ma una buona bevanda, né un cibo qualunque, ma un buon cibo. Giacché tutti desiderano le cose buone; cosicché, se la sete è desiderio di bevanda, sarà desiderio di una buona bevanda o di qualche altra cosa di cui è desiderio. E così pel resto.

— Forse, disse, l'obiezione non manca di valore.

— Comunque, ripresi, tutte le cose che per loro natura sono in rapporto con altre, se sono d'una specie determinata, si riferiscono, come a me pare, ad un oggetto determinato; ma le stesse cose, prese in sé, non sono ciascuna se non in rapporto col loro proprio oggetto preso in sé.

— Non ho capito, disse.

— Non hai capito, ripresi, che una cosa più grande è più grande solo in confronto d'un'altra?

— Senza dubbio.

— È, cioè, più grande di una più piccola?

— Sì.

— E una cosa molto più grande non è tale, se non in confronto d'un'altra molto più piccola? Non ti pare?

— Sì, anche.

— Sicché, anche ciò, che un tempo era più grande, era più grande di cosa che un tempo era più piccola; e ciò che sarà più grande sarà tale in confronto di cosa che sarà più piccola.

— Non ne dubito, disse.

— E che il più è tale rispetto al meno; il doppio rispetto alla metà, e così tutte le altre cose dello stesso genere; e, daccapo, il più pesante rispetto al più leggero, il più veloce rispetto al più lento, e ancora il caldo rispetto al freddo; e che lo stesso si deve dire di ogni altra cosa simile?

— Senza dubbio.

— Ma che diremo poi di ciò che riguarda le scienze? Non si verifica forse lo stesso? La scienza in sé è possesso di cognizione in sé o di quella qualsiasi cosa che si può ritenere oggetto della scienza. Ma questa o quella scienza è cognizione di questa o quella cosa speciale. E voglio dire, per esempio, questo: quando fu trovata la scienza di costruire degli edifizi, non si distinse questa dalle altre col nome particolare di edilizia?

— Certamente.

— E non forse perché tale, quale non era nessuna delle altre?

— Sì.

— E così poiché era scienza d'una cosa determinata, anche essa divenne una scienza determinata. E non dovrà dirsi altrettanto delle altre arti e delle altre scienze?

— Precisamente.

XIV. — Riconosci dunque, ripresi, che, se ora mi hai capito, questo appunto volevo allora dire: che, cioè, tutte le cose le quali di loro natura sono relative a qualche oggetto, considerate da sole ed in se stesse, si riferiscono solamente ai loro propri oggetti considerati in se stessi: ma, considerate in rapporto ad oggetti in qualche modo qualificati, divengono anch'esse qualificate. E con ciò non voglio dire che quali che siano gli oggetti, tali siano anche esse; che, per esempio, la scienza delle cose sane o malsane sia anch'essa sana o malsana; e quella delle cattive o buone sia cattiva o buona; ma, poiché non ha più l'oggetto proprio della scienza in sé, sibbene un oggetto speciale, che nel nostro caso è la sanità o la malattia, è divenuta anch'essa una scienza speciale; e ciò ha fatto sì che essa non si chiami più semplicemente scienza, ma in grazia dell'oggetto speciale che vi si aggiunge, prenda il nome di scienza medica o medicina.

— Ho capito, rispose, e mi pare che sia così.

— E la sete, diss'io, non ammetterai che sia una di quelle cose che si riferiscono ad un'altra? È difatti sete...

— Ma sì, disse egli, di bevanda.

— Sicché, se ci sono bevande speciali, ci sarà anche una sete speciale; ma la sete in sé, quella che non è sete d'una bevanda abbondante o modica, buona o cattiva, o in breve d'una bevanda qualificata, non è di sua natura che sete di bevanda in sé.

— Senz'alcun dubbio.

— E quindi l'anima di un uomo assetato, in quanto ha sete, non desidera altro se non bere, ed è questo solo quello che brama e a cui tende.

— È chiaro.

— Se dunque, mentre ha sete, qualche cosa ne la ritrae, ci sarà in lei un principio diverso da quello che ha sete e la trae come un bruto al bere. E, in effetti, lo affermiamo, non può essere che lo stesso principio, nella stessa parte di sé, rispetto allo stesso oggetto, agisca nello stesso tempo in due modi contrari.

— No davvero.

— Come sarebbe, credo, assurdo il dire d'un arciere che le sue mani nello stesso tempo avvicinino e allontanino l'arco, mentre la verità è che altra è la mano che lo avvicina, altra quella che lo allontana [14].

— Proprio così, disse.

— Ma non diremo forse che ci sono alcuni i quali, pure avendo sete, non vogliono bere?

— Certo, rispose, ce ne sono molti e spesso.

— Che cosa dunque, ripresi, si può asserire di costoro? Non forse che nella loro anima c'è un principio che li spinge a bere, ed un altro diverso e più forte che glielo impedisce?

— A me così pare, rispose.

— Ora ciò che, quando prevalga nell'anima, impedisce siffatte azioni, non prevale forse perché obbedisce alla ragione, mentre i motivi che vi ci spingono e vi ci traggono operano per effetto delle passioni e delle malattie?

— Pare.

— Non è dunque punto assurdo, diss'io, il ritenere che questi sono due princìpi distinti e diversi tra loro, l'uno, quello per cui l'anima ragiona e che chiamiamo principio razionale: e l'altro quello per cui essa ama, prova fame e sete e si lascia attirare da tutte le passioni, e che chiamiamo principio irrazionale o concupiscibile, amico di ciò che può saziare il corpo e procurargli dei godimenti.

— Ma, disse, è perfettamente ragionevole ritenere che sia così.

— Sicché, diss'io, teniamo per fermo che questi sono due princìpi esistenti nella nostra anima; ma quello dell'ira, quello per cui ci adiriamo, non è poi un terzo principio? O con quale di questi due può ritenersi congenere?

— Forse, rispose, con l'uno dei due, col concupiscibile.

— Però, diss'io, una volta sentii dire,

e ci credo, che Leonzio di Aglaione [15], risalendo dal Pireo lungo il lato esterno del muro settentrionale, accortosi che c'erano dei cadaveri, giacenti nel luogo del supplizio, sentì nel tempo stesso una viva curiosità di vederli ed una ripugnanza e un desiderio di allontanarsene; ma che, dopo d'aver combattuto con se stesso ed essersi coperto il viso, alla fine vinto dalla curiosità, spalancati gli occhi e avvicinatosi di corsa ai cadaveri: « Eccovi, disse, sciagurati, saziatevi pure di un così bello spettacolo ».

— L'ho udito, rispose, anch'io.

— Ora, dissi, questo racconto vuol dire che talvolta la collera combatte coi desidèri, come due princìpi differenti tra loro.

— Certo combatte, rispose.

XV. — Ora, soggiunsi, non avvertiamo noi spesso che, anche in altri casi, quando contro la ragione qualcuno si lascia trascinare dalle passioni, egli vitupera se stesso e si adira con quella parte di sé che gli fa violenza e, come tra due fazioni avverse, il suo principio irascibile prende le parti della ragione? Ma che esso diventi l'alleato delle passioni, quando la ragione lo convince che qualche cosa non si deve fare, credo che tu non possa dire di averlo provato né in te stesso, né forse neppure in altri.

— No, per Zeus, disse.

— E che poi?, ripresi. Allorché qualcuno ritenga d'avere agito ingiustamente? Non forse, quanto più è d'animo nobile, tanto meno si adira, sia che patisca fame o freddo o qualsiasi altro maltrattamento per opera di chi egli creda che abbia ragione di trattarlo così? E non è forse vero che, come dico, contro costui il suo principio irascibile non osa sollevarsi?

— È vero, rispose.

— E che accade invece quando uno ritenga d'essere vittima d'un sopruso? Il principio irascibile in costui non ribolle e si adira e prende le parti di ciò che gli par giusto e, sfidando la fame, il freddo ed ogni altra sofferenza dello stesso genere, resiste e combatte e non cessa dai suoi generosi propositi prima di aver condotto a termine l'impresa o d'avervi lasciato la vita o d'essere stato dalla ragione, che è in lui, richiamato a sé e ammansito come un cane dalla voce del padrone?

— Sì, rispose; il paragone torna a capello, tanto più che nella nostra città noi abbiamo istituito gli ausiliari come cani obbedienti ai governanti che sono i pastori della città.

— Difatti, diss'io, tu hai compreso benissimo ciò che volevo dire; ma oltre a ciò bada anche a questo.

— Che cosa?

— Che l'ira ci pare ora il contrario di ciò che ci pareva dianzi. Allora noi credevamo che fosse qualcosa di affine al principio concupiscibile; ora invece affermiamo che se ne allontana molto, e che nelle dissensioni dell'anima anch'essa prende molto più le parti della ragione.

— Senza dubbio, disse.

— È dunque differente anche da questa? O non ne è che una forma diversa; cosicché nell'anima non ci siano tre princìpi, ma due soltanto: il razionale e il concupiscibile? O, come lo Stato è costituito da tre classi: dei mercenari, dei guerrieri e dei consiglieri, così anche nell'anima c'è questo terzo principio, che, di sua natura, è l'ausiliario del principio razionale, quando non sia guasto da una cattiva educazione?

— L'irascibile è, disse, necessariamente un terzo principio.

— Sì, ripresi, purché ci appaia che è qualcosa di diverso dal principio razionale, come ci apparve diverso dal concupiscibile.

— Ma, rispose, non è difficile convincersene. Difatti è facile vedere che fin dalla nascita i bambini sono pieni d'irascibilità, laddove di ragione certuni, secondo me, non partecipano mai, e i più solo talvolta, e assai tardi.

— Sì, per Zeus, esclamai; hai detto benissimo, come del resto si può constatare anche nelle bestie, e come inoltre attesta anche quel verso di Omero citato poc'anzi, quello che dice:

E, battendosi il petto, così parlava al suo cuore [16];

dove Omero ha chiaramente espresso

che sono due cose differenti di cui l'una rimprovera l'altra, l'una che ragiona del meglio e del peggio, l'altra che è irragionevole e si adira.

— Hai, disse, pienamente ragione.

XVI. — Sicché, conclusi, questo, e sia pure con un po' di fatica, lo abbiamo condotto in porto; e giustamente ci siamo trovati d'accordo nel dire che, così nella città come nell'anima individuale, ci sono gli stessi princìpi e in numero eguale.

— Così è.

— Ed è quindi necessario che, come era savia la città e per quel principio per cui era tale, così e per lo stesso principio sia savio anche l'individuo.

— Come no?

— E quello per cui era coraggioso e come era coraggioso l'individuo, per quello stesso, e così, sia pure coraggiosa la città; e che del resto in tutto, quanto a virtù, la città e l'individuo si trovino nella identica condizione?

— Necessario.

— E però, Glaucòne, noi diremo, credo, che un individuo sia giusto nello stesso modo com'era giusta la città.

— E anche questo è affatto necessario.

— Ma non ci siamo certo dimenticati che la città era giusta, perché ciascuna delle tre classi faceva ciò che le spettava [17].

— Non mi pare, disse, che ce ne siamo dimenticati.

— Però dobbiamo anche ricordarci che quando ognuno dei princìpi che sono in noi faccia quello che gli spetta, ognuno di noi sarà giusto e adempirà il proprio dovere.

— Certo, disse egli, che bisogna ricordarsene.

— E, per conseguenza, al principio razionale, che è sapiente e ha cura di tutta intera l'anima, si addice di comandare, e all'irascibile d'essergli soggetto e alleato?

— Precisamente.

— Orbene, non sarà, come dicevamo [18], la contemperanza della musica e della ginnastica quella che renderà concordi questi due princìpi, rinvigorendo e nutrendo l'uno coi bei discorsi e con gli insegnamenti, e calmando, confortando, mitigando l'altro con l'armonia ed il ritmo?

— Proprio così, rispose.

— E questi due princìpi, così nutriti e ammaestrati davvero e educati in ciò che è il loro compito, governeranno il principio concupiscibile, che in ciascuno di noi tiene la maggior parte dell'anima ed è per natura insaziabilissimo di ricchezze, e lo sorveglieranno perché col sodisfare a sazietà tutti quelli che si chiamano piaceri corporali, ingrossatosi e divenuto vigoroso, non faccia quel che non gli spetta, e tenti di assoggettarsi e comandare in quelle cose che non si addicono ad esso, sconvolgendo così tutta intera la vita sociale.

— Senza alcun dubbio, disse.

— E, soggiunsi, questi due princìpi anche di fronte ai nemici esterni non sarebbero forse in grado di prendere migliori provvedimenti in difesa di tutta l'anima e del corpo, l'uno consigliando, l'altro combattendo, obbedendo al potere supremo e attuando col coraggio le discussioni del primo?

— Così è.

— E coraggioso, credo, noi chiamiamo ciascuno per questa sua parte, quando attraverso dolori e piaceri il suo principio irascibile tenga saldo ciò che gli è ordinato dalla ragione sulle cose che sono o no da temere.

— Giustamente, disse.

— E sapiente poi lo chiamiamo per quella piccola parte che in lui comanda, e gli dà quei tali precetti, e perché d'altro lato ha anche la scienza di ciò che giova, così a ciascuna, come a tutte insieme le parti dell'anima.

— Senza dubbio.

— E che poi? Temperante non lo diremo per l'amicizia e l'accordo di queste medesime parti, quando quella che comanda e le due che obbediscono convengano nella opinione che spetti al principio razionale di governare, e non gli si ribellino?

— Temperanza certo, disse egli, non è altro che questo, così nello Stato, come nell'individuo.

— Ma è appunto per questo, come più volte si è detto, che sarà giusto.

— Indiscutibilmente.

— E che?, ripresi. C'è forse ancora qualche cosa, che ci vela il concetto della giustizia, così da farcelo sembrare differente da quello che c'è apparso nella città?

— A me non sembra, rispose.

— Difatti, diss'io, se qualche dubbio ci rimane tuttora nell'anima, noi ci confermerero nella nostra opinione, mettendovi contro le obiezioni volgari.

— E quali?

— Per esempio, ove a proposito della nostra città e d'un uomo, che per natura e per educazione le somigli, dovessimo esaminare insieme se ci sembra che una persona siffatta abbia frodato un deposito affidatogli d'oro e d'argento; credi tu che ci sia qualcuno che possa ritenerne capace costui e non piuttosto quanti sono dissimili da lui?

— Nessuno, disse.

— Sicché anche di furti sacrileghi, di ruberie, di tradimenti o in privato verso i compagni o in pubblico verso le città, costui sarebbe egualmente incapace?

— Incapace.

— E non sarebbe in nessun modo infedele né ai suoi giuramenti, né a qualsiasi altro impegno.

— E come potrebbe?

— E così anche adulteri e mancanza ai doveri verso i genitori e verso gli dei ad ogni altro si possono attribuire piuttosto che a lui.

— Ad ogni altro certo, disse.

— Orbene causa di tutto ciò non è forse questo, che in lui ognuna delle parti che vi si trovano fa ciò che le spetta, sia che si tratti di comandare o di obbedire?

— Questo appunto e non altro.

— Ora, credi tu che la giustizia possa essere qualche altra cosa, fuorché codesto potere che rende siffatti e gli uomini e le città?

— Per Zeus, diss'egli, io per me non lo credo.

XVII. — Ed ecco realizzato appieno quel nostro sogno per cui dicevamo di sperare che, non appena avessimo cominciato a costituire la nostra città, il favore di qualche dio ci avrebbe fatto probabilmente incontrare un principio e quasi un modello della giustizia.

— Precisamente.

— Avevamo così, caro Glaucone — e anche per questo ci riesce utile — una qualche immagine della giustizia, nella nostra disposizione legislativa, che chi fosse nato per essere calzolaio dovesse lavorare da calzolaio e non fare altro; e chi nato per essere falegname, lavorare da falegname; e così negli altri casi dello stesso genere.

— Pare.

— E in verità la giustizia, a quanto sembra, è, si diceva, qualcosa di simile, salvo che non si restringe alle azioni esterne dell'uomo, ma regola la sua coscienza, riguarda veramente lui stesso e le cose sue, e non permette che ciascuna delle parti, che sono in lui, faccia quello che non le è proprio e che i princìpi esistenti nell'anima invadano l'uno il campo dell'altro. Essa vuole invece che l'uomo, dopo di aver ben determinato le funzioni proprie di ciascuno, e acquistato il dominio di se stesso e ordinato tutto e creato in se medesimo l'amicizia e armonizzato quei tre princìpi proprio come i tre toni estremi dell'armonia: l'acuto, il medio e il basso, nonché gli altri intermedi, collegatili tutti insieme, divenga addirittura uno solo di più che erano, temperante e armonizzato; e così appunto operi, sia che si dedichi a speculazioni lucrose o abbia cura del proprio corpo o si occupi degli interessi pubblici o dei privati, e in tutti questi casi egli ritenga e chiami giusta e bella quell'azione che salvi in lui quest'abito dell'anima e contribuisca a mantenerlo; e saviezza la scienza che presiede a questo modo di agire; ma chiami al contrario ingiusta ogni azione che dissolva sempre codesto abito, e ignoranza l'opinione che presiede a questo modo di agire.

— Tu hai in tutto ragione, Socrate, disse egli.

— E sia, ripresi. Se perciò dicessimo d'aver trovato l'uomo e la città giusta e ciò che è la giustizia, così nell'uno come

nell'altra, non diremmo, credo, cosa lontana dal vero.

— Per Zeus, disse, è proprio così.

— Sicché possiamo affermarlo.

— Ma certamente.

XVIII. — Sia dunque così, diss'io; ché, dopo ciò, credo, s'ha da esaminare l'ingiustizia.

— È chiaro.

— Or dunque non dovrà essere al contrario una discordia di queste tre parti o princìpi e un fare ciascuno ciò che non gli spetta, ma qualche cosa invece di estraneo, la rivolta di una parte dell'anima contro l'intero, con la pretesa di comandare a dispetto di ogni convenienza; perché destinato per natura a servire, mentre all'altro, fatto per comandare, non si addice di servire? In questi disordini, credo, nel turbamento e nella confusione di codesti princìpi, noi diremo che consiste l'ingiustizia, l'intemperanza, la viltà e, in una parola, ogni vizio.

— Difatti queste cose sono tutt'uno, disse.

— Sicché, ripresi, il fare delle cose ingiuste e l'agire ingiustamente, e d'altro lato il fare delle cose giuste, tutto ciò ormai ci riesce perfettamente chiaro, se tali sono davvero l'ingiustizia e la giustizia?

— E come mai?

— Perché, diss'io, accade che non differiscano punto dalle cose sane e malsane, e che queste siano per il corpo ciò che quelle sono per l'anima.

— E in che senso?, chiese.

— In quanto le cose sane producono sanità; le malsane, malattia.

— Sì.

— E perciò anche il far cose giuste produce la giustizia; il farne d'ingiuste, l'ingiustizia?

— Necessariamente.

— Ma produrre la sanità non è forse far sì che gli elementi del corpo governino e siano governati gli uni dagli altri secondo natura; e al contrario produrre la malattia non è lasciar prevalere o soggiacere contro natura l'uno o l'altro elemento?

— Appunto, rispose.

— Virtù dunque, come pare, è in qualche modo sanità, bellezza e benessere dell'anima; vizio invece malattia, turpitudine e debolezza di essa.

— Così è.

— Ora le oneste occupazioni non portano all'acquisto della virtù e le turpi a quello del vizio?

— Necessariamente.

XIX. — E però, come è naturale, oramai non ci resta che indagare se è utile far cose giuste, applicarsi ad occupazioni oneste ed essere giusto, sia che l'uomo giusto venga o no riconosciuto come tale; o se agire ingiustamente ed essere ingiusto, purché si sfugga alla pena e all'opportunità di emendarsi mediante il castigo.

— Ma, Socrate, osservò, codesta indagine mi sembra che diventi ridicola. Se difatti, allorché sia completamente guasta la natura del corpo, non pare che metta conto di vivere neppur quando s'abbia ogni sorta di cibi e di bevande e ogni ricchezza e ogni potere; allorché poi sia profondamente turbata e guasta la natura di quel principio, metta poi conto di vivere quand'anche s'abbia la possibilità di fare tutto ciò che si vuole, ad eccezione di quello per cui uno può riuscire a liberarsi dall'ingiustizia e acquistare la giustizia e la virtù, dal momento che queste ci sono apparse quali noi le abbiamo descritte.

— Ridicola certo, risposi; ma tuttavia, poiché siamo giunti qui, non bisogna perdersi d'animo e trascurare di mettere in luce, quanto meglio è possibile, che la cosa è realmente così.

— Per Zeus, disse, non bisogna davvero perdersi d'animo.

— Accòstati, dunque, diss'io, affinché anche tu veda quante forme ci siano di vizi, come a me sembra, meritevoli di essere osservate.

— Ti seguo, disse, a patto che tu parli.

— E in verità, diss'io, come da un osservatorio — poiché col nostro discorso siamo saliti a quest'altezza — a me pare di vedere che la forma della virtù sia una sola, mentre infinite sono le forme del vizio, e tra queste, quattro

sono specialmente meritevoli d'essere ricordate.

— Che vuoi dire?, chiese.

— Voglio dire, ripresi, che quante sono le specie di governo, altrettante probabilmente sono anche le forme dell'anima.

— E quante dunque?

— Cinque, diss'io, le une e cinque le altre.

— Dimmi quali sono, mi chiese.

— Dico, risposi, che una, per esempio, delle forme di governo è questa di cui s'è discorso, ma può anche assumere un doppio nome: quando è un solo governante che s'impone a tutti gli altri magistrati, questo governo si chiama monarchia; aristocrazia invece, quando siano più reggitori che si dividono il potere.

— È vero, disse.

— Queste due forme di governo dunque, ripresi, a parer mio, si riducono ad una sola, giacché né i parecchi né l'unico reggitore sovvertiranno mai qualcuna delle leggi fondamentali dello Stato, quando siano cresciuti e educati nel modo che si è detto.

— Non è credibile, disse.

LIBRO V

I. — Buona dunque e retta io chiamo questa città e questa forma di governo, come l'individuo che le somiglia: ma se questa è la buona, le altre saranno cattive e difettose, tanto rispetto all'amministrazione della città, quanto rispetto alla formazione del carattere degl'individui. E queste forme cattive sono quattro.

— E quali?, chiese.

Io mi preparavo già ad enumerarle, secondo che mi pareva che nascessero l'una dall'altra, quando Polemarco, che se ne stava seduto alquanto discosto da Adimanto, steso il braccio e afferrato costui per il mantello, al disopra della spalla, lo trasse a sé; e, sportosi egli stesso innanzi, gli si chinò all'orecchio e gli disse alcune parole, di cui non udimmo che queste: « Lo lasceremo dunque passar oltre, disse, o che faremo? ».

— Ma niente affatto, rispose ad alta voce Adimanto.

Ed io: Ebbene, gli domandai, che cosa non lascerete passar oltre?

— Te, rispose.

— E perché?, dissi.

— A noi pare, diss'egli, che tu prenda il tuo compito troppo alla leggera, e per non spiegarci le tue idee, voglia frodarci di tutta una parte dell'indagine, e non la meno importante; e che abbia creduto di poterci sfuggire con l'avere appena accennato [1], a proposito delle donne e dei bambini, come nessuno ignori che le cose degli amici devono essere comuni.

— E non è forse vero, Adimanto?, risposi.

— Sì, diss'egli. Ma questa verità, come le altre cose, ha bisogno d'esser chiarita; quale sarà il modo di codesta comunanza? perché possono essercene molti. Non tralasciare dunque di dirci di quale intendi parlare; poiché noi da un pezzo ne siamo in attesa, pensando che avresti pur fatto cenno della generazione dei figliuoli, come debbano esser generati e, generati, come s'abbia a educarli. E, chiarito ciò, come intendi questa comunanza di donne e di bambini, giacché crediamo che sia di somma importanza per lo Stato, se è fatta rettamente o no. Ora, poiché prendi a discorrere d'un'altra forma di governo, prima di aver chiarito sufficientemente questi punti, noi abbiamo risoluto, come hai sentito, di non lasciarti passar oltre prima d'averci spiegato tutte queste cose come le altre.

— E, soggiunse Glaucone, anch'io unisco il mio voto ai vostri.

E Trasimaco a sua volta: Come vedi, Socrate, siamo tutti dello stesso avviso.

II. — Ahimè, diss'io, che cosa avete fatto aggredendomi a questo modo! Che lungo dibattito risollevate, quasi daccapo sulla costituzione dello Stato. Io ero molto lieto di averne già discorso abbastanza, felice se un altro lasciasse correre, accettando quel che allora si era detto su questo punto. Ora però voi, col richiamarmici, non sapete che gran vespaio di discorsi sollevate; io lo prevedevo; e perciò allora sorvolai affinché non ci desse tanto da fare.

— E che, gridò Trasimaco, credi tu che costoro siano venuti qui per fonder

dell'oro[2] e non per udire dei ragionamenti?

— Sì, risposi; però d'una certa misura.

— Ma Socrate, misura di cosiffatti discorsi, osservò Glaucone, è tutta intera la vita, per chi ha senno. Senonché non occuparti di noi e cerca invece di non stancarti e rispondere a ciò che ti domandavamo: quali, cioè, siano le tue idee sulla comunanza delle donne e dei figliuoli tra' nostri custodi, e come siano da allevare i ragazzi tuttora in tenera età, nel periodo che intercede tra la nascita e l'istruzione, periodo che sarà certo, a quanto pare, oltremodo laborioso. Provati dunque a dirci in che modo l'allevamento debba aver luogo.

— Non è facile, benedetto uomo, dis's'io, esporlo; giacché desterà molte diffidenze, anche più di quelle cose di cui finora abbiamo discorso. Si può infatti diffidare della possibilità di tradurre in atto le mie idee; e, pur concesso che siano realizzabili, si diffiderà anche di questo: se rappresentino il meglio. Di qui in me una certa esitazione a toccarne, perché, mio caro amico, il mio discorso non sembri più che un'utopia.

— Non avere nessuna esitazione, dis's'egli; giacché i tuoi uditori non sono né ignoranti, né diffidenti, né malevoli. Al che io dissi: Mio ottimo amico, tu dici così, credo, per farmi coraggio.

— Ma certo, rispose.

— Eppure, replicai, tu fai proprio il contrario. Perché, se avessi io stesso una piena fiducia in quello che dico, il tuo conforto riuscirebbe opportuno; poiché, tra persone intelligenti e care, che intorno ad argomenti importanti e cari conosca il vero, può parlare con sicurezza e fiducia. Ma chi ne discorre come me, diffidando e indagando ad un tempo, deve temere e dubitare, non già d'esporsi al ridicolo, che è puerile, bensì di non cogliere la verità; e in questo caso non sarei solo a cadere in errore, ma trascinerei con me anche delle persone care, e in argomenti nei quali l'errore è oltremodo funesto[3]. Io perciò, Glaucone, imploro l'indulgenza di Adrastea[4], per quello che sto per dire: giacché io penso che non sia minor peccato uccidere involontariamente qualcuno che trarlo in errore su ciò che è bello, buono e legalmente giusto. Sarebbe, dunque, preferibile correre questo rischio in persona di nemici, piuttosto che di amici; sicché il tuo conforto è proprio quel che ci vuole!

Al che, Glaucone, scoppiando in una risata: Ma Socrate, disse, se qualche danno avessimo a patire dalle tue parole, noi te ne assolviamo come da un omicidio, e ti dichiariamo puro ed esente da ogni inganno contro di noi. Parla, dunque, con tutta fiducia.

— Ebbene, dissi, poiché anche l'uomo assoluto di un omicidio è puro dinanzi alla legge, è naturale che, se è così in quel caso, sia lo stesso anche in questo.

— Ecco, osservò, una buona ragione per te di parlare.

— Conviene dunque, ripresi, prendere ora a trattare d'un argomento del quale forse allora bisognava seguitare a discorrere; e probabilmente è ben fatto che dopo di avere introdotto sulla scena gli uomini a rappresentarvi tutta la loro parte, si faccia altrettanto con le donne, soprattutto da che tu mi c'inviti.

III. Per uomini infatti nati e educati come abbiamo detto, non c'è, a parer mio, altro modo retto di possedere e usare dei figliuoli e delle donne, se non in conformità di quell'indirizzo a cui li abbiamo avviati fin da principio. Ora noi abbiamo cercato, credo, di costituire nel nostro discorso gli uomini come guardiani di gregge.

— Sì.

— Seguitiamo dunque per questa via e attribuiamo alle donne uno sviluppo e un'educazione suppergiù simile a quella degli uomini, e osserviamo se conviene o no al nostro proposito.

— Come?, disse.

— Così: le femmine dei cani da guardia crediamo noi che debbano concorrere a custodire quello che custodiscono i maschi, e accompagnarli in caccia e fare in comune ogni altra cosa, o rimanersene a casa, come incapaci di tutte le altre cose perché occupate a partorire e allevare i loro piccoli, mentre i maschi

si travagliano e prendono su di sé tutta la cure delle gregge?

— Ogni cosa in comune, rispose; senonché delle donne useremo come di più deboli e dei maschi come di più forti.

— Ma, diss'io, sarà poi possibile servirsi di un animale qualsiasi per gli stessi usi, quando non sia allevato e educato nello stesso modo?

— Non è possibile.

— Se dunque vorremo adoperare per gli stessi usi indifferentemente le donne e gli uomini dovremo istruirle anche nelle stesse cose.

— Sì.

— E noi abbiamo istruito gli uomini nella musica e nella ginnastica.

— Sì.

— Dobbiamo perciò ammaestrare anche le donne in queste due arti, esercitarle al mestiere della guerra e trattarle allo stesso modo.

— È, disse, la conseguenza naturale di ciò che dici.

— Probabilmente però, soggiunsi, molte delle cose che diremo, perché urtano i nostri costumi, potranno sembrare ridicole, se dovessero tradursi in atto.

— Purtroppo, disse.

— Orbene, ripresi, che cosa vedi tu in questo di molto ridicolo? Evidentemente che le donne si esercitino nude[5] nelle palestre insieme coi maschi, e non solo le giovani, ma anche quelle già innanzi negli anni, come i vecchi nei ginnasi, quando, rugosi e ripugnanti di aspetto, si compiacciono tuttavia di esercitarvisi?

— Sì, per Zeus, disse, almeno secondo le nostre abitudini presenti.

— Ebbene, diss'io, poiché ci siamo pur messi a parlarne, non dobbiamo temere i motteggi degli uomini di spirito, quali e quanti sappiano dirne, contro una simile innovazione che obbligherebbe le donne a frequentare i ginnasi, ad attendere alla musica, e soprattutto ad esercitarsi nelle armi e a montare a cavallo.

— Hai, disse, pienamente ragione.

— Ma, poiché abbiamo cominciato a parlare, affrontiamo pure la parte più scabrosa della legge e preghiamo costoro di rinunziare alle loro arguzie, di voler considerare seriamente la cosa e ricordarsi che non è gran tempo che agli Elleni pareva uno spettacolo turpe e ridicolo, come ora a' più tra' barbari, il vedere degli uomini nudi[6]: e che, quando prima i Cretesi e dopo di loro i Lacedemoni si dettero a codesti esercizi, gli spiritosi di quel tempo avevano altrettanto diritto di mettere in burla tutte queste novità. O non credi?

— Io sì.

— Ma poiché a quelli, che vi attendevano, parve meglio l'esercitarvisi nudi che nascondere tutto quel che nel corpo vi fosse di sconcio o di ripugnante, anche ciò che riusciva ridicolo agli occhi svanì dinanzi a ciò che la ragione indicava come il meglio di tutto; e apparve chiaro anche questo: che è uno scemo chi crede ridicolo qualcos'altro fuori del vizio e chi tenta di muovere il riso guardando come ridicolo a qualche altro spettacolo che non sia quello della stoltezza e del vizio, e cerca seriamente il bello, proponendosi uno scopo diverso dal bene.

— Senza dubbio, rispose.

IV. — Ora in primo luogo circa queste cose noi ci dobbiamo mettere d'accordo su questo punto: se, cioè, sono realizzabili o no e permettere che si dubiti, sia che qualcuno voglia dubitarne per celia o anche da senno, se la natura della donna sia capace di accomunarsi in tutte le opere con quella del sesso maschile, o neppure in una; o se in alcune sì ed in altre no, e in quale sia da porre questo esercizio della guerra? Non è forse così che si comincerebbe nel miglior modo possibile, e si potrebbe concludere, c'è da sperarlo, anche nel miglior modo possibile?

— Certamente, disse.

— Vuoi dunque, ripresi, che discutiamo la tesi avversaria sostituendoci ai nostri contradittori, affinché la fortezza nemica non sia oppugnata mentre nessuno la difende?

— Non c'è nulla che lo vieti, disse.

— Ebbene, parlando in nome loro, diciamo così: « Socrate e Glaucone, non

occorre punto che siano altri a movervi delle obiezioni; giacché voi stessi fin da principio, quando prendeste a fondare la città che volevate fondare, avete ammesso che ciascuno in conformità della propria natura dovesse attendere all'unico ufficio che gli era proprio ».

— Lo ammettemmo; e come no?

— « E non è forse vero che la donna per natura differisce e molto dall'uomo? ».

— E come negarlo?

— « Sicché a ciascuno dei due sessi conviene imporre anche un compito differente, quello che risponde alla sua propria natura ».

— Certo.

— « Come dunque non vi sbagliate ora e vi contradite asserendo che gli uomini e le donne debbano compiere le stesse funzioni, sebbene abbiano natura così differente? ». Hai tu, mirabile amico, qualche ragione da addurre in nostra difesa?

— Così, sul momento, non mi è davvero facile; ma pregherò e prego te di rispondere per noi e chiarire, quale che sia, il nostro concetto.

— Sono queste, Glaucone, soggiunsi, e molte altre simili, le obiezioni che da un pezzo io prevedevo e temevo, e per cui esitavo ad accennare alla legge sul possesso e l'educazione delle donne e dei bambini.

— E difatti, per Zeus, osservò, non paiono obiezioni di lieve momento.

— No davvero, ripresi: ma tuttavia è così: che un uomo cada in una piccola piscina o in alto mare è egualmente necessario che si metta a nuotare.

— Senza dubbio.

— Sicché anche noi dobbiamo metterci a nuotare e cercar di trarci d'impaccio, fidando o in qualche delfino [7] che ci prenda sul dorso o in qualche altro imprevisto mezzo di salvezza.

— Parrebbe, disse.

— Orsù, ripresi, vediamo se ci riesce di trovare questa via di scampo. È vero: noi convenivamo allora che nature differenti debbano attendere ad occupazioni differenti, e che la natura della donna è differente da quella dell'uomo; mentre ora invece asseriamo che nature differenti devono attendere alle stesse occupazioni. Non è questa l'accusa che ci si muove?

— Proprio questa.

— In verità, ripresi, Glaucone, il potere dell'arte di contradire è meraviglioso [8].

— E perché?

— Perché, dissi, molti ci cascano, mi pare, anche senza volerlo, e credono di discutere, mentre non fanno che sofisticare, perché non sanno distinguere nelle sue specie l'argomento di cui si tratta e indagarlo; ma, attenendosi strettamente alle parole, vogliono trovare in queste un modo di contradire, e così contendono, non discutono dialetticamente [9] fra loro.

— E in effetti, disse, questo è proprio il caso di molti; ma che sia forse anche il nostro in questo momento?

— Precisamente, diss'io. Anche noi corriamo il rischio di cadere, senza volerlo, in questa smania del contradire ad ogni costo.

— E come?

— Noi infatti, fondandoci su una parola, abbiamo affermato con gran vigore, da veri cavillatori, che nature differenti non debbano attendere alle stesse occupazioni; ma viceversa non abbiamo ancora esaminato in alcun modo in che senso una natura debba dirsi differente o la stessa di un'altra e rispetto a quale oggetto noi così la definivamo, quando attribuivamo a nature differenti differenti occupazioni ed alle stesse le stesse.

— Difatti disse, non l'abbiamo ancora considerato.

— E però, ripresi, noi ora abbiamo, se non erro, il diritto di domandarci se è la stessa la natura dei calvi e quella dei capelluti, e non invece contraria; e quando avessimo riconosciuto che è contraria, ove dei calvi facessero il mestiere di calzolai, noi ci crederemmo autorizzati a non permetterlo ai capelluti; e ove al contrario questo mestiere lo facessero i capelluti, a non permetterlo a quegli altri.

— Sarebbe, osservò, davvero ridicolo.

— E, diss'io, sarebbe forse ridicolo

per altro motivo fuorché per questo: che allora non ci proponevamo di esaminare in senso assoluto l'identità e la diversità di natura; ma ci restringevamo a quella sola forma di differenza e di somiglianza che si riferisce alle occupazioni? Volevamo dire, per esempio, che un uomo atto alla medicina e un'anima atta alla medicina [10] hanno la stessa natura; non credi?

— Io sì.

— Mentre uno atto alla medicina ed uno atto alla falegnameria l'hanno diversa?

— Proprio così.

V. — Sicché, diss'io, anche quanto al sesso maschile e femminile, ove ci paiano differire per l'attitudine a qualche arte o ad altra occupazione, noi diremo che a ciascuno dei due sessi si debba attribuire l'una o l'altra occupazione; ma, ove ci paia che non differiscano se non in questo: che la femmina partorisce e il maschio genera; noi non ammetteremo come dimostrato, che riguardo al problema di cui ora ci occupiamo, la donna differisca dall'uomo; anzi continueremo a credere che alle stesse occupazioni debbano attendere tanto i custodi, quanto le loro donne.

— E con ragione, disse.

— Sicché dopo ciò noi invitiamo il nostro contradittore ad insegnarci proprio questo: rispetto a quale arte o a quale occupazione, tra quelle che sono essenziali in uno Stato, la natura della donna non è la stessa, ma differente da quella dell'uomo?

— Ed è giusto.

— Senonché, forse anche un altro, come tu poc'anzi, potrebbe dirci che sul momento non gli è facile rispondere in modo sodisfacente, ma che a pensarci su non sarebbe difficile.

— Difatti potrebbe dire così.

— Vuoi dunque tu che preghiamo codesto contradittore di seguirci mentre ci proviamo a dimostrargli che nell'amministrazione della città non c'è nessun ufficio esclusivamente proprio della donna?

— Ma sì.

— Orsù, gli diremo, rispondi: Non volevi dir questo: che qualcuno è da natura ben dotato per apprendere una cosa, qualche altro mal dotato, per ciò che l'uno apprende facilmente e l'altro difficilmente? Che il primo, dopo un breve studio, è in grado di trovare da sé ben più di quanto ha imparato, laddove l'altro, sebbene vi abbia speso molto studio e molta applicazione, non ritiene nemmeno ciò che ha imparato? Che nel primo gli organi del corpo servono egregiamente l'intelligenza, nel secondo le sono di ostacolo? Hai tu altri indizi fuori di questi per distinguere chi sia atto a ciascuna opera e chi disadatto?

— Nessuno, disse egli, potrebbe indicarne altri.

— E conosci tu qualche professione umana nella quale il sesso maschile non sia sotto ogni rapporto superiore al femminile? O insisteremo sull'abilità delle donne nell'arte del tessere come in quella di preparare delle torte e dei manicaretti, arte in cui certo la donna pare che riesca meglio degli uomini, e dove anzi la sua inferiorità ci riesce oltremodo ridicola?

— Quel che dici, riprese, è vero; e, in tutto, il sesso femminile è, per così dire, molto inferiore al maschile. Il che peraltro non toglie che in molte cose molte donne sono superiori a molti uomini; in generale però è come tu dici.

— Non c'è dunque, amico mio, tra le occupazioni che sono indispensabili ad una città nessuna che sia propria della donna come donna, né dell'uomo come uomo; ma per le facoltà naturali i due sessi sono simili, e per esse la donna al pari dell'uomo può partecipare di tutte le funzioni, per quanto in tutte sia più debole dell'uomo.

— Senza dubbio.

— Ebbene, queste funzioni le imporremo allora tutte agli uomini e nessuna alle donne?

— Non è giusto.

— Ma, diremo, credo, che c'è qualche donna ben dotata per la medicina e qualche altra no; qualcuna ben dotata per la musica e qualche altra di sua natura disadatta.

— Certamente.

— E non ci sarà forse qualche donna atta agli esercizi ginnastici e alle arti della guerra e qualche altra che non ha disposizione né per la ginnastica né per la guerra?

— Lo credo.

— E non ce ne sarà qualcuna amica del sapere e qualche altra nemica? Qualcuna animosa e qualche altra pavida?

— Sicuro.

— E non ce ne sarà pure qualcuna capace di fare la custode e qualche altra incapace? O non erano queste appunto le qualità naturali che esigevamo anche nella classe degli uomini destinati ad essere dei custodi?

— Queste appunto.

— La stessa, dunque, rispetto alla custodia della città è la natura della donna e dell'uomo, senonché l'una è più debole, l'altra più forte.

— Pare.

VI. — Perciò donne cosiffatte sono quelle che sceglieremo per uomini cosiffatti, affinché convivano con loro, e con loro custodiscano la città, poiché ne sono capaci e sono ad essi congeneri per natura.

— Non c'è dubbio.

— E non bisogna forse assegnare le stesse funzioni alle stesse nature?

— Le stesse.

— E così, dopo un lungo giro, noi torniamo al punto di partenza, e riconosciamo che non è contro natura l'educare anche le donne dei custodi nella musica e nella ginnastica.

— Proprio così.

— Sicché non facevamo delle leggi o irrealizzabili o utopistiche, poiché la legge che imponevamo è conforme a natura, mentre sono le consuetudini presenti, contrarie a queste nostre, che, a quanto pare, devono dirsi contrarie alla natura.

— Così sembra.

— Orbene, la nostra indagine era proprio questa: se proponevamo cose realizzabili e migliori di tutte?

— Tale era difatti.

— Che siano realizzabili dunque è cosa su cui siamo d'accordo. Ed ora che siano le migliori è quello che ci rimane da dimostrare?

— Evidentemente.

— Però, affinché la donna diventi atta ad essere custode, occorrerà forse una educazione diversa per gli uomini e per le donne, soprattutto dacché queste sono dotate della medesima natura?

— No, di sicuro.

— E che opinione hai tu su quest'altro punto?

— Quale?

— Supponi tu che tra gli uomini uno sia migliore e un altro peggiore; o credi che siano tutti pari?

— Niente affatto.

— Ora, nella città, che fondavamo, non pensi tu che fossero migliori i custodi educati al modo che abbiamo detto, piuttosto che dei calzolai istruiti nell'arte di confezionare delle scarpe?

— È una domanda ridicola questa tua, rispose.

— Hai ragione, soggiunsi. E tra gli altri cittadini i custodi non sono forse i migliori?

— E di gran lunga.

— E che? Le loro donne non saranno forse le migliori tra le donne?

— E anch'esse di gran lunga, rispose.

— E può esserci di meglio per una città che l'aver donne ed uomini che siano ottimi tra tutti?

— Non può esserci di meglio.

— E questo, come abbiamo esposto, si otterrà con l'insegnamento della musica e della ginnastica?

— E come no?

— Sicché questa istituzione, imposta alla città, è non solo realizzabile, ma la migliore di tutte.

— È vero.

— E quindi le donne dei custodi, se devono spogliarsi degli abiti, si vestiranno di virtù, e parteciperanno alla guerra, come ad ogni altro lavoro, concernente la custodia della città, senza far altro; salvo che di queste mansioni le più lievi si attribuiranno alle donne piuttosto che agli uomini, data la maggior debolezza del sesso femminile. E chi riderà per la nudità delle donne che si denudano per un fine ottimo,

intempestivo il frutto
della scienza del ridere cogliendo [11],

mostrerà di non saper punto né perché ride né quel che fa; giacché si ha e si avrà sempre pienamente ragione di dire che ciò che giova è bello, e ciò che nuoce, brutto.

— Senz'alcun dubbio.

VII. — Possiamo dunque affermare d'essere usciti salvi da questa prima, per così dire, ondata [12] a proposito della legge sulle donne, così da non esserne per nulla sommersi, ponendo, com'è necessario, che e i custodi e le custodi debbano avere tutte le mansioni in comune; ma d'essere anzi riusciti a dimostrare la coerenza del nostro discorso nell'esporre cose realizzabili e giovevoli?

— E difatti, disse, ti sei salvato da un'ondata tutt'altro che piccola.

— Eppure, ripresi, dovrai convenire che non è tanto grande, quando vedrai quella che le succede.

— Parla dunque perché io la veda, disse.

— A questa legge, ripresi, e alle altre precedenti fa seguito, secondo me, quest'altra.

— E quale?

— Che tutte queste donne devono essere comuni a tutti questi uomini, e nessuna ha da convivere in particolare con nessuno di loro; e così pure comuni devono essere i figli, né i figli devono conoscere i genitori, né i genitori i figliuoli.

— Per questa legge, disse, vincere la diffidenza comune, e dimostrarne la possibilità e il vantaggio sarà anche più difficile che per quell'altra.

— Dell'utilità, diss'io, di questa comunanza delle donne e dei figli e che essa rappresenti un grandissimo bene, non credo che si possa dubitare, purché però sia realizzabile; ma è, credo, appunto questa possibilità che darà luogo alle più vivaci contestazioni.

— Oh, diss'egli, si contesterà vivamente l'una e l'altra cosa.

— Tu vuoi dire, ripresi, che le due cose sono strettamente connesse tra loro, mentre io credevo di potere sfuggire alla dimostrazione d'una delle due, se tu ne ammettevi l'utilità, e di non dover discutere se non della possibilità o meno dell'altra.

— Tu però non sei, disse egli, riuscito a sfuggirci senza che ce ne avvedessimo; ma devi renderci ragione dell'una e dell'altra.

— Ebbene, dissi, subirò la pena; tuttavia usami questa cortesia: permettimi di darmi un po' di svago; e come gli sfaccendati, che non avendo a che pensare, si creano dei castelli in aria quando vanno soli per via; faccia anch'io lo stesso. Costoro difatti, prima di aver trovato un modo pratico per sodisfare i loro desidèri, sorvolano su questo particolare, per non stancarsi nell'esaminare se ciò che desiderano sia realizzabile o no; ma, considerando come sicuro ciò che vogliono, passano senz'altro a disporre il resto; e, rallegrandosi nell'enumerare tutte le cose che faranno quando si sia realizzato il loro sogno; accrescono così l'indolenza naturale della propria anima. Allo stesso modo anch'io mi lascio vincere dalla mollezza, e vorrei rimandare a più tardi la fatica di esaminare se le mie proposte siano realizzabili o no. E intanto, supponendole realizzabili, esaminerò, se lo permetti, in che modo ne sarà regolata l'esecuzione e come possano, quando siano applicate, riuscire più di tutte giovevoli alla città e ai custodi. Ecco ciò che io m'ingegnerò di esaminare dapprima insieme con te, e poi, se me lo concedi, anche il resto.

— Ma te lo concedo, disse, ed esamina pure.

— Credo pertanto, ripresi, che, se i custodi e i loro ausiliari saranno davvero degni del nome che portano, gli uni vorranno eseguire ciò che sarà loro ordinato, gli altri ordinare conformandosi essi pe' primi alle leggi e seguendone lo spirito in tutti quei regolamenti che affidiamo alla loro prudenza.

— È naturale, disse.

— Tu dunque, soggiunsi, nella tua qualità di legislatore, come hai fatto una scelta tra gli uomini, così la farai anche tra le donne e tutti questi, poiché hanno case e desinari in comune, ma non

posseggono in proprio nulla di nulla; vivranno insieme e, mescolandosi insieme, così nei ginnasi come nelle altre consuetudini di vita, da una necessità, credo, naturale saranno condotti ad unirsi tra loro. O non ti pare che ciò debba necessariamente avvenire?

— Sì, rispose; ma non per necessità geometriche, sibbene per necessità erotiche, che probabilmente sono più efficaci di quelle nel persuadere e sedurre la moltitudine.

VIII. — E molto più efficaci, dissi; ma dopo ciò, Glaucone, che costoro si accoppino a caso tra loro o facciano a caso qualsiasi altra cosa, non è consentito dalla religione in una città di gente pia e felice, né sarà tollerato dai governanti.

— Difatti non è giusto, disse.

— È dunque chiaro che noi provvederemo anche nel miglior modo possibile alla santità dei matrimoni [13], e santi saranno i matrimoni più giovevoli allo Stato.

— Senza dubbio.

— E come saranno i più giovevoli? Dimmelo tu, Glaucone; perché io vedo che a casa tua ci sono in gran numero uccelli e cani da caccia di buona razza. Orbene, in nome di Zeus, hai tu posto cura al loro accoppiamento e al modo di averne dei figli?

— In che senso?, disse.

— Innanzi tutto, sebbene questi animali siano tutti di buona razza, non ce n'è forse alcuni che sono e promettono di divenire migliori degli altri?

— Ce n'è certo.

— E cerchi tu di avere dei figli da tutti indistintamente, o a preferenza dai migliori tra loro?

— Dai migliori tra loro.

— E dimmi: dai più giovani o dai più vecchi, o a preferenza da quelli che sono nel loro massimo vigore?

— Da questi ultimi.

— E se non si ha questa cura per la generazione, riterrai che la razza dei tuoi uccelli e dei tuoi cani andrà progressivamente peggiorando.

— Lo credo bene.

— E che pensi, soggiunsi, a proposito dei cavalli e degli altri animali? Che il caso loro sia diverso?

— Sarebbe assurdo, rispose.

— Cospetto!, mio caro amico, esclamai, di quanto acume dovranno essere dotati questi nostri governanti, se davvero lo stesso si verifica anche per la razza umana!

— Si verifica certo. Ma perché dici così?

— Perché, diss'io, dovranno valersi di molti rimedi. Per dei corpi che non abbiano bisogno di medicine, ma vogliano sottoporsi ad un certo regime di vita, anche un medico mediocre può, secondo me, esser buono a curarli; ma quando s'ha da procedere ad una cura difficile, sappiamo che in questo caso occorre un medico di maggior valore.

— È vero, ma a che miri con codeste parole?

— A questo, diss'io: che assai spesso i governanti avranno forse bisogno di ricorrere alla menzogna ed all'inganno nell'interesse dei loro sudditi. E noi abbiamo già detto, credo, che tutte le menzogne di questo genere sono utili, quando servano come rimedi.

— Giustamente, disse.

— E questo giustamente mi pare più che mai ben detto a proposito della generazione dei figliuoli.

— E perché?

— Perché, ripresi, dopo quanto s'è ammesso, bisogna che i migliori uomini si accoppino, quanto più possibile, con le migliori donne; e viceversa i peggiori con le peggiori, quanto meno è possibile; che i figliuoli dei primi vengano allevati, ma quegli dei altri no [14], se si vuol conservare il più possibile nel gregge la purezza della razza; e che tutte queste misure rimangano per tutti un segreto fuorché per i governanti, se d'altro lato si vuole che nel gregge dei custodi non nascano discordie quanto più è possibile.

— Perfettamente, disse.

— Sicché stabiliremo per legge certe feste e certi sacrifizi, nei quali metteremo a contatto le giovani e i giovani, e faremo comporre dai nostri poeti degl'inni [15] adatti a celebrare questi matri-

moni. Per il numero di questi, però, ci affideremo ai governanti, raccomandando loro di mantenere, per quanto è possibile, intatto il numero dei cittadini, tenendo conto delle guerre, delle malattie e di tutti gli altri accidenti dello stesso genere, sicché lo Stato, per quanto si può, non divenga né più grande né più piccolo.

— È giusto, disse.

— Bisogna perciò, credo, organizzare un'abile forma di sorteggio, in modo che i meno meritevoli, delusi, d'ogni accoppiamento accusino la sorte, non mai i governanti.

— Benissimo, disse.

IX. — Inoltre, a quei giovani, che si mostrino i più bravi in guerra o si distinguano in altre prove, insieme con altri doni e premi si darà soprattutto il permesso di accoppiarsi più spesso con le donne, affinché anche questo diventi un pretesto per ottenere da loro soprattutto il maggior numero di figli possibile.

— Giustamente.

— E così pure i bambini, che via via nascono, saranno posti sotto la cura di un collegio di magistrati composto di uomini o di donne oppure di uomini e donne dacché le magistrature sono egualmente comuni ai due sessi.

— Sì.

— E questi magistrati, prendendo in consegna codesti figliuoli del fior fiore tra i cittadini, li porteranno in un alloggio comune, presso certe governanti che abitano in un quartiere appartato della città; ma i figliuoli degli uomini che non furono tra i prescelti e anche quelli dei migliori che presentassero qualche deformità, essi li nasconderanno, com'è conveniente, in un luogo segreto e sottratto alla vista di tutti.

— È naturale, disse, se la razza dei custodi dovrà serbarsi pura.

— Perciò gli stessi magistrati avranno cura anche del loro allevamento, e condurranno a codesto ricetto le madri, quando esse abbiano le poppe rigonfie di latte, ma ricorreranno a tutti gli espedienti perché nessuna di loro riconosca il proprio bambino; e provvederanno a balie provviste di latte, allorché le mamme non ne abbiano a sufficienza; e anche per queste cureranno che non allattino oltre il tempo necessario e affidino le veglie ed ogni altra fatica alla balie ed alle governanti.

— Tu rendi, disse, comodissima la maternità alle donne dei custodi.

— Ed è bene che sia così, risposi. Ma discorriamo per ordine del nostro argomento. Noi dicevamo infatti che i bambini si dovessero ottenere da coloro che sono nel vigore dell'età [16].

— È vero.

— Orbene non pare anche a te che il periodo ordinario del maggior vigore sia per la donna di venti anni e per l'uomo di trenta?

— E quali devono esserne i termini?, chiese.

— La donna, risposi, darà dei figli allo Stato da venti a quarant'anni, l'uomo dal momento in cui abbia oltrepassato il punto culminante del suo focoso corso all'amore [17] fino al cinquantacinquesimo anno.

— E questo è certamente per entrambi, disse, il periodo di maggior vigore del corpo e dello spirito.

— Cosicché, ove mai qualcuno, o più vecchio o più giovane, si adoperi a dar figliuoli allo Stato, noi dichiareremo che costui pecca contro la santità e la giustizia, come colui il quale dia alla città un figlio la cui nascita, se resta occulta, non sarà accompagnata da quei sacrifizi e da quelle preghiere, che in tutti i matrimoni faranno le sacerdotesse, i sacerdoti e tutta quanta la città, perché da buoni e utili cittadini nasca sempre una progenie migliore e più utile, ma sarà un frutto delle tenebre e d'una imperdonabile licenza.

— È giusto, disse.

— E questa medesima legge, soggiunsi, s'applicherà anche a chi, pure essendo nel numero degli uomini in età di generare, si accoppi con donne che siano nella stessa condizione, senza che il magistrato li abbia uniti; giacché diremo che questi avrà dato alla città un figliuolo bastardo, illegittimo, e non benedetto dalla religione.

— Più che giusto, disse.

— Quando poi le donne e gli uomini superino l'età del generare, noi, credo, li lasceremo liberi di accoppiarsi con chi vogliono, fuorché con le loro figlie, con le loro madri, con le figlie delle loro figlie e con le ascendenti delle loro madri; e così le donne dal canto loro avranno la stessa libertà d'accoppiarsi, fuorché con i loro figli, con i loro padri e con i loro discendenti e ascendenti: ma in ogni caso raccomanderemo loro di fare il possibile per non portare in luce nessun bambino, quand'anche sia soltanto concepito [18]; e se, nonostante tutto, non riescano ad impedirlo, mettersi in mente che un tal bambino non sarà allevato da nessuno [19].

— Anche queste disposizioni, disse, sono ragionevoli; ma padri e figliuoli e quegli altri parenti, di cui or ora parlavi, come si riconosceranno tra loro?

— In nessun modo, dissi io; ma quanti nascano nel decimo e nel settimo mese dal giorno in cui un uomo sia divenuto marito, questi bambini egli li chiamerà tutti, se maschi, figli; se femmine, figlie; e questi chiameranno lui col nome di padre e i loro figli saranno i suoi nipoti; e questi, a loro volta chiameranno nonni i vecchi e nonne le vecchie; e quanti invece fossero nati nel tempo in cui le madri e i padri erano in età di generare, li chiameranno fratelli e sorelle; e perciò si asterranno, come or ora dicevamo, da ogni contatto sessuale tra loro [20]. Quanto però ai fratelli e alle sorelle, la legge potrà anche permettere i matrimoni fra loro [21], quando la sorte voglia così e la Pitia lo confermi.

— Giustissimo, disse egli.

X. — Questa e così fatta, Glaucone, sarà la comunanza delle donne e dei figliuoli tra' custodi della città: che essa poi si accordi con le altre leggi e ne sia di gran lunga la migliore, dobbiamo ora confermare per via del ragionamento. Non è così?

— Così, per Zeus, diss'egli.

— Ebbene il migliore inizio per giungere d'accordo ad una conclusione non sarà forse questo: domandare a noi stessi quale dobbiamo dire che sia il maggior bene nella costituzione d'una città, quel bene a cui il legislatore deve mirare nel far le leggi, e quale il maggior male; e quindi indagare se ciò che abbiamo proposto ci metta sulla via del bene e non su quella del male?

— È il migliore inizio senza dubbio, disse.

— Ora possiamo noi citare per una città qualche male maggiore di quello che la divide e di una ne fa molte, o un bene maggiore di quello che la unisce e la fa una sola?

— Non possiamo.

— E non è forse la comunanza del piacere e del dolore quello che lega insieme i cittadini, allorché tutti, quanto più è possibile, godano e s'addolorino suppergiù nella stessa misura e delle stesse fortune e delle stesse disgrazie?

— Senz'alcun dubbio, rispose.

— Mentre ciò che li disunisce è la mancanza di unanimità in codesti sentimenti, allorché gli uni soffrano in modo straordinario, e gli altri in modo straordinario gioiscano per gli stessi casi, sia che questi riguardino la città, sia che riguardino i singoli cittadini?

— E come no?

— E ciò non si verifica forse quando tutti i cittadini non si accordino insieme nel riconoscere: *questo è mio* e *questo non è mio*; e così anche per l'*altrui*?

— Indiscutibilmente.

— E perciò la città governata meglio d'ogni altra sarà quella, in cui la gran maggioranza dei cittadini applichi allo stesso oggetto e nello stesso senso questi vocaboli di *mio* e *non mio*?

— Certo.

— E quale poi somiglia più da vicino ad un individuo? Quando, per esempio, un nostro dito riceva un colpo, tutta la compagine, che per il corpo si estende all'anima ed è composta in unità dal principio che la governa, se ne risente; e tutta intera ad un tempo si duole insieme con la parte colpita, ed è così che noi diciamo che l'uomo ha male a un dito. E lo stesso non dovrà dirsi per qualsiasi altra parte del nostro cor-

po; non è sempre l'uomo che soffre, o gode quando ridiventa sano?

— Lo stesso certo, disse; e per rispondere alla tua domanda dirò che difatti all'individuo somiglia molto da vicino una città governata nel miglior modo possibile.

— Allorché, dunque, anche ad un solo dei cittadini capiti qualche cosa di bene o di male, una città così fatta la riterrà come avvenuta a se stessa, e ne godrà o se ne dorrà tutta intera.

— Necessariamente, disse, se è davvero ben governata.

XI. — E ora, ripresi, mi pare giunto il momento di ritornare alla nostra città e considerare se le conclusioni del nostro ragionamento si applichino ad essa senza confronto meglio che ad un'altra.

— Conviene certo, disse.

— Orbene non ci sono forse anche nelle altre città, come in questa nostra, governanti e sudditi?

— Ci sono.

— E tutti costoro non si daranno tra loro il nome di cittadini?

— Come no?

— Ma, oltre che cittadini, con quale altro nome nelle altre città il popolo chiama i governanti?

— Nella maggior parte li chiama padroni; ma in quelle rette a democrazia, con questo nome appunto di governanti.

— E nella nostra città, oltre che cittadini, come li chiamerà il popolo?

— Salvatori e difensori, rispose.

— E costoro come chiameranno i sudditi?

— Datori di compenso e di nutrimento.

— Ora, nelle altre città, i governanti come chiamano i suddditi?

— Servi, rispose.

— E questi governanti come si chiamano tra loro?

— Colleghi nel governo.

— E i nostri, come?

— Colleghi nella custodia dello Stato.

— Ora, puoi tu dirmi se tra' governanti delle altre città non ce ne sia qualcuno che consideri qualcuno dei colleghi come amico e qualche altro come estraneo a sé?

— Anzi ce n'è molti.

— Sicché costui riterrà e proclamerà l'amico come qualche cosa che gli appartiene e l'estraneo come qualche cosa che non gli appartiene.

— Sì.

— Ma e di codesti tuoi custodi ce ne sarà qualcuno il quale possa ritenere o dichiarare estraneo a sé qualche altro dei suoi colleghi?

— Nessuno, rispose; giacché in chiunque s'incontri, egli riterrà d'incontrarsi o in un fratello o in una sorella o nel padre o nella madre o in un figlio o in una figlia o in qualche discendente o ascendente di questi.

— Benissimo, ripresi; ma rispondimi ancora; ti restringerai tu ad ordinar loro per legge che si trattino da parenti soltanto nei nomi, o che agiscano sempre in conformità di questi nomi, attestando ai padri tutto quanto la legge impone di rispetto, di cure affettuose e d'obbedienza ai genitori, senza di che non dovrà aspettarsi nulla di bene né dagli dei, né dagli uomini; poiché non opera né secondo la religione, né secondo la giustizia chi si regola altrimenti che così? Saranno questi o altri i precetti che da tutti i cittadini senza eccezione si faranno assai per tempo risonare agli orecchi dei fanciulli, sia riguardo a quelli che sono loro designati come padri, sia riguardo a tutti gli altri parenti?

— Questi appunto, rispose; giacché sarebbe ridicolo se unicamente sulle bocche risonassero questi nomi di parentela senza essere accompagnati dai fatti.

— Fra tutte le città dunque è in questa principalmente che, se anche d'un solo cittadino le cose vadano o bene o male, tutti gli altri, come accennavamo poc'anzi, s'accorderanno nel dire: Le cose mie vanno bene o le cose mie vanno male.

— Verissimo, disse.

— Ma non affermavamo pure che conseguenza di questo modo di senti-

re e di esprimersi dovesse essere la comunanza dei piaceri e dei dolori?

— E lo affermavano a ragione.

— Saranno dunque soprattutto questi nostri cittadini che avranno tutti in comune lo stesso concetto di ciò che chiameranno m i o ; e, avendo questo in comune, avranno così soprattutto in comune dolori e piaceri.

— Indubitabilmente.

— Ora, codesti vantaggi, oltre che alle altre disposizioni di legge, non si devono forse alla comunanza tra' nostri guerrieri delle donne e dei figliuoli?

— Soprattutto a questa, rispose.

XII. — Ma noi siamo rimasti d'accordo che questa unanimità di sentimenti fosse il maggior bene per uno Stato, allorché paragonavamo una città ben governata a ciò che avviene in un corpo di cui una parte risenta piacere e dolore.

— E giustamente, disse, ne siamo rimasti d'accordo.

— E perciò questa comunanza, tra' difensori, dei figliuoli e delle donne ci apparisce come la fonte del massimo tra i beni per la città.

— Ma certo, disse.

— E per di più noi ci troviamo d'accordo anche con quello che si è detto prima. Noi dicevamo infatti che i custodi non dovessero avere in proprio né case, né terre, né alcun altro possedimento; ma, ricevendo dagli altri il loro nutrimento in compenso della loro opera, dovessero spendere tutto in comune, se dovevano essere dei custodi davvero.

— Giustamente.

— Forse che dunque, come dico, e le cose esposte dianzi e quelle esposte or ora non contribuiranno a renderli anche più de' veri custodi e non impediranno che essi creino delle divisioni nella città, chiamando m i o non tutti la stessa cosa, ma l'uno questo e l'altro quello; trascinandosi ciascuno di loro nella sua propria casa quanto gli riesca di acquistare separatamente dagli altri e avendo ciascuno moglie e figli differenti, che per essere propri di ciascuno procureranno piaceri e dolori propri a ciascuno; mentre, al contrario, se consentono tutti nel concetto di ciò che è proprio e tendono tutti al medesimo scopo, tutti risentiranno, per quanto è possibile, nella stessa misura così i dolori come i piaceri?

— Precisamente, disse.

— E che poi? Litigi e querele scambievoli non spariranno, per così dire, da loro come per incanto; dacché di proprio non posseggono nulla fuori del corpo, mentre tutto il resto è comune? E costoro non saranno perciò esenti da tutti quegli urti, che tra gli uomini nascono per il possesso del danaro o per la proprietà dei figli e dei congiunti?

— È affatto necessario, disse, che ne vadano esenti.

— E però non ci saranno tra loro neppur ricorsi in giustizia per violenze o per maltrattamenti; giacché proclameremo, io credo, esser giusto che i coetanei si proteggano a vicenda tra loro, ponendo per legge che è stretto dovere d'ognuno di difendere la propria persona.

— Benissimo, disse.

— E, soggiunsi, questa legge ha anche il vantaggio che se mai qualcuno, incollerito contro un altro, sfoghi da sé contro costui la propria collera; c'è meno pericolo che la contesa tra' due dia luogo a conseguenze più gravi.

— Senza dubbio.

— E sarà, in ogni caso, imposto ai più anziani di esercitare la loro autorità su tutti i più giovani e punirli.

— È chiaro.

— Ed è chiaro altresì che senza un ordine esplicito dei governanti uno più giovane, com'è naturale, non tenterà di fare nessuna sorta di violenza ad uno più vecchio, né batterlo. E, credo, non gli mancherà di rispetto nemmeno in qualche altro modo; giacché ad impedirlo, ci sono due buoni custodi: la paura e il rispetto; il rispetto, che gl'impedisce di metter le mani addosso ad uno che potrebbe essere suo padre; la paura, che in soccorso dell'aggredito non accorrano gli altri, o come figli o come fratelli o come genitori.

— Naturalmente è quello che avverrebbe.

— Per ogni via dunque, in virtù di queste leggi, i nostri guerrieri saranno in pace tra loro?

— E in gran pace.

— E quando essi non dissentano tra loro, non c'è punto pericolo che gli altri cittadini dissentano o da loro o tra se stessi.

— No davvero.

— Ed io esito perfino ad accennare — poiché mi pare che non ne valga la pena — quei piccolissimi mali da cui costoro sarebbero liberati: i poveri dall'adulazione verso i ricchi, e da tutte le difficoltà e le sofferenze nell'allevamento dei figliuoli e nella ricerca dei mezzi per il necessario mantenimento degli schiavi, talora ricorrendo per ciò a prestiti, talora negando i loro debiti, talora affidando alle donne e ai domestici la cura di amministrare i risparmi accumulati con ogni mezzo, nonché tutte quelle beghe d'ogni sorta, amico mio, che soffrono e che, chiare a tutti, sono ignobili e indegne perfino che se ne parli.

— Chiarissime difatti anche ad un cieco, disse.

XIII. — Liberati da tutte codeste miserie, essi vivranno una vita felicissima, più felice di quella che vivono gli olimpionici.

— E perché?

— Perché questi, in fin dei conti, non godono che d'una piccola parte di quei grandi privilegi che toccano a codesti nostri difensori. In effetti, la vittoria che vincono è più bella, e il mantenimento a spese del pubblico più completo; poiché la loro vittoria è salvezza dell'intera città, e il mantenimento e tutto quello di cui c'è bisogno per vivere lo ricevono a guisa di corona, essi e i loro figli; e mentre in vita sono colmati d'onori dalla propria città, in morte partecipano d'una sepoltura degna di loro.

— Tutte cose veramente belle.

— Ebbene, ti ricordi, diss'io, che poco fa non so chi [22] ci rimproverava di non render felici i nostri custodi, perché, laddove sarebbe stato loro lecito d'avere tutto quello che i cittadini hanno, non avessero invece nulla? E noi, credo, rispondevamo che avremmo esaminato in seguito questo punto, se ce ne fosse capitata l'occasione; ma che per il momento avremmo fatto dei custodi che fossero custodi davvero, e resa la città felicissima per quanto era in poter nostro di farlo; ma che non le avremmo procurato questa felicità mirando al benessere di una sola classe?

— Me ne rammento, disse.

— E che dunque? La vita dei guerrieri, se davvero ci pare molto più bella e migliore di quella degli olimpionici, ti pare allora paragonabile con quella dei calzolai o d'altri artigiani o degli agricoltori?

— Non mi pare, disse.

— Ma per quello che dicevo anche allora è giusto ripeterlo qui: che se il custode si provasse a divenir felice così da non essere più nemmeno custode, né gli bastasse una vita così modesta e sicura e, come affermiamo noi, la migliore di tutte, ma, sopraffatto da una stolta e puerile illusione di felicità, tentasse, perché ne ha il potere, d'impadronirsi con la forza di tutto ciò che è nella città; riconoscerebbe che Esiodo [23] era veramente un saggio quando scrisse che *la metà vale in qualche modo più del tutto*.

— Se vorrà, disse, ascoltare il mio consiglio, si contenterà di codesta vita.

— Sicché, soggiunsi, tu ammetti che tra le donne e gli uomini, come abbiamo detto, siano in tutto comuni l'educazione, i figliuoli e la custodia degli altri cittadini; che le donne, in pace o in guerra, debbano insieme con gli uomini custodire il paese, andare a caccia, come le cagne e i cani, e accomunarsi con gli uomini, per quanto è possibile, in tutto; e che, facendo così, facciano il meglio e non già una cosa contraria alla natura femminile, di fronte a quella maschile, in ciò dove per natura i due sessi sono fatti per operare in comune.

— L'ammetto, disse.

XIV. — E così, ripresi, non ci rimane che ad esaminare se anche negli

uomini, come si verifica negli altri animali, sia possibile, e come, che si stabilisca una simile comunanza.

— Tu mi hai prevenuto, disse, in ciò che ero per chiederti.

— Quanto alla guerra, dissi, è chiaro, io credo, come dovranno farla.

— E come?, chiese.

— La faranno in comune con gli uomini, e per di più condurranno in guerra tutti quei loro figliuoli che sono in età e in grado di seguirle, affinché, come i figli degli altri operai, contemplino quello che dovranno fare quando siano in età di farlo, ed oltre a ciò prestino ogni sorta di servigi in tutto ciò che occorre in guerra, e assistano i padri e le madri. O non hai avvertito come nelle arti, per esempio in quella dei vasai, i figliuoli di costoro stiano lungo tempo a guardare prima di metter mano a lavorare la creta?

— Ma sicuro.

— E forse che i vasai più che i custodi devono educare i loro figliuoli con la propria esperienza e con la vista di ciò che bisogna fare?

— Sarebbe ridicolo, disse.

— Ma è però vero che ogni animale combatterà con assai maggior valore quando siano presenti i suoi figli.

— Così è. Tuttavia, Socrate, un pericolo non piccolo è che, ove essi soccombano, come purtroppo accade in guerra, morendo con loro anche i figli, rendano impossibile al resto dei cittadini di risollevarsi.

— Quel che dici è vero, risposi. Senonché credi tu che più di tutto s'abbia a fare in modo da non correre mai pericolo?

— Niente affatto.

— E dunque, se mai devono correr pericolo, non è bene che ciò accada in quei casi nei quali, riuscendo, diventino migliori?

— Evidentemente.

— Ora, credi tu che sia cosa di poco rilievo e non degna che si corra pericolo l'assistere o no ai casi della guerra per ragazzi che dovranno un giorno divenire de' guerrieri?

— Oh! tutt'altro che piccolo, dato lo scopo a cui miri.

— Bisogna dunque fare in modo che i ragazzi siano spettatori della guerra, pur provvedendo alla loro sicurezza, e sarà il meglio. O non ti pare?

— Sì.

— Ebbene, diss'io, in primo luogo i loro padri, per quanto è umanamente possibile, non saranno imprudenti, ma sapranno prevedere quali spedizioni siano pericolose e quali no?

— È ovvio, disse.

— E in queste li condurranno, da quelle invece li terranno lontani.

— Hai ragione.

— E credo, preporranno loro, diss'io, come comandanti non già i meno capaci, ma quelli che per esperienza e per età siano i più atti a guidarli e dirigerli.

— È ciò che convien fare.

— Ma, purtroppo, riconosceremo che spesso e a molti le cose succedono a rovescio d'ogni previsione.

— Senza dubbio.

— Ebbene, caro mio, per codesti casi bisogna provvedere d'ali i ragazzi fin dai primi anni, affinché all'occorrenza possano fuggir via a volo.

— Cioè?, chiese.

— Bisogna abituarli a montare a cavallo appena è possibile, e, ammaestratili nel cavalcare, condurli a vedere da vicino la guerra su cavalli che non siano né ardenti né bellicosi, ma velocissimi al possibile e docilissimi al freno. Così difatti contempleranno meglio quello che un giorno sono destinati a fare, e, quando occorra potranno salvarsi più sicuramente dietro quegli anziani che servono loro di guida.

— Ma pare, osservò, che tu dica benissimo.

— Ma che diremo poi della loro condotta in guerra? Come ti si comporteranno codesti guerrieri così rispetto a se stessi come ai nemici? E rifletti se la mia opinione ti pare giusta o no.

— Ma dimmela, chiese.

— Non ti pare, dissi, che chi per viltà abbandona il suo posto o getta le armi o fa qualche altra cosa dello stesso

genere debba essere relegato fra gli operai e gli agricoltori?

— Non c'è dubbio.

— E chi si fa prendere vivo dai nemici si debba lasciare in regalo a quelli che lo hanno preso, perché della loro preda si servano come vogliono?

— Precisamente.

— Ma chi si sia segnalato tra i primi per atti di bravura, non ti pare che anzitutto, sul campo stesso di battaglia, i giovani e i ragazzi suoi commilitoni debbano coronarlo, ciascuno a sua volta: o no?

— A me pare di sì.

— E stringergli anche la mano?

— Anche questo.

— Però credo, diss'io, che a quest'altra cosa tu non consentirai?

— A quale?

— Che baci e sia baciato da ciascuno di loro?

— Questo anzi soprattutto, rispose; e per conto mio aggiungo alla legge che, fino a quando dura la campagna, nessuno avrà diritto di rifiutargli il bacio, se glielo chieda, affinché, ove un guerriero sia innamorato di un altro, maschio o femmina, senta più vivo il desiderio di conseguire il premio del suo valore.

— Benissimo, dissi; ma che ad un valoroso più che agli altri sia dia la possibilità di numerosi sponsali, e che ai coraggiosi tocchi spesso la scelta delle donne a preferenza degli altri, perché da loro nascano quanti più figli è possibile; si è già detto prima.

— In effetti lo abbiamo detto, osservò.

XV. — Ma è pur giusto che, secondo Omero, quanti giovani si distinguono per bravura siano onorati anche in altri modi; così Omero dice che ad Aiace, segnalatosi in battaglia, fu donato un ampio tergo di bue [24], giacché si ritenne che per un guerriero, giovane e valoroso, un attestato di stima particolarmente adatto fosse questo, che era insieme un omaggio alla sua bravura e un mezzo per accrescergli vigore.

— Giustissimo, disse.

— In questo almeno, diss'io, noi ci atterremo ad Omero. E così nei sacrifizî e in tutte le altre solennità dello stesso genere onoreremo i più bravi nella misura del loro valore, non solo con inni e con quelle distinzioni, a cui poco fa si accennava, ma ancora con posti nei banchetti, con carni e ricolmi bicchieri [25], affinché, oltre ad onorarli, accresciamo forza a quanti siano valorosi, uomini e donne.

— Benissimo detto, osservò.

— E su questo siamo d'accordo. Ma di chi tra' morti in guerra cada segnalandosi per atti di coraggio non diremo anzitutto che egli appartiene alla progenie aurea?

— A preferenza di tutti, certo.

— E non presteremo fede ad Esiodo, il quale dice che quando alcuni di siffatta progenie vengono a morte

diventano de' puri, terrestri genii, eccellenti
che, dai mortali i mali sviando, son nostri
custodi [26].

— Ma sì, che gli presteremo fede.

— E consultato il dio [27] sui riti della sepoltura e sugli onori da rendere a questi uomini superiori e divini, li seppelliremo anche secondo le prescrizioni dell'oracolo?

— E come non dovremmo?

— E da quel momento renderemo loro culto come a genii tutelari, e ne venereremo le tombe? E queste medesime leggi le osserveremo anche per chi, morendo di vecchiaia o in altro modo, a giudizio di tutti abbia vissuto una vita eccezionalmente virtuosa?

— È giusto, disse.

— E come poi ci si condurranno verso i nemici codesti nostri guerrieri?

— Che vuoi dire?

— Innanzi tutto, riguardo alla schiavitù, ti pare giusto che degli Elleni asserviscano delle città elleniche, o che piuttosto, e fin dove è possibile, debbano non permetterlo nemmeno ad un altro Stato, e avvezzare invece gli altri a risparmiare la stirpe ellenica, per impedire che questa divenga schiava dei barbari?

— Ma il risparmiarla, disse, è in tutto e per tutto preferibile.

— Ed è altresì giusto che neppur essi abbiano per servo un Elleno, e che

raccomandino lo stesso anche agli altri Elleni?

— Non c'è dubbio, disse; giacché così si volgerebbero più facilmente contro i barbari, e si asterrebbero dalle guerre intestine.

— E, soggiunsi, che i vincitori spoglino i morti d'altro che delle armi è forse ben fatto? O non diventa questo per i vili un pretesto di non andare contro chi combatte, quasi che adempiano un dovere restando piegati su un cadavere? E questa rapacità non ha forse cagionato la sconfitta di molti eserciti?

— Certamente.

— E non ti pare anche una bassezza ed una ignobile cupidigia questa di spogliare un morto? E non è una cosa degna della meschina mentalità d'una femminuccia il considerare come nemico un cadavere, dopo che il nemico è volato via[28] non lasciando lì, se non lo strumento col quale aveva combattuto? O credi tu che coloro i quali fanno così siano differenti dai cani che, mentre infuriano contro le pietre da cui sono stati colpiti, non mordono colui che le ha scagliate?

— Non differiscono punto, rispose.

— Bisogna dunque rinunciare alla spogliazione dei cadaveri e al divieto di seppellire i nemici morti.

— Bisogna certo rinunziarvi, per Zeus, esclamò.

XVI. — Né porteremo, credo, ai templi, le armi nemiche come offerte votive, soprattutto quelle degli Elleni, per poco che ci stia a cuore la nostra benemerenza per gli altri Elleni; ma piuttosto temeremo che sia una profanazione il portare ad un tempio codeste spoglie dei nostri congiunti, salvo che il dio non ci ordini diversamente.

— Giustissimo, disse.

— E che diremo della devastazione del territorio ellenico e dell'incendio delle case? Come si condurranno i nostri guerrieri verso i nemici?

— Mi piacerebbe su ciò di sentire il tuo avviso.

— Ebbene, ripresi, io son d'avviso che non debbano fare né l'una cosa né l'altra, ma portar via soltanto il raccolto dell'annata. E perché, vuoi tu che io te lo dica?

— Certamente.

— A me pare che, come guerra e discordia sono due parole differenti, così si riferiscono anche a due specie di controversie; e dico che di questi due concetti l'uno implica qualche cosa di affine e di consanguineo, l'altro qualche cosa d'alieno e di straniero. All'inimicizia con chi c'è affine si dà nome di discordia; a quella con chi c'è estraneo, di guerra.

— Tu non dici nulla che non cada a proposito, disse.

— Ora guarda se non sia a proposito anche quest'altra affermazione. Dico infatti che, mentre le genti elleniche sono legate da affinità e da consanguineità, non hanno coi barbari nessun vincolo né d'interessi, né di sangue.

— Perfettamente.

— Sicché di Elleni combattenti contro barbari e di barbari combattenti contro Elleni, diremo che guerreggiano e sono per natura nemici; e questa inimicizia si deve chiamar guerra. Ma di Elleni combattenti contro Elleni, quando lo facciano, diremo invece che per natura sono amici, ma che in questo caso l'Ellade è malata e discorde; e questa inimicizia bisogna chiamarla discordia.

— Per me, disse, consento che si debba ritenere per tale.

— Considera dunque, ripresi, che in questa specie di lotta intestina di cui stiamo parlando, ove qualche cosa di simile accada e la città si divida in partiti contrari, se gli uni devastano i campi e bruciano le case degli altri, considera, ripeto, come sembri funesta questa discordia, e come non amino la città né gli uni né gli altri, giacché non oserebbero mai far danno alla loro nutrice e madre; e se può esser giusto da parte dei vincitori di portarsi via il raccolto dei vinti, è anche giusto pensare che dovranno pur riconciliarsi un giorno tra loro e non combattersi in perpetuo.

— Questo pensiero, osservò, è ben più umano dell'altro.

— E che dunque?, ripresi. Non è for-

se una città ellenica quella che intendi di fondare?

— Ma certo, rispose.

— Sicché i suoi cittadini saranno anche buoni e miti?

— E quanto!

— E non saranno amici del nome ellenico? e non sentiranno anche la loro consanguineità con tutta l'Ellade? e non avranno comune con gli altri Elleni il culto religioso?

— E come!

— Sicché la controversia con gli Elleni, come con gente affine, la chiameremo discordia, e non le daremo il nome di guerra?

— No davvero.

— E i nostri perciò condurranno le ostilità come persone che dovranno finire per mettersi d'accordo?

— Senza dubbio.

— E quindi faranno rinsavire i loro avversari non già castigandoli con la schiavitù e lo sterminio, ma usando con loro modi benevoli, giacché sentiranno il dovere di correggerli e non trattarli da nemici.

— Così è, disse.

— E poiché sono Elleni non devasteranno l'Ellade, né bruceranno le case, né crederanno neppure che in ogni città tutti, uomini, donne e fanciulli siano loro nemici; ma che sono sempre pochi gli autori del dissidio; e per tutte queste ragioni non vorranno né devastare le terre, né diroccare le case di gente, che per la maggior parte è da considerare come amica; ma condurranno le ostilità solamente fino a che i responsabili del male non siano costretti a pagarne la pena dagl'innocenti che soffrono.

— Ed io, disse, consento con te che i nostri cittadini così debbano condursi verso i loro avversari; ma contro i barbari invece come ora gli Elleni si comportano tra loro.

— Porremo dunque per i nostri custodi anche questa legge, che non debbano né devastare la terra né incendiare le case.

— Poniamola, disse, e la riterremo per buona non meno delle precedenti.

XVII. Senonché, Socrate, mi pare che, ove uno ti lasci continuare su questa via, tu non ti ricorderai più dell'argomento di cui poc'anzi hai differita la spiegazione, per entrare in tutti questi particolari: che, cioè, una tale costituzione sia possibile e in che modo sia possibile. Poiché ti concedo che se essa si effettuasse, la città in cui si effettuasse ne trarrebbe ogni sorta di vantaggi; e anzi ciò che tu hai tralasciato lo aggiungo io: che i nostri guerrieri combatterebbero contro i nemici con la maggior bravura possibile, né mancherebbero mai di prestarsi aiuto a vicenda, perché si conoscono e si danno i nomi di fratelli, di padri e di figli. E se con loro scendessero in campo anche le donne, sia nelle prime file, sia nella riserva per far paura ai nemici o per rincalzo ai loro in caso di bisogno, so bene che perciò sarebbero addirittura invincibili; e vedo altresì tutti gli altri vantaggi di cui godrebbero durante la pace, e che sono stati omessi. Ma fa' conto che su tutti questi punti, come su tanti altri io son d'accordo con te, se codesta forma di costituzione si realizzasse; e però non continuare a discorrerne; ma cerchiamo di provare a noi stessi che essa è realizzabile e come è realizzabile; e tutto il resto lasciamolo ora da parte.

— Ecco, diss'io, che tu fai d'improvviso come un'irruzione nel mio ragionamento, e non hai nessuna indulgenza per me, che sono a mal partito. Giacché forse non sai che io sono a stento scampato dalle due prime ondate; ed ora tu ne lanci contro di me una terza, la maggiore e la più pericolosa di tutte. E questa, quando tu la vedrai e l'udrai, sarai più che indulgente con me e riconoscerai che avevo ben ragione di esitare e temere prima di enunciare delle proposte così strane e provarmi a giustificarle.

— Quante più scuse adduci, disse egli, tanto meno ti permetteremo di non esporre in che modo sia realizzabile codesta tua costituzione. Parla dunque senza perdere tempo.

— Orbene, diss'io, innanzi tutto conviene ricordarsi che noi siamo giunti a questo punto della discussione mentre

cercavamo di scoprire in che consista la giustizia e l'ingiustizia.

— Conviene difatti ricordarsene; ma che perciò?, disse.

— Oh! nulla. Ma quando avremo trovato che cosa sia la giustizia, pretenderemo poi che l'uomo giusto non differisca punto da essa, ma sia proprio in tutto identico alla giustizia? O ci contenteremo che vi si accosti quanto più è possibile, e ne partecipi più di tutti gli altri?

— Ci contenteremo, rispose, di questo.

— Sicché, ripresi, soltanto per avere dinanzi agli occhi un modello noi indagavamo quale fosse la giustizia in sé e se ci fosse un uomo compiutamente giusto e quale potesse essere nella realtà; e parimenti quale fosse l'ingiustizia e l'uomo compiutamente ingiusto, affinché, guardando a questi due, quali ci appaiono sotto il rispetto della felicità e del suo contrario; fossimo costretti a riconoscere anche di fronte a noi stessi che chi sia il più possibile simile ad essi debba aver la sorte più simile alla loro; ma non facevamo la nostra investigazione per dimostrare che le nostre proposte siano realizzabili.

— Questo è vero.

— Ora, credi tu che sia meno abile un pittore il quale, dopo d'aver disegnato il modello d'un uomo superlativamente bello e averne riprodotto perfettamente ogni tratto nel suo disegno, non possa poi dimostrare la possibilità che un tale uomo esista?

— Per Zeus, disse, io non lo credo.

— E che? anche noi non volevamo forse, secondo le nostre affermazioni, rappresentare a parole il modello d'uno Stato perfetto?

— Senza dubbio.

— E credi tu che le nostre proposte perdano di valore se non possiamo dimostrare che sia possibile l'esistenza d'una città costituita e governata come s'è detto?

— No davvero, rispose.

— Questa è la verità, diss'io; che se poi per farti cosa grata devo esser pronto anche a questo: a dimostrare, cioè, per qual via e fino a che punto possa esser realizzabile; affinché si possa procedere a questa dimostrazione, cerca di consentire con me anche su quest'altro punto.

— E quale?

— È mai possibile che qualche cosa si effettui proprio così come la si espone a parole, o è nella natura delle cose che la sua realizzazione s'avvicini al vero meno dell'esposizione verbale che ne facciamo, quand'anche qualcuno pensi altrimenti? Ma per prima cosa sei tu del mio parere, o no?

— Sono del tuo parere, rispose.

— Non volermi dunque costringere a dimostrare che le mie idee possano tradursi in atto così per l'appunto come le esponevamo a parole; ma se saremo capaci di trovare che una città possa essere costituita e governata in modo quanto più è possibile prossimo al modello a cui si è accennato; di' pure che abbiamo dimostrato quel che tu esigevi: la possibilità, cioè, di realizzazione della nostra repubblica. O non sarai tu contento se ci riesco? Per me ne sarei contento.

— E anch'io, disse.

XVIII. — Ora ingegniamoci di indagare e dimostrare quello che, pare a me, è un seguito delle cose dette finora: quali, cioè, siano i difetti per cui le città odierne non sono governate come abbiamo proposto, e quali sarebbero i mutamenti lievissimi da introdurvi, perché potessero assumere questa forma di costituzione, mutamenti che si riducono forse ad uno o due o, se non due, a un piccolissimo numero.

— Approvo pienamente, disse.

— Ebbene, ripresi, quando vi fosse introdotta una sola mutazione, io credo di poter dimostrare che una città muterebbe radicalmente, una mutazione non piccola, né facile, s'intende, ma tuttavia possibile.

— E quale?, chiese.

— Eccomi, diss'io, proprio di fronte a quell'ondata che paragonavo alla maggiore di tutte. Ad ogni modo parlerò, ancorché quest'ondata, quasi scoppiando a ridere, dovesse sommergermi nel ridi-

colo e nella disistima generale. E bada a ciò che sto per dire.

— Di' pure.

— Se, ripresi, i filosofi non governeranno le città, o quelli che ora chiamiamo re e dinasti non coltiveranno davvero e seriamente la filosofia, e se queste due cose: il potere politico e la filosofia non coincideranno nelle stesse persone, e la moltitudine di quelli, che ora si applicano in modo esclusivo all'una o all'altra, non ne sarà impedita col maggior vigore; non è possibile, mio caro Glaucone, che cessino i mali delle città, e nemmeno, credo, quelli del genere umano; anzi non è possibile neppure che nasca e veda la luce questa forma di costituzione che or ora abbiamo tracciata a parole. Senonché è proprio questo che da un pezzo mi rende esitante a parlare; poiché vedo quanto le mie parole contrastino con l'opinione comune, e come sia difficile per i più l'ammettere che in nessun'altra città possa esserci una felicità privata e pubblica.
Ed egli: Oh! Socrate, esclamò, quale dichiarazione ti sei lasciata sfuggire e quale discorso! Pronunziatolo appena, devi aspettarti di vedere piombare su te molti uomini, e non certo dappoco, i quali, gettati via, per così dire, i mantelli, in abito succinto dando di piglio a quelle armi che ciascuno ha sottomano, ti si getteranno addosso con tutte le loro forze, risoluti a conciarti per il dì delle feste; e se non saprai difenderti con buone ragioni, e non riuscirai a sfuggire dalle loro mani, sarai coperto di ridicolo, e pagherai la pena delle tue parole.

— Sicché, diss'io, ne sarai tu la causa?

— E me ne compiaccio, rispose: senonché non ti tradirò certo, ma ti difenderò come posso, e posso difenderti con i miei voti e con i miei incoraggiamenti; e forse potrò anche rispondere alle tue domande più a tono di qualche altro. Orbene, con la fiducia d'un tale aiuto ingegnati di provare agl'increduli che la ragione sta dalla tua parte.

— M'ingegnerò, diss'io; poiché anche tu mi offri un così valido aiuto. Se dunque dobbiamo in qualche modo sfuggire dalle mani di quelli a cui accennavi, mi pare necessario definir bene ad essi quali intendiamo che siano i filosofi, a cui osiamo asserire che si debba commettere il governo, affinché, quando sia ben chiarito questo punto, ci si possa difendere mostrando che a costoro per natura spetta di coltivare la filosofia e reggere lo Stato; mentre gli altri devono rinunziare alla filosofia, e soltanto obbedire a chi governa.

— È dunque, disse, il momento di chiarirlo.

— Orsù, dunque, seguimi su questa via, per vedere se in qualche modo siamo capaci di chiarirlo come si deve.

— Va' pure avanti, disse.

— Ebbene, diss'io, devo forse rammentarti, o te ne ricordi da te, che quando diciamo che uno ama un oggetto, costui deve, se si parla correttamente, non mostrare di amarne solo questa o quella parte, ma di volerlo per sé tutto?

— Credo, disse, che farai bene a rammentarlo, perché non me ne ricordo troppo bene.

XIX. — Ad un altro, caro Glaucone, diss'io, conveniva dire ciò che tu dici; ma un uomo esperto in cose d'amore non può dimenticare che tutti i giovani nel fior dell'età lo feriscono in qualche modo, e lo commuovono, e gli paiono degni delle sue attenzioni e del suo affetto. O non è questo il vostro sentimento rispetto ai bei giovani? L'uno, perché ha il naso camuso, lo lodate dicendo che è grazioso; l'altro, perché lo ha aquilino, direte che ha un naso da re; di chi tiene il mezzo tra questi, che è ben proporzionato; dei bruni, che hanno aspetto virile, e dei bianchi, che sono figliuoli degli dei? E il colorito di miele chi altro lo avrebbe inventato, se non un amante, premuroso di nascondere un difetto sotto un'espressione lusinghiera, e pieno d'indulgenza per il pallore del giovinetto amato? In una parola, voi trovate tutti i pretesti, e vi permettete qualsiasi espressione, per non escludere nessuno di quelli che sono nel fiore dell'età.

— Se prendendo esempio da me tu

vuoi dire che così fanno gli amanti, te lo concedo perché il tuo discorso continui.

— E che poi?, diss'io. Quelli che amano il vino non fanno forse altrettanto? Non ricorrono ad ogni pretesto per lodare ogni sorta di vino?

— E come!

— E quanto agli ambiziosi — lo puoi ben osservare — io penso che se non riescono a comandare da generali in capo, accettano d'essere capitani [29], e se non possono venire onorati dagli uomini più autorevoli e più rispettabili, si contentano d'esserlo dai loro inferiori e dalla gente da nulla, come quelli che sono, comunque, avidi di onori.

— Certamente.

— Rispondimi dunque sì o no: quando diciamo di uno che è desideroso di qualche cosa affermeremo noi che egli la desidera tutta intera, o una parte sì e l'altra no?

— Tutta intera, disse.

— Sicché anche del filosofo diremo che è desideroso della sapienza, di tutta la sapienza, non d'una parte sì e dell'altra no?

— È vero.

— E però di chi fa il difficile in fatto di scienza, soprattutto se è giovane e non incapace di rendersi conto di ciò che è utile o no, non diremo né che sia amante della scienza, né che sia filosofo; come di chi si mostra difficile in fatto di cibi, non diremo né che abbia fame, né che desideri il cibo, e nemmeno che sia un ghiottone, ma piuttosto che ne prova disgusto.

— E lo diremo a ragione.

— Ma chi vuole avidamente gustare d'ogni insegnamento e corre volentieri ad imparare e se ne mostra insaziabile, di costui noi affermeremo giustamente che è filosofo. O non ti pare?

E Glaucone disse: Sicché, a parer tuo, di questi ce ne sarebbero molti, e d'un singolare carattere. Giacché a me almeno pare che siano tali tutti quelli che, godendo di apprendere, corrono a tutti gli spettacoli. E così pure i curiosi di udire, che sarebbe stranissimo annoverare tra' filosofi; perché questi non vorrebbero certo assistere a discorsi e conversazioni simili a questa nostra; ma, come se avessero appigionato gli orecchi per udire soltanto dei cori, corrono a tutte le feste dionisiache [30], senza trascurarne alcuna, né in città né in campagna. Chiameremo noi dunque filosofi costoro e tutti quelli che si mostrano desiderosi d'apprendere delle cose di questo genere e delle arti addirittura insignificanti?

— Niente affatto, risposi; ma diremo che ne hanno soltanto l'apparenza.

XX. — Ma chi son poi quelli che tu chiami veri filosofi?, disse.

— Quelli, risposi, che amano di contemplare la verità.

— Ed hai ragione, disse; ma come la intendi?

— Con un altro, diss'io, non sarebbe punto facile; ma tu, credo, mi concederai questo...

— Che cosa?

— Che dal momento che bello è contrario a brutto, queste sono due cose differenti.

— E come no?

— E poiché sono due, anche ciascuna di esse è una.

— Ti concedo anche questo.

— E del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male, e di tutte le altre idee si può dire lo stesso: che ciascuna di per sé è una, ma che nei loro rapporti con le azioni, coi corpi e tra loro, dovunque appariscano, ciascuna assume aspetti molteplici.

— È verissimo, disse.

— Ebbene, diss'io, è così che distinguo da una parte quelli che poc'anzi dicevi curiosi di spettacoli, amici delle arti e uomini d'azione; e dall'altra, quelli di cui parliamo e che soli meritano il nome di filosofi.

— Spiegati meglio.

— Quelli, diss'io, che son curiosi di udire e di guardare si compiacciono, se mai, de' bei suoni, de' bei colori, delle belle forme e di tutto ciò che l'arte crea con siffatti mezzi; ma la loro intelligenza è inetta a vedere e concepire la natura del bello in sé.

— Proprio così, disse.

— Ma quelli, invece, che son capaci di elevarsi fino al bello in sé e contemplarne l'essenza, potrebbero non essere rari?

— Saranno anzi rarissimi.

— Ebbene, chi crede che ci siano, sì, delle cose belle, ma la bellezza in sé né crede che ci sia, né, ove altri lo guidi alla cognizione di essa, è in grado di seguirlo; pare a te che viva in veglia o in sogno? E rifletti: il sognare non è forse questo: se qualcuno o dormendo o vegliando stimi che ciò che è simile ad alcunché non sia soltanto simile, ma proprio quello stesso a cui somiglia?

— Certo, rispose, dirò che costui sogna.

— Ma chi poi, al contrario, stima che il bello in sé esista, e può guardarlo e in sé e negli oggetti che ne partecipano, né scambia con esso le cose che ne partecipano, né esso con queste cose; ti pare forse che costui viva in veglia o in sogno?

— Ma in veglia, e come!, rispose.

— Sicché il pensiero di costui, come di chi conosce, lo diremo conoscenza; quello dell'altro, come di chi opina, opinione.

— Senza dubbio.

— Ora, se costui, di cui affermiamo che opina ma non conosce, si adirasse e sostenesse che non diciamo la verità, che cosa faremo? Potremo in qualche modo calmarlo e persuaderlo con dolcezza, pur tacendogli che non è sano di mente? [31].

— Certo, bisogna farlo, disse.

— Su dunque, bada a quello che gli diremo. O vuoi piuttosto che lo interroghiamo così, dicendogli che, se egli sa qualche cosa, noi non solo non ne siamo punto gelosi, ma saremo lieti di vedere uno che sa. Senonché, diremo, rispondici: chi conosce conosce qualche cosa e non conosce nulla? E tu rispondi in sua vece.

— Risponderò, disse, che certo conosce qualche cosa.

— E qualche cosa che è o che non è?

— Che è; giacché come mai si potrebbe conoscere ciò che non è?

— Questo dunque possiamo ritenerlo come sicuro, qualunque sia il punto di vista da cui lo consideriamo: che, cioè, quello che assolutamente è, è assolutamente conoscibile, ma quello che punto non è, non è in alcun modo conoscibile?

— Sicurissimo.

— E sta bene; ma se c'è poi qualche cosa cosiffatta da essere e non essere, non starà forse di mezzo tra il puro essere e l'assoluto non essere?

— Di mezzo, certo.

— Or dunque, se ciò che è si può conoscere, ma ciò che non è, necessariamente s'ignora; per quello che sta di mezzo, non s'ha da cercare qualcosa che stia anch'essa di mezzo tra l'ignoranza e la conoscenza, dato, s'intende, che qualche cosa di simile esista?

— Senza dubbio.

— Ora, diciamo noi che l'opinione sia qualche cosa?

— E come no?

— Ed è forse una facoltà differente dalla conoscenza o identica a questa?

— Differente.

— Sicché l'opinione ha per oggetto una cosa, la conoscenza un'altra, ciascuna secondo il potere che le è proprio.

— Così è.

— La conoscenza dunque, che per natura si indirizza a ciò che è per conoscere come è ciò che è... O piuttosto, prima d'andare oltre, credo necessario distinguere a questo modo...

— E come?

XXI. — Noi diremo che le facoltà sono una certa specie di enti o forze per cui noi possiamo ciò che possiamo, e ogni altro agente può ciò che può. Io, per esempio, tra le facoltà pongo la vista e l'udito, se intendi ciò che voglio dire con la parola specie.

— Ma sì, l'intendo, disse.

— Ora sta' a sentire quel che penso di esse. Nelle facoltà io non scorgo né colore né forma né alcun che di ciò che vedo in tante altre cose e a cui guardando posso distinguere nettamente certe cose da certe altre. Nelle facoltà invece io guardo soltanto quello a cui ciascuna s'indirizza e che essa effettua. Ed è per questa via che le distinguo, e

quelle, che sono ordinate allo stesso scopo e producono lo stesso effetto, le chiamo identiche, ma chiamo differenti quelle che sono ordinate ad un altro scopo e producono altri effetti. E tu che ne pensi? Come le distingueresti?

— Così, rispose.

— Ed ora rifacciamoci da capo, diss'io, mio eccellente amico. La conoscenza, secondo te, è una facoltà o in che specie la poni?

— Tra le facoltà, rispose; ed è, a parer mio, la più potente di tutte.

— E l'opinione è essa una facoltà, o appartiene ad una specie diversa?

— È una facoltà, disse: perché l'opinione non è se non la facoltà che ci permette di opinare.

— Però poc'anzi tu convenivi che conoscenza e opinione non sono lo stesso.

— E difatti, rispose, come mai un uomo di giudizio potrebbe confondere ciò che è infallibile con ciò che non lo è?

— Egregiamente, diss'io; ed è chiaro che noi siamo d'accordo nel riconoscere che l'opinione è differente dalla conoscenza.

— Per forza.

— La conoscenza, credo, ha per oggetto l'essere, il conoscere, cioè, come l'essere sia?

— Appunto.

— Ma l'opinione, diciamo, l'opinare?

— Sì.

— E forse l'opinare conosce quello stesso che la conoscenza conosce? E conoscibile e opinabile saranno dunque la stessa cosa? O è impossibile?

— Impossibile, rispose, dopo quello di cui si è convenuto. Se è vero che una facoltà differente ha per natura un oggetto differente, se entrambe, l'opinione e la conoscenza, sono facoltà e, come affermiamo, facoltà differenti; da queste premesse non c'è lecito dedurre che il conoscibile e l'opinabile siano la stessa cosa.

— E allora, se l'oggetto della conoscenza è l'essere, l'oggetto dell'opinione sarà una cosa differente dall'essere?

— Certo.

— E così l'opinione opinerà il non essere? O ciò che non è, è impossibile perfino d'opinarlo? Riflettici: chi opina non ha forse un'opinione che si riferisce a qualche cosa? O è possibile avere un'opinione, ma un'opinione non riferibile a nulla?

— Impossibile.

— Ma dunque chi opina opinerà qualche cosa?

— Sicuro.

— Ma il non essere non è qualche cosa: anzi, a voler parlare con tutta esattezza, bisognerà dire che non è nulla.

— Senza dubbio.

— Ora, al non essere noi attribuivamo necessariamente l'ignoranza, e la conoscenza all'essere?

— Precisamente, disse.

— Chi dunque opina non opinerà né l'essere né il non essere.

— No davvero.

— L'opinione dunque non può essere né ignoranza né conoscenza.

— Non parrebbe.

— Sicché rimane fuori di queste due cose, perché forse o è più luminosa della cognizione o più oscura dell'ignoranza?

— Ma no, né l'una cosa né l'altra.

— Senonché forse, diss'io, l'opinione ti parrà più oscura della conoscenza e più luminosa dell'ignoranza?

— E di gran lunga, rispose.

— Cosicché sta tra l'una e l'altra?

— Sì.

— E perciò sta in mezzo tra le due?

— Precisamente.

— Ora noi precedentemente affermavamo che, se avessimo trovato qualche cosa che fosse tale da essere ad un tempo ente e non ente, essa avrebbe dovuto tenere il mezzo tra l'essere puro e l'assoluto non essere, e non avrebbe potuto essere oggetto né della conoscenza, né dell'ignoranza, ma d'una facoltà che a sua volta ci sarebbe apparsa come qualcosa di mezzo tra ignoranza e conoscenza.

— Giusto.

— Ed ora non ci è forse apparso che nel mezzo di queste due cose sta quella appunto che chiamiamo opinione?

— C'è apparso.

XXII. — Resterebbe ora da trovare, come sembra, qualcosa che partecipi dell'uno e dell'altro, dell'essere e del non essere, e non possa a rigore dirsi né puro né assoluto non essere, affinché, ove ci appaia, ci sia lecito dirlo a buon diritto opinabile, attribuendo ai termini estremi le facoltà estreme e l'intermedia agl'intermedi. Non è così?

— Così.

— Posto ciò, mi dica, riprenderò, e mi risponda quel dabben uomo che non ammette un bello in sé né alcuna idea del bello assoluto, sempre e costantemente identico a se stesso, mentre ammette l'esistenza di molte cose belle; quell'uomo amante di spettacoli, e non disposto a soffrirlo, ove uno affermi che il bello è unico, come unico è il giusto ed altre idee dello stesso genere. Di tante cose belle, mio ottimo amico, gli diremo, non ce n'è qualcuna che talvolta ti paia brutta, e di tante cose giuste qualcuna che talvolta ti paia ingiusta, e di tante cose sante qualcuna che talvolta ti paia empia?

— Ma certo è necessario che anche certe cose belle paiano talvolta brutte, e così tutte le altre di cui tu domandi.

— E che diremo di tante quantità doppie? Se ci paiono spesso dei doppi, non ci paiono altrettanto spesso delle metà? [32].

— Certo.

— E delle cose grandi o piccole, leggere o pesanti non diremo similmente che ad esse possano attribuirsi talora queste qualificazioni e talora le contrarie?

— Certo, rispose. Ciascuna di esse può partecipare così dell'una come dell'altra qualificazione.

— E così di tante cose ciascuna può essere come non essere quello che uno dice che sia?

— È proprio il caso, disse, di quei giochi a doppio senso usati nei banchetti e dell'indovinello che si propone ai ragazzi a proposito dell'eunuco e del pipistrello [33], in cui si dà a indovinare con che e su che l'eunuco lo colpì, dove le parole hanno un senso doppio e nessuno può rispondere né che le cose siano, né che non siano, né che siano entrambe ad un tempo, né che non sia né l'una né l'altra.

— Or dunque, diss'io, in siffatte cose sai tu come regolarti? O dove allogarle meglio che tra l'essere e il non essere? Giacché, credo, esse non ci appariranno né più oscure del non essere, perché siano anche meno reali di questo, né più luminose dell'essere, perché siano anche più reali dell'essere.

— È verissimo.

— E così, come pare, abbiamo scoperto che tutte quelle cose a cui si suole d'ordinario attribuire bellezza e altre qualità simili, si aggirano, per così dire, nello spazio intermedio tra il puro essere e l'assoluto non essere.

— Sì, lo abbiamo scoperto.

— Ma già eravamo egualmente d'accordo che, se ci fosse apparsa qualche cosa così fatta, avremmo dovuto dirla non già conoscibile, ma opinabile, perché è la facoltà intermedia quella che può cogliere ciò che vaga nel mezzo dei due estremi.

— Anche su questo eravamo d'accordo.

— Quelli dunque che ammirano tante cose belle, ma il bello in sé non lo scorgono, e se altri ve li conduca, non possono seguirlo; che riconoscono tante cose giuste, ma non il giusto in sé, e così via dicendo; noi diremo che costoro su tutto ciò hanno soltanto opinione, ma non conoscenza o scienza di nessuna delle cose che opinano.

— Necessariamente, disse.

— Ma che diremo invece di quelli che contemplano ciascuna cosa in sé, nella sua essenza eternamente immutabile? Non diremo forse che non opinano, ma conoscono?

— Necessario anche questo.

— E non diremo pure che questi abbracciano ed amano le cose che sono oggetto di conoscenza o di scienza, e quegli altri le cose che sono oggetto di opinione? O ci rammentiamo d'aver detto che gli uni si compiacciono di udire e vedere i bei suoni, i bei colori e altrettali cose; ma si rifiutano addirittura

d'ammettere che il bello in sé possa essere qualche cosa di reale?

— Ce ne ricordiamo.

— Non usciremo dunque di tono se li chiameremo amici dell'opinione, piuttosto che amici della sapienza? E avranno essi il diritto di offendersi con noi se li chiamiamo così?

— Oh! no, se vogliono darmi ascolto. Giacché non è giusto offendersi del vero.

— Ma quelli invece che abbracciano ciascun ente in sé non bisognerà chiamarli filosofi, cioè amici della sapienza e non filodoxi, cioè amici dell'opinione?

— Indiscutibilmente.

LIBRO VI

I. — I filosofi dunque, Glaucone, ripresi, e quelli che non lo sono, dopo un lungo faticoso giro di parole siamo pur riusciti a distinguerli nettamente.

— Ma, disse, con poche parole non era facile farlo.

— Non sembra difatti, soggiunsi; a me, anzi, pare che si sarebbero potuti distinguere anche meglio, se avessimo dovuto discorrere soltanto di questo, e non rimanessero tante altre cose da esporre a chi voglia scorgere bene in che differisca la vita giusta dall'ingiusta.

— E così dunque, disse, che cosa dopo ciò resta da esporre?

— E che altro, diss'io, se non ciò che ne consegue? Poiché i filosofi son quelli che sono capaci di attingere ciò che è sempre immutabilmente allo stesso modo, mentre quelli che non ne sono capaci, ma vagano senza posa tra infiniti oggetti continuamente mutevoli, non sono filosofi; quali tra gli uni e gli altri meritano d'esser preposti al governo dello Stato?

— Che cosa, disse, dovremmo rispondere per dare una risposta adeguata a codesta domanda?

— Che quelli, diss'io, che tra gli uni e gli altri ci paiano capaci di custodire le leggi e gl'istituti cittadini, questi dobbiamo porre come custodi della città.

— Hai ragione, disse.

— Ed è chiaro, ripresi, anche questo: se a custode d'una cosa qualsiasi è meglio porre un cieco o un uomo di vista acuta?

— E come, rispose, potrebbe non essere chiaro?

— E ti pare forse che differiscano dai ciechi quelli che sono realmente privi della cognizione di ogni entità, che non hanno, nella loro anima, nessun evidente esemplare, né possono, come dei pittori, e riferendosi ad esse e contemplandole con la maggiore attenzione, prescrivere anche nelle cose terrene delle norme sul bello, sul giusto, sul bene, se occorrerà prescriverle, e quelle prescritte custodirle e farle rispettare?

— No, per Zeus, disse, non ne differiscono gran che davvero.

— Ebbene, porremo noi come custodi piuttosto costoro, che quelli i quali conoscano ciascun ente in sé e che non siano punto inferiori ad essi né per esperienza, né per altra forma di virtù?

— Certo, disse, sarebbe assurdo preferire altri ai filosofi, se questi anche nelle altre cose non sono punto inferiori; giacché in ciò che più importa, sono certo superiori a tutti.

— Non dobbiamo perciò esporre ora in che modo le stesse persone potranno avere ad un tempo l'una cosa e l'altra, l'esperienza della vita e la cognizione degli enti?

— Senza dubbio.

— Dobbiamo dunque, come dicevamo a principio di questa conversazione, cominciare dall'intendere bene la loro natura; e credo che se consentiremo perfettamente su questo punto, consentiremo altresì che le stesse persone possono riunire in sé quelle due qualità, e che fuori di loro nessun altro merita d'esser posto a guida dello Stato

— E come?

II. — Questo intanto si consenta da noi intorno alle nature filosofiche: che queste amano sempre quella dottrina, che può loro chiarire qualche cosa di quell'essere che sempre è, inaccessibile a qualsiasi alterazione per effetto di generazione e di corruzione.

— Si consenta.

— Ed è perciò diss'io, che i filosofi amano quest'essere tutto intero e non già una parte o piccola o maggiore, o più pregevole o più spregevole di esso, come precedentemente abbiamo visto[1] fare anche dagli ambiziosi e dagli amanti.

— Hai, disse, perfettamente ragione.

— E dopo ciò guarda a questo: se non è altresì necessario che lo abbiano nella loro natura quelli che devono essere quali dicevamo.

— Che cosa?

— La veracità e il non ammettere mai volontariamente la menzogna, ma odiar questa ed amare la verità.

— È naturale, disse.

— Non solo, caro mio, è naturale, ma è anche affatto necessario, che chi è di sua natura amoroso d'alcunché prediliga tutto ciò che è congenere e proprio dell'oggetto amato.

— È giusto, disse.

— Ora, puoi tu trovare qualcosa che più della verità sia congenere alla sapienza?

— E come sarebbe possibile?, diss'egli.

— Ed è mai possibile che la medesima natura sia amica della sapienza e amica della menzogna?

— Per nulla.

— Chi dunque realmente ama d'imparare dovrà fin da giovane anelare con tutto l'ardore possibile alla verità tutta intera.

— Proprio così.

— Ma noi sappiamo, credo, che in chiunque i desidèri inclinino fortemente verso un dato punto, in lui verso ogni altro sono più deboli quasi che la corrente sia incanalata tutta in quel senso.

— E come no?

— Colui dunque, i cui desidèri confluiscono tutti verso le scienze e ogni altra cosa dello stesso genere; questi, credo, non può ricercare se non il piacere dell'anima di per sé e rinunziare ai piaceri del corpo, se vuole essere non già un finto, ma un vero filosofo.

— È assolutamente necessario.

— E sarà perciò costui temperante e non punto cupido di ricchezza; giacché le ragioni per le quali si corre con tanto ardore dietro al danaro, accompagnato da una grande prodigalità, a chiunque altro s'addicono piuttosto che a lui.

— Così è.

— E dovrai, credo, badare altresì a questo, quando tu voglia giudicare se una natura è filosofica o no.

— A che cosa?

— Che nel suo intimo non nasconda nulla d'illiberale; poiché la piccineria di mente è ciò che v'ha di più incompatibile con un'anima che deve tendere sempre ad abbracciare tutta l'universalità delle cose divine ed umane.

— È verissimo, disse.

— Orbene, ad uno spirito in cui si uniscano l'altezza della mente e l'attitudine a contemplare tutto il tempo e tutto l'essere: a questo credi tu che la vita umana possa sembrare una cosa molto importante?

— Certamente no.

— Sicché ad un tale uomo non parrà terribile neanche la morte?

— Ma per nulla.

— Sicché una natura vile e illiberale non può, come pare, aver nulla di comune con la vera filosofia.

— Non mi sembra.

— E che dunque? L'uomo moderato nei suoi desidèri, non cupido di danaro, non illiberale, non arrogante né vile, è mai possibile che sia intrattabile e ingiusto?

— Non è possibile.

— E quando tu voglia discernere se un'anima è filosofica o no, tu la riconoscerai da questo: se fin da giovane è giusta e mite o intrattabile e selvaggia.

— Senza dubbio.

— E non trascurerai neppur questo, com'io penso...

— Che cosa?

— Se ha facilità o difficoltà di apprendere. O puoi mai aspettarti che un uomo qualunque metta amore a cosa che egli faccia, quando la fa, con grave travaglio e con ben scarso profitto?

— Non è possibile.

— E se poi non può ritener nulla di ciò che ha imparato, se è così sollecito a dimenticare tutto, potrà egli non rimanere vuoto di cognizione?

— Ma certo!

— E così, travagliandosi infruttuosamente, non credi tu ch'egli sarà costretto alla fin fine a odiare se stesso e questa sua inutile fatica?

— E come no?

— E però un'anima obliviosa noi non la metteremo mai tra quelle che abbiano una sufficiente disposizione alla filosofia; l'anima filosofica la vogliamo dotata di una memoria tenace.

— Proprio così.

— E d'un'anima naturalmente incapace di cultura e sgraziata non diremo che tragga verso la dismisura?

— E come no?

— Ma la verità la stimi tu congenere alla dismisura o alla misura?

— Alla misura.

— E così noi dobbiamo cercare un intelletto che, oltre il resto, essendo naturalmente dotato di misura e di grazia, si lasci volentieri guidare alla contemplazione di ciascun essere in sé.

— E come no?

— Orbene ti pare che codeste qualità, che abbiamo passate a rassegna, non siano né necessarie né collegate l'una con l'altra in un'anima destinata a percepire l'essere in maniera adeguata e compiuta?

— È certo più che necessario.

— E c'è mai qualche appiglio per biasimare una professione cosiffatta che nessuno può ben professare, se per natura non sia dotato di memoria, di facilità d'apprendere, di altezza d'animo e di grazia, e non sia amico e congenere della verità, della giustizia, del coraggio e della temperanza?

— Neppur Momo[2], disse, potrebbe trovarci nulla da biasimare.

— Ma, ripresi, non è forse a costoro, divenuti perfetti con l'educazione e con l'età, e a costoro soli, che affideresti la cura dello Stato?

III. E Adimanto: O Socrate, disse, in codesto nessuno ti può contradire. Ma ecco ciò che suppergiù capita sempre a quelli che ti sentono parlare come ora hai fatto. Essi ritengono che, inesperti come sono dell'arte di interrogare e di rispondere, e, fuorviati a poco a poco dalle tue interrogazioni; i molti piccoli scarti sommati insieme alla fine della discussione, ci mettono sotto gli occhi un manifesto e gravissimo errore, che contrasta con tutti i dati delle prime affermazioni; e scome nel gioco del trictrac gl'inabili si vedono alla fine preclusa ogni via per opera dei giocatori abili, e non sanno più come cavarsela; così anche i tuoi uditori si vedono alla fine preclusa ogni via e non sanno che cosa rispondere, sopraffatti da quest'altra specie di gioco, che non si fa per mezzo di pietruzze, ma di ragionamenti, senza che, del resto, per questa via, la verità ci guadagni. E parlo così riferendomi al caso presente. Ora infatti ti si può dire, che per via di ragionamenti non è possibile rispondere in modo diverso alle tue domande una per una; ma nel fatto si vede che quanti si dedicano alla filosofia, se, dopo essersene da giovani fatta un'idea per completare la propria cultura, non se ne distacchino, ma vi spendano troppo a lungo il loro tempo, divengono in massima parte degli stravaganti[3], per non dirli delle birbe, e perfino quelli, che paiono i più savi, da codesta professione, che tu lodi, non traggono altro vantaggio, se non quello d'essere inetti a servire lo Stato. Ed io, dopo di averlo ascoltato, dissi: Ebbene pensi tu che costoro dicano il falso?

— Non lo so, diss'egli; ma sentirei volentieri il tuo parere.

— E allora sentirai che io per lo meno penso che dicano il vero.

— E come dunque, riprese, può essere esatta l'informazione che le città non vedranno la fine dei loro mali, se non quando in esse governeranno i filo-

sofi, che or ora abbiamo riconosciuti come inetti a governarle?

— La tua domanda, diss'io, è una domanda a cui devo rispondere per via d'un paragone.

— Ebbene, disse, mi pare che tu non sia abituato a parlare per via di paragoni.

IV. — Va bene, risposi, tu ti burli di me dopo d'avermi gettato in un problema così difficile a dimostrare? Senti dunque il paragone, affinché tu veda anche meglio la mia poca abilità nel valermi di questo mezzo. Ciò che capita infatti agli uomini più saggi da parte delle città è così eccezionale, che non c'è nessun individuo che possa servirci come termine di confronto; ma chi voglia renderne l'immagine e farne la difesa, deve raccogliere e mescolare de' tratti presi di qua e di là, come, per esempio, fanno quei pittori che vogliono dipingere degl'ircocervi o altri mostri simili. Immagina dunque che un nocchiero stia a capo di molte navi o anche di una sola; egli per grandezza e per forza è superiore a quanti sono nella nave, ma è un po' sordo, un po' miope e, suppergiù, altrettanto poco esperto dell'arte marinaresca. Immagina inoltre che i marinai contendano tra loro per impadronirsi del timone, ciascuno di essi credendosi il piú atto a governare la nave, quantunque non ne abbia mai imparato l'arte, né possa indicare il proprio maestro e il tempo in cui l'abbia imparata; mentre, anzi, tutti affermano che quest'arte non si può neppur insegnare, ma si mostrano decisi a fare in pezzi chi dicesse che si può insegnarla. I marinai intanto si stringono sempre più intorno al nocchiero, insistendo e facendo il possibile perché sia loro affidato il timone; ma, poiché non sono tutti e sempre d'accordo e alcuni ci riescono meglio degli altri, gli esclusi o ammazzano gli avversari o li buttano fuori di bordo; e dopo avere ubbriacato il bravo nocchiero con la mandragora o con qualche altra pozione inebbriante, gl'impediscono di comandare la nave, si servono del carico e, sbevazzando e banchettando, navigano come può una gente simile, lodando per di più e chiamando abile marino e abile pilota ed esperto d'arte nautica chi li aiuta in qualche modo ad ottenere il comando, sia persuadendo, sia costringendo con la forza il padrone; e trattando da uomo inutile chi non li aiuti, senza punto intendere che un vero pilota deve necessariamente badare al tempo, alle stagioni, al cielo, agli astri, ai venti e ad ogni altra cosa relativa all'arte, se vuol mettersi in grado di governare una nave e governarla come si deve, lo vogliano o no alcuni dell'equipaggio; anzi ritenendo che quest'arte e questa pratica siano inconciliabili con la teorica del pilotaggio. Ove ciò si verificasse nelle navi, non credi tu che il vero abile pilota sarebbe chiamato addirittura un chiappanuvole, un bagolone, un uomo inutile a loro dagli equipaggi di navi che fossero in tale condizione?

— Purtroppo è vero, rispose Adimanto.

— Non credo, ripresi, che tu abbia bisogno di un'immagine meglio tratteggiata per ammettere che questa rappresenta esattamente la disposizione delle città rispetto ai veri filosofi, ma che tu intenda ciò che voglio dire.

— Lo intendo benissimo, disse.

— A chi dunque si meraviglia che i filosofi non siano tenuti in onore nelle città, riferiscigli anzitutto questo paragone e cerca di fargli capire che sarebbe anche più sorprendente se vi fossero in onore.

— Ma glielo riferirò, disse.

— E che perciò è vero che i migliori tra i filosofi sono inutili pei più; ma peraltro, della costoro inutilità ammoniscilo ad accagionare quelli che non se ne valgono, e non già questi valentuomini. Giacché non è naturale che un pilota solleciti dai marinai il comando della nave, e non meno che i sapienti battano alle porte dei ricchi. Ma chi mise in giro questo motto di spirito ha detto una bugia [4]; mentre la verità è che, sia un ricco o sia un povero che s'ammali, è questi che deve necessariamente battere alle porte dei medici; e che chiunque abbia bisogno d'essere governato batta

lui alla porta di chi può governarlo, e non è già il governante che deve pregare i governati perché si lascino governare da chi può loro realmente essere utile. Senonché tu non sbaglierai paragonando gli odierni uomini di Stato a quei marinai di cui parlavamo e quelli che da costoro son detti inutili e chiappanuvole ai veri uomini di Stato.

— È giustissimo, disse.

— Per queste ragioni e in queste circostanze non è facile che sia grandemente stimata la più bella delle professioni da gente che segue professioni affatto opposte. Ma la più grave e la più forte accusa colpisce la filosofia per opera di coloro che asseriscono di professare un tale studio, e a proposito dei quali, a detta tua, il detrattore della filosofia asserisce che la maggior parte di quanti s'occupano di essa sono delle birbe, e i migliori tra tutti, inutili allo Stato; ed io ammisi che tu dicevi la verità. Non è così?

— Certo.

V. — E così abbiamo spiegato la causa per cui i buoni filosofi sono inutili?

— Ed anche benissimo.

— E vuoi tu che ora spieghiamo perché i più tra loro sono necessariamente delle birbe, e ci proviamo a dimostrare, se possiamo, che neanche di questo ha colpa la filosofia?

— Senza dubbio.

— Ebbene, stiamo attenti e ripetiamo, richiamandocelo a mente, ciò che s'è detto circa la natura che deve necessariamente avere chi dovrà essere un eccellente filosofo. A lui se te ne ricordi, noi attribuivamo anzitutto l'amore della verità, che egli doveva prendere come guida in tutto e per tutto, o essere un ciarlatano e non aver nulla di comune con la vera filosofia.

— Difatti è ciò che si diceva.

— Or questo intanto non è già molto, ma molto differente dall'opinione che i più oggi si fanno dei filosofi?

— E come!

— E allora non lo difenderemo noi come si conviene, dicendo che chi è davvero amante d'imparare tenderà anche per natura con tutte le sue forze all'essere, e non si arresterà alle cose che ne hanno la parvenza soltanto, ma procederà oltre e non si perderà d'animo né rinunzierà a codesto amore, prima di aver colto la natura di ciascun ente in sé con quella parte dell'anima a cui si addice di cogliere una cosa siffatta — e s'addice all'anima di coglierla con la sua parte congenere all'essere — con la quale, avvicinatosi e unitosi a ciò che è realmente, e avendo generato l'intelligenza e la verità, può realmente vivere e nutrirsi del vero e cessare così dalle doglie del parto, ma non già prima?

— Proprio così, disse.

— E che dunque? Sarà possibile che costui ami la menzogna, o dovrà al contrario detestarla?

— Detestarla, rispose.

— E quando la verità faccia da guida, mai non diremo, credo, che possa seguirla un coro di vizi.

— E come sarebbe possibile?

— Ma la seguiranno abitudini e costumi sani e giusti, coi quali si accompagnerà anche la temperanza.

— Proprio così, disse.

— E quanto agli altri componenti il coro della natura filosofica, perché mai dovremmo daccapo rimetterli in fila? Giacché ti ricordi, credo, che a queste nature accade che si addicano coraggio, magnanimità, facilità d'imparare e memoria tenace; e che, avendo tu allora preso la parola per dire che ognuno avrebbe dovuto per forza convenire di ciò che si diceva; ma che, se si fossero messe da parte le chiacchiere e si fosse guardato alle persone di cui si discorreva, ognuno avrebbe riconosciuto che di loro alcuni erano inutili, altri, e molti, cattivi d'ogni cattiveria; noi abbiamo voluto esaminare la ragione di tale accusa, e così ci siamo trovati per forza di fronte a questo problema: perché mai i più sono delle birbe; e in vista di ciò abbiamo ripreso a indagare la natura dei veri filosofi e l'abbiamo, per necessità, definita chiaramente.

— Così è, disse.

VI. — Ora, diss'io, bisogna osservare le cause di degenerazione di questa

natura, come, cioè, deperisca nei più e se ne salvi soltanto un piccolo numero, quelli appunto che la gente chiama non malvagi, ma inutili. In seguito esamineremo anche le nature che contraffanno questa natura filosofica, e ne usurpano l'ufficio; esamineremo cioè quali siano le nature di queste anime, e come, mettendosi ad uno studio di cui non sono degni e che supera la loro capacità, accumulando errori su errori, hanno, dappertutto e presso tutti, appiccicato alla filosofia il discredito a cui accenni.

— E quali sono, disse, le cause di queste degenerazioni?

— Cercherò, ripresi, di spiegartelo, se ne sono capace. Credo intanto che ognuno ci concederà come nature così fatte e dotate di tutte le qualità che or ora abbiamo loro assegnate perché siano compiutamente filosofiche, nascano tra gli uomini poche volte e in piccolo numero. O non credi?

— Altro che!

— E rifletti quanti e quanto gravi motivi possano contribuire a corrompere questi pochi.

— E quali sono?

— Ciò che più d'ogni altra cosa è sorprendente a dire è questo: che ciascuna delle qualità che si sono lodate nella natura filosofica può contribuire a perdere l'anima che la possiede e strapparla alla filosofia. Voglio alludere al coraggio, alla temperanza e alle altre virtù che abbiamo passate a rassegna.

— Sorprendente davvero a udirlo.

— E ancora, soggiunsi, tutti quelli che si dicono beni possono corromperla e strapparla ad essa: la bellezza, la ricchezza, il vigore del corpo, un parentado potente in città e tutti gli altri vantaggi connessi con questi. E puoi intendere il genere di cose che voglio indicare.

— Lo intendo, disse; tuttavia mi piacerebbe di sentire con più precisione ciò che vuoi dire.

— Ebbene, diss'io: impadronisciti di questo principio generale, e ti parrà chiaro e niente affatto sorprendente quello che si è detto prima.

— E come vuoi, rispose, che io me ne impadronisca?

— D'ogni seme, ripresi, o germoglio, sia di piante sia d'animali, noi sappiamo che quello, che non riesca ad avere né il nutrimento adatto né la stagione o il luogo opportuno, quanto piú è vigoroso, tanto più risente la mancanza di ciò che gli conviene; giacché, credo, il male è più contrario al buono che al non buono.

— E come no?

— Ed è quindi logico che una natura eccellente, sottoposta a un regime che non le si addice, riesce peggiore d'una natura scadente.

— Così è.

— Sicché, diss'io, Adimanto, affermeremo noi che anche le anime di loro natura eccellenti, ove s'incontrino in una cattiva educazione divengono cattive più delle altre? O credi tu che i grandi misfatti e la compiuta malvagità provengano da una natura debole e non piuttosto da una natura vigorosa, ma guasta da una cattiva educazione; e che una natura fiacca possa produrre qualche cosa di grande, sia in bene o sia in male?

— Oh no, diss'egli, ma è come dici.

— Quella dunque che abbiamo supposta come natura filosofica se, credo, s'incontra in una conveniente disciplina, se ne vantaggerà e perverrà al sommo della virtù; ma se, dopo che sia stata seminata in un terreno disadatto e vi abbia messo radice e vi alligni, abbia un'educazione che non le si confà, riuscirà al pretto contrario, ove qualcuno degli dei non le venga per caso in aiuto. O anche tu sei d'avviso, come i più, che c'è dei giovani corrotti dai sofisti e che questi filosofi che li corrompono, cosa di cui bisogna anche tener conto, siano dei semplici privati? O non pensi tu al contrario, che quelli che dicono così, sono essi stessi i più grandi sofisti, e sono abilissimi a educare e rendere quali vogliono che siano e giovani e vecchi e uomini e donne?

E quando ciò?, chiese.

Quando, ripresi, in gran numero stretti insieme, sedendo o in assemblee o in tribunali o in teatri o in accampamenti o in qualche altra pubblica adunanza, schiamazzando, delle cose che vi si dicono, alcune ne biasimano, altre ne

lodano, tutte in modo eccessivo così le une come le altre, vociando e battendo le mani; mentre le rocce[5] e il luogo in cui sono, facendovi eco, raddoppiano il chiasso del biasimo e della lode. Ora, in un siffatto tumulto che cuore, come si suol dire, può avere un giovane? O qual è quell'educazione privata che possa aderire alla sua anima e che, sommersa da codesto uragano di biasimo e di lode[6], non si lasci travolgere dalla corrente per qualunque via questa la meni, e non faccia sì che egli in conformità di questi biasimi o di queste lodi non proclami le stesse azioni ora belle ora brutte e non viva alla maniera di costoro e non diventi proprio uno di loro?

— È, diss'egli, Socrate, d'una necessità assoluta.

VII. — Eppure, soggiunsi, non abbiamo ancora accennato alla costrizione maggiore di tutte.

— E quale?, disse.

— Quella costrizione che codesti educatori e sofisti aggiungono col fatto quando con le parole non riescano a persuadere. O non sai che chi non si lascia persuadere lo puniscono con l'infamia, con le pene pecuniarie e con la morte?

— Purtroppo, rispose.

— Orbene, quale altro sofista o quale istruzione privata, che si proponga d'insegnare il contrario, può, secondo te, vincerla su questa?

— Niente, diss'egli, a parer mio, può vincerla.

— No, difatti, soggiunsi, ma perfino il tentarlo è stoltezza grande. Giacché non c'è, non c'è stato né si può nemmeno sperare che ci sia un carattere che si muti rispetto alla virtù per opera di una educazione contraria a quella di costoro; — parlo d'un carattere umano, amico mio, ché un carattere divino, mettiamolo, come si dice, fuori discussione. Perché conviene riconoscere che in una costituzione politica sul tipo delle attuali, chiunque si salvi e divenga quale si dev'essere, se dirai che si salva per un favore divino, puoi esser certo di non dire una bugia.

— Anch'io, osservò, sono in tutto del tuo parere.

— E allora, diss'io, fa' di esserlo ancora su quest'altro punto.

— E quale?

— Che ciascuno di codesti mercenari privati, che la gente chiama sofisti e considera come suoi rivali, non insegnano altro, se non quelle che sono le dottrine a cui i più si attengono quando si adunano insieme; e son queste dottrine che i sofisti chiamano scienza. E mi pare simile al caso di un uomo che, avendo un animale grande e forte da nutrire, ne avesse studiato bene i moti istintivi e gli appetiti, e come si dovesse accostarlo e come toccarlo, e quando fosse di pessimo o d'ottimo umore e per quali cause, e quali grida fosse solito emettere, in un caso o nell'altro, e quali voci altrui lo mansuefacessero o lo irritassero; e, avendo appreso tutto ciò con lo stargli lungamente dappresso, queste sue osservazioni le chiamasse scienza; e, con la convinzione di aver messo insieme una dottrina, se ne facesse maestro, senza punto sapere ciò che in queste inclinazioni e in queste aspirazioni c'è di onesto o di turpe, di buono o di cattivo, di giusto o d'ingiusto, e si servisse di questi vocaboli uniformandosi alle opinioni dell'animale e chiamando buono quello di cui l'animale godesse, male quello di cui sentisse molestia, inetto del resto a giustificare questi termini, ma dicesse giuste e belle le necessità naturali, senza aver mai visto quanto differisce la natura del necessario da quella del bene e senza poterlo insegnare ad un altro. Un uomo cosiffatto, in nome di Zeus, non ti parrebbe uno strano educatore?

— A me sì certamente, disse.

— E ti pare forse che in qualche cosa differisca da costui chi fa consistere la scienza nell'osservare e notare le tendenze istintive e i gusti d'una folla di gente d'ogni risma radunata insieme, sia in fatto di pittura, sia di musica o di politica? Giacché è chiaro che, se uno si presenta a questa adunanza per esporle qualche poema o qualche altra opera d'arte o qualche disegno d'utilità pubblica, rimettendosene in tutto e per tut-

to al giudizio della moltitudine, fuori dei casi assolutamente indispensabili; deve per una necessità, come si suol chiamarla, diomedea[7], far quello che costoro approvano; ma che ciò sia davvero bello e buono hai tu mai finora udito che qualcuno te ne adduca una ragione che non sia ridicola?

— Non l'ho udito finora né credo che l'udrò mai, rispose.

VIII. — E poiché ora tu tieni presenti tutte queste considerazioni, ricordati anche di questa: è mai possibile che i più ammettano o riconoscano che ciò che realmente è, è il bello in sé, non già la moltitudine delle cose belle; ciò che realmente è, è ciascuna cosa in sé, non la moltitudine delle cose particolari?

— In nessun modo, disse.

— Sicché, diss'io, è impossibile che la moltitudine abbia spirito filosofico.

— Impossibile.

— E per conseguenza è inevitabile che i filosofi siano mal giudicati da lei.

— Inevitabile.

— Ed anche da tutti quei privati che, conversando con la folla, desiderano di riuscirle graditi.

— È chiaro.

— E dopo ciò che salvezza vedi tu per una natura filosofica, sicché, rimanendo fedele al suo tenore di vita, possa giungere alla perfezione? Giudicane da ciò che s'è detto. S'è infatti convenuto tra noi che la facilità d'apprendere, la memoria tenace, il coraggio e la magnanimità siano le virtú proprie della natura filosofica.

— Sì.

— Cosicché un siffatto uomo sin da bambino sarà primo tra tutti i suoi compagni, massime se anche le doti del corpo corrispondono a quelle dell'anima?

— Certamente, disse.

— E però di lui, credo, quando sia cresciuto negli anni, vorranno valersi per le proprie faccende e i suoi familiari e i suoi concittadini.

— E come no?

— Staranno dunque ai suoi piedi, lo pregheranno, l'onoreranno e cercheranno di accaparrarsene con preventive adulazioni la potenza che avrà un giorno.

— È, disse, quello che suole accadere.

— Or dunque, diss'io, che cosa credi che un uomo come lui farà tra gente simile, soprattutto se si trovi di appartenere ad una grande città, e sia ricco, nobile e per giunta bello e prestante di aspetto?[8]. Non concepirà forse le più folli speranze, stimandosi capace di dominare gli Elleni e i barbari, e per questi vantaggi potersi levare ben alto, gonfiandosi stoltamente d'orgoglio e d'arroganza?

— Senza dubbio, rispose.

— Orbene, ad un uomo, che sia in siffatta disposizione di animo, se qualcuno, accostandoglisi con garbo, gli dicesse la verità: che, cioè, a lui fa difetto la ragione, mentre ne ha gran bisogno, ma che essa non s'acquista se egli non vi si consacra con tutte le sue forze; credi tu che questa voce possa facilmente farsi udire attraverso tante funeste illusioni?

— Ci vuole ben altro!, diss'egli.

— Che se poi ciò nonostante, ripresi, quest'uomo per essere di eccezionale natura e perciò ben disposto per i ragionamenti, prestasse orecchio in qualche modo a quei discorsi e vi si piegasse e si lasciasse attrarre verso la filosofia; che faranno, a parer nostro, quei tali che temeranno di perdere i buoni servigi e l'amicizia di lui? Non faranno, non diranno qualunque cosa così contro di lui perché non si lasci persuadere, come contro chi voglia persuaderlo, perché non vi riesca, sia assalendo costui con calunnie nella vita privata, sia traducendolo pubblicamente in giudizio?

— È, diss'egli, ciò che di necessità avverrebbe.

— E c'è modo che un uomo simile diventi un filosofo?

— No davvero.

IX. — Vedi dunque, diss'io, che non avevamo torto di dire che le stesse doti di una natura filosofica, quando s'incontrino in una cattiva educazione, contribuiscono a sviarla dal suo tenore di vita, non meno di quelli che si dicono beni: la ricchezza e gli altri vantaggi dello stesso genere?

— Erano, rispose, perfettamente giuste quelle tue parole.

— E questo, ripresi, caro mio, è ciò che rovina e distrugge profondamente le nature meglio disposte a questo tenore di vita, nature che d'altronde, come dicevamo, sono ben poche. Eppure è da questi uomini che escono coloro che alle città e ai privati possono recare i più grandi mali ed anche i più grandi beni, se ce n'è di quelli che si volgano da questa parte; ma una natura meschina non farà mai nulla di grande verso nessuno, né privato né città.

— È verissimo, disse.

— E così costoro, deviando da uno studio, che conveniva ad essi più che ad ogni altro, e lasciando la filosofia solitaria e negletta, vivono essi stessi una vita non adatta a loro e non vera; mentre altri indegni, accostandosi in loro vece alla filosofia, come ad un'orfana priva di congiunti, la disonorano e le attirano addosso quelle accuse, di cui anche tu dicevi che i suoi detrattori l'accusano, asserendo che di quanti la coltivano alcuni non valgono nulla, ed altri meritano ogni peggior trattamento.

— Infatti, disse, sono queste le cose che si dicono.

— E si dicono, ripresi, a ragione; giacché certi altri omiciattoli, vedendo vuoto il suo posto, ma pieno di bei nomi e di belle apparenze, come quelli che, evasi dalle prigioni, cercano un asilo nei santuari [9], essi pure ben volentieri volgono le spalle ai mestieri per saltare nel campo della filosofia [10]; e son questi che fanno i maggiori progressi nella loro piccola arte. Perché di fronte alle altre la filosofia, per quanto trattata male, conserva un prestigio assai piú splendido, del quale aspirano a fregiarsi molti che, imperfettamente dotati dalla natura, come dalle loro arti e dai loro mestieri sono danneggiati nei corpi, così anche nelle anime finiscono per essere fiaccati e sfiniti dalla bassezza delle loro occupazioni. O non è inevitabile?

— Purtroppo, rispose.

— E ti pare dunque, soggiunsi, che a vederli differiscano punto da un fabbro calvo e piccolo che, arricchitosi e sciolto di recente dai ceppi, fatto un bagno e indossato un vestito nuovo, azzimato come uno sposo, vada a nozze con la figlia del padrone, povera e abbandonata da tutti?

— Non c'è nessuna differenza, disse.

— E quali figliuoli si può prevedere che nascano da loro? Non forse dei bastardi e de' poveri disgraziati?

— È assolutamente necessario.

— E che poi? Da quelli che sono incapaci d'ogni cultura, quando s'accostino alla filosofia senza saperla trattare degnamente, quali pensieri e opinioni diremo che possano nascere? Non forse tali che meritino davvero d'esser chiamati sofisticherie e nulla di legittimo o comunque partecipe della vera scienza?

— Proprio vero, disse.

X. — E così, soggiunsi, Adimanto, rimane appena un piccolissimo numero di persone che degnamente si applichino alla filosofia: qualche indole generosa e bene educata, che, costretta forse a vivere in esilio, per mancanza di chi la corrompa, seguendo la propria natura, le resti fedele; o qualche grande anima che, nata per avventura in una piccola città, ne disprezzi la vita pubblica e se ne tenga lontano. E sono, credo, appena pochissimi quelli che, disprezzando tutti gli altri mestieri e ben dotati per la filosofia, da quelli passino a questa. E c'è finalmente qualcuno che può esservi ritenuto da quel freno che vi ritiene il nostro amico Teagete [11]; giacché contro Teagete ogni cosa congiura per stornarlo dalla filosofia; ma ve lo ritiene la salute cagionevole che lo allontana dalla politica. Quanto a me non val la pena di parlare del mio segno demonico [12]; giacché questo non si è prima verificato, se non forse appena in qualche altro o in nessuno. Orbene di questi pochi colui che vi appartiene ad ha gustato quanto sia dolce e beatificante il possesso della filosofia, e osserva d'altro lato chiaramente la follia del volgo e che nessuno fa, per così dire, nulla di sano nella vita politica, né c'è un alleato con l'aiuto del quale potrebbe salvarsi se assumesse la difesa della giustizia; quando, simile

ad un uomo caduto tra belve che non vuole unirsi con loro nel malfare, né può efficacemente opporsi a tanti animali feroci, perché ha la sicurezza di soccombere prima ancora di poter giovare in qualche cosa alla città o agli amici e di riuscire così affatto inutile a sé ed agli altri; quando calcolando tutto questo, se ne starà in disparte badando ai fatti propri come un uomo che, sorpreso da un temporale, cerchi scampo sotto un muro dal turbine e da un acquazzone portato dal vento; vedendo gli altri immersi nelle illegalità, si terrà felice se egli, in qualche modo, puro di ingiustizie e di empie azioni, potrà vivere questa vita terrena e aspettare il momento della dipartita, animato da una bella speranza sereno e fiducioso nell'animo.

— Ma certo, diss'egli, costui se ne dipartirà non senz'aver compiuto cose di non lieve importanza.

— Non però, ripresi, ciò che ha la maggiore importanza, giacché non sarà vissuto in una conveniente costituzione politica; ché, in questa, se gli capiterà d'incontrarsi, egli crescerà molto di riputazione e con la propria salvezza salverà anche lo Stato.

XI. Quanto dunque alla filosofia, per quali ragioni sia calunniata, e perché ciò non sia giusto, pare a me che se ne sia già discorso abbastanza, purché tu non abbia altro da dire.

— Ma io, rispose, su ciò non ho null'altro da dire. Senonché quale è poi tra le forme di governo presenti quella che secondo te conviene al filosofo?

— Nessuna, risposi, proprio nessuna; anzi è questa appunto l'accusa che io muovo: che tra le forme presenti non ce n'è nessuna degna d'una natura filosofica. Ed è perciò che questa si altera e degenera, e come un seme forestiero, seminato in un terreno differente, si snatura e, soggiogato, assume la natura del terreno che lo riceve, così ora anche la natura filosofica non conserva il proprio potere, ma degenera in una differente. Che se un giorno questa natura riuscisse a incontrarsi nell'ottima forma di costituzione, come ottima è lei, così allora mostrerà chiaro che essa era in realtà divina, e tutte le altre, umane, tanto per le loro doti naturali, quanto per le loro occupazioni. Sicché è evidente che ora tu vorrai sapere quale è questa costituzione.

— Non hai indovinato, disse, giacché non è questo ciò che stavo per chiederti, ma se è quella che noi abbiamo esposta nel fondare la nostra città o un'altra differente.

— Quanto al resto, risposi, è quella. Senonché anche allora fu detto questo: che dovesse esserci sempre un potere che nel governo dello Stato rimanesse fedele a quell'ideale a cui tu, come legislatore, t'ispiravi nel dettare le leggi.

— S'è difatti detto così, rispose.

— Però, ripresi, non lo chiarii abbastanza temendo le obiezioni che avreste opposte contro una dimostrazione che doveva riuscire lunga e difficile, tanto più che anche il resto non è molto facile ad esporre.

— E che cosa?

— In che modo lo Stato debba trattare la filosofia, se non vorrà andare in rovina; giacché, certo, le grandi imprese sono esposte ai rischi, ed è il caso del proverbio: Le cose belle sono in realtà difficili[13].

— Tuttavia, disse, completane la dimostrazione col porre in chiaro questo punto.

— Non sarà certo, ripresi, per mancanza di buona volontà, ma, se mai, per mancanza di potere se non ci riesco; e tu come testimone ti convincerai della mia premura; e guarda con quanto zelo, anzi con quanta temerarietà, io affermo che lo Stato ha l'obbligo di condursi rispetto allo studio della filosofia proprio a rovescio di quel che fa ora.

— E come?

— Oggidì, ripresi, anche quelli che s'iniziano a questa disciplina sono dei giovanetti poco più che ragazzi, che nel frattempo s'occupano pure di economia domestica e del modo di guadagnare; ma non appena si siano accostati alla parte più ardua di essa, vi rinunciano; e sono questi che passano per provetti filosofi. Quella poi che io chiamo la parte più

ardua della filosofia è l'arte di ragionare, la dialettica. Costoro in seguito, se invitati ad assistere ad una discussione filosofica si degnano di intervenirvi come uditori, ritengono di aver fatto già molto, perché stimano che la filosofia si debba trattarla come un accessorio. Così tutti, salvo pochissimi, si spengono ben più completamente che non il sole di Eraclito [14], in quanto che non si riaccendono più.

— Ma che si dovrebbe fare?, chiese.

— Tutto a rovescio. Finché sono giovanetti o ragazzi si dovrebbe dar loro una educazione e una cultura propria dell'età e avere gran cura del corpo, mentre questo germoglia e si approssima alla virilità, perché acquistino nel corpo uno strumento atto a secondare lo studio della filosofia. Col passare degli anni poi, a misura che l'anima si va avvicinando al suo pieno sviluppo, intensificarne via via gli esercizi; e quando infine vien meno il vigore del corpo e non si possa più partecipare né agli affari politici né alle spedizioni militari, allora lasciarli pascolare liberamente [15] nei campi della filosofia senza obbligo di attendere ad altro se non in via accessoria, chi voglia vivere felicemente e dopo la morte aggiungere alla vita vissuta una sorte colà altrettanto felice.

XII. — Con che calore, Socrate, egli disse, riconosco che hai parlato! Eppure credo che la maggioranza dei tuoi uditori ti si opporrà con più calore ancora, né si lascerà punto convincere dalle tue parole, a cominciare da Trasimaco.

— Oh!, diss'io, non metter male tra me e Trasimaco dopo che proprio poc'anzi siamo divenuti amici, pur non essendo stati nemici neanche prima. Io, siine certo, non porrò termine a questa discussione finché non avrò persuaso e lui e gli altri, o per lo meno non sarò riuscito di qualche utilità per loro in un'altra esistenza, quando, ritornati in vita [16], si troveranno a intervenire di nuovo a siffatti discorsi.

— È, disse, un termine breve codesto a cui rimandi!

— È un nulla, ripresi, a petto dell'eternità! Che, del resto, i più non si persuadano delle cose dette, nessuna maraviglia; giacché mentre non si è mai visto in pratica effettuato ciò di cui ora abbiamo parlato, i piú hanno invece udito assai spesso delle frasi fatte apposta per consuonare tra loro e non già dei discorsi che consuonino, come la nostra espressione di or ora, che ci è sfuggita per caso [17]. Ma di uomini che nelle azioni e nelle parole s'accordino completamente per quanto è possibile con la virtù e tengano il potere sovrano in qualche città simile alla nostra, non ne hanno mai visti finora né parecchi né uno solo. O lo credi tu?

— Ma per nulla.

— Né, benedetto uomo, si son mai viste neppure delle persone che stiano a udire con sufficiente attenzione dei discorsi belli e liberi, capaci di ricercare la verità intensamente per ogni via, unicamente per conoscerla, e che salutino di lontano tutte quelle arguzie e sofisticherie, le quali non tendono ad altro che alla vanagloria e ad una semplice contesa di cavilli, così in tribunale come nelle conversazioni private.

— Neanche queste, rispose.

— In vista di ciò, diss'io, e prevedendo allora codeste obiezioni noi, ancorché timorosi, tuttavia, costretti dalla forza della verità, dicevamo che né una città né un governo, anzi neanche un uomo sarebbe mai potuto divenir perfetto a questo modo, prima che un'imprescindibile necessità non costringa questi filosofi, pochi e non malvagi, e che ora hanno fama di inutili, ad occuparsi, volenti o nolenti, del governo, e la città ad obbedir loro; o prima che nei figliuoli di quelli, che ora detengono il potere o occupano il trono, ovvero anche in questi medesimi, per una divina ispirazione non nasca un vero amore della vera filosofia. Ed io affermo che non c'è alcuna ragione per dichiarare impossibile la realizzazione dell'una o dell'altra o anche di entrambe queste condizioni; giacché in tal caso noi saremmo giustamente derisi come persone che dicano delle cose assolutamente campate in aria. O non è così?

— Così.

— Se dunque dei filosofi eccellenti, o nel corso infinito dei secoli passati o anche al dì d'oggi, in qualche regione barbarica lontana e fuori della nostra immediata conoscenza, siano stati costretti ad occuparsi d'una città o siano costretti ad occuparsene in avvenire; noi siamo pronti a sostenere con buone ragioni che c'è stata, c'è e ci sarà la costituzione esposta da noi quando questa Musa filosofica s'imponga allo Stato; giacché né è impossibile che esso esista, né noi diciamo cose impossibili, per quanto noi stessi siamo i primi ad ammettere che la realizzazione ne è difficile.

— Anche a me, disse, sembra così.

— Ma tu dirai, soggiunsi, che ai più non sembra così.

— Forse, rispose.

— Mio caro, diss'io, non esser così severo contro la moltitudine. Muteranno opinione se tu, senza mostrarti puntiglioso nella disputa, ma confortandoli e mostrando che a torto si calunnia l'amore della scienza, chiarirai loro quali siano quelli che tu chiami filosofi e ne definirai, come noi poc'anzi, il carattere e la professione, affinché si convincano che tu non parli di quelli che credono loro. [O quand'anche li vedano così, converrai che ne avranno un'opinione diversa, e risponderanno diversamente]. O credi tu che chi non è né invido né maligno possa sdegnarsi con chi non si sdegna e voler male a chi non vuol male? Quanto a me, prevenendoti, dico che una natura così difficile si trova, a parer mio, piuttosto nei pochi che nella moltitudine.

— Anch'io, disse, ritengo così.

— Ebbene, ritieni anche tu: che di questa cattiva disposizione della moltitudine contro i filosofi la colpa risale a coloro che di fuori, senza averne il diritto, si sono intrusi clamorosamente per assidersi al banchetto della filosofia; e che, vituperandosi a vicenda, si rivelano pieni d'astio tra loro, non fanno se non questioni di persone e tengono un contegno che alla filosofia non s'addice né punto né poco.

— Certo, disse.

XIII. — E difatti, Adimanto, chi ha il pensiero rivolto agli enti non ha, credo, per nulla agio di guardare in giù alle faccende degli uomini, e, battagliando con questi, riempirsi d'odio e d'animosità; ma guardando a certi oggetti che serbano tra loro un ordine costante e sono sempre nell'identico modo e contemplando come reciprocamente né si facciano né tollerino ingiustizie, ma serbino tutti ordine e ragione; si studia di imitarli e assomigliarsi a loro il più che può. O credi tu possibile che un uomo non imiti quello con cui sia ben contento di vivere?

— Impossibile, disse.

— Sicché il filosofo, convivendo con ciò che è più divno ed ordinato, diventa ordinato e divino per quanto è consentito all'uomo; ma il malanimo purtroppo alligna in tutti.

— Proprio così.

— Se dunque, ripresi, qualche necessità lo costringe ad occuparsi di trasportare privatamente e pubblicamente nei costumi sociali ciò che egli vede lassù e non coformarvi unicamente se stesso, credi tu forse che egli sarà per essere un cattivo artefice di temperanza, di giustizia, e di tutta quanta la virtù civile?

— Tutt'altro, diss'egli.

— Ma qualora la moltitudine si avveda che noi diciamo il vero intorno ai filosofi, li guarderà essa di malocchio e negherà fede a noi quando affermiamo che una città non potrà altrimenti esser felice, se il disegno non ne sia stato tracciato da quegli artisti che s'ispirano all'esemplare divino?

— Non li guarderà certo di malocchio, diss'egli, se acquisterà un tal sentimento; ma quale sarà poi codesto disegno a cui accenni?

— Essi, diss'io, prenderanno questa città come una tavola, e prima di tutto cercheranno di nettarla perfettamente, il che non è punto facile. Ma intendi bene che si distingueranno immediatamente dagli altri legislatori in questo: che non vorranno occuparsi né d'un privato né d'una città, e neanche tracciarne le leggi, prima di averla ricevuta perfettamente netta o di averla resa tale essi medesimi.

— E con ragione, disse.

— E dopo ciò non pensi tu che essi disegneranno il piano della sua costituzione?

— E come no?

— E poi, credo, che, accingendosi all'opera, guarderanno di continuo a queste due cose: a ciò che per natura è giusto, bello, temperante e a tutte le altre virtù congeneri: e d'altro lato cercheranno di attuare ciò che umanamente si può, mescolando e temperando i colori secondo le varie professioni di vita per formare l'esemplare umano, congetturandolo da quello che anche Omero [18], quando lo vedeva esistente tra gli uomini, chiamò deiforme e divino.

— Giustamente, disse.

— E qui, credo, scancellerebbero, lì dipingerebbero daccapo, finché non avessero fatto dei caratteri umani, quanto più è possibile, cari agli dei.

— E il quadro, disse, sarebbe così bellissimo.

— Orbene, ripresi, riusciremo a convincere in qualche modo coloro che, a detta tua [19], schierati in battaglia, ci venivano contro, che un cosiffatto dipintore di costituzioni è quel filosofo, di cui allora facevamo ad essi l'elogio e per il quale si adiravano con noi, perché a lui confidavamo le città, e non vorranno esserci più benevoli udendo ora le nostre parole?

— E molto piú benevoli, disse egli, se hanno giudizio.

— E, infatti, su che potrebbero fondare le loro obiezioni? Potrebbero forse obiettarci che i filosofi non siano amanti dell'essere e della verità?

— Sarebbe strano, rispose.

— O che la loro natura, quale noi l'abbiamo dipinta, non sia strettamente affine a ciò che c'è di meglio?

— Neppur questo.

— O ancora che questa natura, quando s'incontra in istituzioni convenienti, non sia per riuscire buona e filosofica se altra mai? O si dirà che meglio di loro faranno quegli altri che noi abbiamo messi fuori causa?

— No certo.

— Ebbene, si mostreranno ancora aspri con noi quando diciamo che fino a che i filosofi non assumeranno il governo d'uno Stato, non ci sarà tregua nei mali né per la città né per i cittadini, e che neppure quella costituzione di cui ora favoleggiamo a parole, potrà realmente effettuarsi?

— Saranno, rispose, meno aspri, certamente.

— E vuoi tu, ripresi, che non diciamo neppure che saranno meno aspri, ma che si mostreranno addirittura benevoli e convinti, affinché ne convengano, se non per altro, almeno per un certo pudore?

— Proprio così, disse.

XIV. — Ammettiamo dunque, ripresi, che siano convinti di questa verità. Ed ora c'è qualcuno che vorrà negare la possibilità che nascano dei figliuoli di re o di dinasti a cui tocchi in sorte una natura filosofica?

— Nessuno potrà negarlo, rispose.

— E che costoro debbano inevitabilmente corrompersi? Certo è difficile che si salvino e noi lo ammettiamo; ma che in tutta la durata dei tempi possa esserci qualcuno almeno che si salvi, chi potrebbe metterlo in dubbio?

— E come potrebbe?

— E allora, diss'io, posto che ce ne sia anche uno solo, se trova una città che gli obbedisca, sarà in grado di tradurre in atto tutto ciò che ora a noi pare impossibile.

— Sicuro, disse.

— E infatti, soggiunsi, se mai ci sarà un capo di Stato, il quale imponga le leggi e gl'istituti che abbiamo esposti, non è impossibile che i cittadini consentano a sottoporvisi.

— Non è punto impossibile.

— Ma è forse qualcosa di strano e d'impossibile che anche ad altri paiano giuste quelle cose che son parse tali a noi?

— Per me non credo, diss'egli.

— E che, se sono possibili, siano le migliori di tutte, lo abbiamo precedentemente chiarito [20], come io credo, abbastanza bene.

— Abbastanza bene, difatti.

— Sicché ora, come pare, a proposito della nostra legislazione ci conviene concludere che, se le leggi a cui accenniamo possono attuarsi, esse sarebbero le migliori di tutte; e se ne è difficile l'attuazione, non è per lo meno impossibile [21].

— In effetti, disse, è ciò che ci conviene concludere.

XV. — Poiché dunque siamo giunti, sia pure con fatica a questa conclusione, dobbiamo ora dire in che modo e per mezzo di quali ragionamenti e istituzioni si formeranno gli uomini capaci di conservare questa forma di governo, e in quale età ciascuno debba accostarsi a ciascuno di quegli studi e di quegli istituti?

— Bisogna dirlo, rispose.

— Sicché non mi è servito a nulla, diss'io, l'espediente d'avere sorvolato nei precedenti discorsi [22] sull'arduo problema del possesso delle donne, della generazione dei figliuoli e della istituzione dei governanti, ben sapendo come le mie proposte, quantunque fondate sul vero, dovessero incontrare l'avversione comune e riuscire difficili a tradursi in atto; giacché ora è pur giunto il momento di doverle esporre ad ogni costo. Comunque, ciò che riguarda le donne e i bambini s'è trattato compiutamente [23]; ma ciò che si riferisce ai governanti bisogna esporlo ricominciando quasi da capo. Noi dicevamo, se ti ricordi, che essi dovessero mostrarsi devoti alla città, provati di fronte ai piaceri e ai dolori, e tali da non venir meno a questo principio né per travagli né per paura né per nessun altro evento, ma si dovesse eliminare chi non ne fosse capace; e chi invece resistesse e da queste prove uscisse puro, come l'oro dal cimento del fuoco, porlo come governante e colmarlo di doni e di premi in vita e in morte. E queste cose si dicevano in un discorso un po' tortuoso e involuto per tema di sollevare la discussione che ora ci si presenta.

— È verissimo, rispose, ciò che dici, ed io me ne ricordo.

— E difatti, dissi, caro mio, allora ho esitato; adesso però devo aver fiducia di affermare che i migliori custodi da istituire per la città non possono essere che i filosofi.

— E affermiamolo pure, rispose.

— Rifletti per altro che probabilmente non ne troverai se non pochi; perché quelle qualità naturali che, secondo noi, si devono riscontrare in loro, di rado germogliano tutte insieme nella stessa persona, ma il più delle volte nascono su tronchi diversi.

— Che vuoi dire?, mi chiese.

— Uomini che siano pronti ad apprendere, dotati di memoria tenace, acuti d'ingegno, rapidi nell'operare e forniti di tutte le altre qualità connesse con queste, tu lo sai bene, non sogliono essere naturalmente anche di animo così alto da voler condurre una vita ordinata, calma e costante; ma perché tali appunto, si lasciano trasportare a caso dalla loro natura impetuosa e perdono via via ogni stabilità di carattere.

— È vero, disse.

— Orbene, d'altra parte, le indoli stabili e non mutevoli facilmente, su cui possiamo con più sicurezza contare e che siano in guerra irremovibili di fronte ai pericoli, e tengano la medesima condotta di fronte alla scienza; sono poco inclini e mal disposte ad imparare, paiono come intorpidite, e non resistono al sonno e agli sbadigli quando devono travagliarsi in un lavoro intellettuale.

— Così è, disse.

— Ora noi dicevamo che un governante dovesse avere entrambe queste qualità o non partecipare né a quella squisita educazione né agli onori ed alle cariche.

— Giustamente, disse.

— Sicché tu pure ritieni che ciò si verifichi di rado?

— E come potrebbe essere altrimenti?

— Bisogna perciò questo futuro governante metterlo a prova in quei travagli, in quei timori e in quei piaceri a cui allora accennavamo; e per di più ciò che allora abbiamo omesso lo diciamo ora: che, cioè, si deve esercitarlo in molte discipline, per vedere se potrà reggere alle più gravi o se invece vi si

avvilirà, come quelli che si avviliscono in altre prove.

— Si deve, rispose, certamente vedere. Ma quali sono poi codeste discipline più gravi di cui vuoi parlare?

XVI. — Ricorderai, credo, diss'io, che dopo d'aver distinto tre parti nell'anima, noi mettevamo in rilievo, circa la giustizia, la temperanza, il coraggio e la saggezza, ciò che fosse ciascuna di queste virtù [24].

— Certo, disse: giacché, se non me ne ricordassi, non meriterei di sentire quel che rimane da dire.

— E ricordi pure ciò che si era detto in precedenza?

— Che cosa mai?

— Dicevamo, credo, che per conoscerle nel miglior modo possibile c'era un'altra via più lunga, e che se avessimo battuta questa, ci sarebbero divenute chiarissime; ma che tuttavia ci sarebbe stato possibile completare in seguito la dimostrazione delle cose esposte precedentemente. Voi però mi avete assicurato che per quel momento bastava; e così ne fu fatta allora una esposizione, a parer mio, priva di rigore; ma se voi ve ne siete contentati, dovreste dirmelo voi.

— A me per lo meno, rispose, è parsa sufficiente; e così, penso, anche agli altri.

— Senonché, mio caro, diss'io, una misura di cose tanto importanti, alla quale faccia difetto anche una particella di vero, non è punto sufficiente, perché nulla d'incompiuto è misura di nulla. Eppure talvolta ad alcuni sembra che basti e non occorra procedere oltre nella ricerca.

— Purtroppo, osservò, è quello che capita a molti per la loro pigrizia mentale.

— Questo però, diss'io, non si addice punto ad un custode della città e delle leggi.

— È ovvio, rispose.

— Un uomo siffatto dunque, dissi, caro mio, deve battere la via più lunga e travagliarsi non meno nell'arricchire di cognizioni la mente, che nell'esercitare il corpo; o, come dicevamo or ora, non perverrà mai a possedere intera quella dottrina che è la più alta di tutte e che soprattutto gli si addice.

— Ma come?, disse. Non sono forse queste le piú alte cognizioni, ma c'è ancora qualche cosa al disopra della giustizia e di quelle virtù che abbiamo discorse?

— C'è, replicai, certo qualche cosa di più alto ancora, e di queste medesime virtù non bisogna restringersi a contemplare, come ora s'è fatto, il bozzetto, ma occorre non tralasciare di vederne il quadro compiuto. O non è ridicolo che d'altre cose di poco momento si faccia ogni sforzo per averne una conoscenza, quanto è possibile, esattissima e chiarissima, e di quelle maggiori di tutte non si creda necessario d'acquistare anche la più precisa cognizione?

— Senza dubbio, disse, <tu pensi giustamente>. Ma, quanto a quella che chiami la piú alta delle discipline e all'oggetto che le attribuisci, credi tu che qualcuno ti lascerebbe sorvolare senza chiederti quale è?

— No davvero, diss'io, ma domandamene anche tu. Ad ogni modo, tu l'hai udito non poche volte; ma ora o non l'hai a mente o pensi di mettermi nell'imbarazzo con le tue obiezioni. E credo che sia piuttosto così; poiché senza dubbio tu hai molte volte udito da me che l'apprendimento più alto è quello dell'idea del bene, e che, appunto fondandosi su questa, la giustizia e le altre virtù diventano utili e giovevoli. E ora tu sai, credo, che io ti risponderò proprio questo, e per giunta che noi non la conosciamo esattamente; e se non conosciamo questa, quand'anche conoscessimo bene tutt'il resto, non ne caveremmo, come sai, nessun profitto, né ci servirebbe neppure a nulla qualunque cosa possedessimo senza il bene. O credi tu che sarebbe un vantaggio per noi di possedere qualche cosa che non fosse buona o d'intendere ogni altra cosa ad eccezione del bene, e non intender punto il bello ed il bene?

— No, per Zeus, io non lo penso, rispose.

XVII. — D'altronde, tu sai anche

questo: che la maggioranza degli uomini fa consistere il bene nel piacere e i più colti nell'intendimento.

— E come no?

— E che, mio caro, quanti pensano così non sanno chiarire di che intendimento vogliano parlare; ma, da ultimo, si trovano costretti a dire che è intendimento del bene.

— Conclusione, disse, oltremodo ridicola.

— E come non lo sarebbe, soggiunsi, se nell'atto che ci rimproverano di non conoscere il bene, ce ne parlano come se lo conoscessero? Giacché affermano che è intendimento del bene, quasi che dal canto nostro comprendessimo ciò che vogliono dire sol perché hanno pronunciato il nome del bene.

— È verissimo, disse.

— E quelli invece che definiscono bene il piacere errano forse meno degli altri? O non sono costretti anche questi a convenire che ci sono de' piaceri cattivi?

— Indiscutibilmente.

— E però a costoro accade, credo, di dover convenire che le stesse cose sono buone e cattive. O non ti pare?

— Certamente.

— Sicché è manifesto che questo problema suscita molti e gravi contrasti?

— E come no?

— E che? Non è forse evidente che quanto al giusto e all'onesto, molti si contenterebbero di praticare e possedere e stimare oneste o giuste quelle cose che paiono tali, ancorché non siano; ma quanto al bene, nessuno si rassegna ad avere ciò che sembri tale, ma tutti cercano ciò che tale sia realmente; e in questo caso ognuno disprezza l'apparenza e l'opinione.

— Proprio così, disse.

— Ora, questo bene che ogni anima persegue e che è lo scopo di tutte le sue azioni; questo bene di cui indovina che qualche cosa è, pur dubitando e senza potere intender bene che cosa mai sia né potersi, come in altre cose, giovare d'uno stabile fondamento di fede, onde esso perde anche quel qualsiasi giovamento che in altre cose può esserci; questo bene, che è cosiffatto e così importante, diremo noi che debba rimanere occulto a quegli eccellenti cittadini a cui affidiamo ogni potere?

— Ma niente affatto, disse.

— Penso dunque, ripresi, che il giusto e l'onesto, se non si sa per qual ragione siano dei beni, non avrebbero un custode veramente degno di loro in chi ignorasse questa ragione; ed io vi predico che senza ciò nessuno potrebbe conoscerli come si deve.

— Ed è una predizione sicura, disse.

— Sicché la nostra costituzione ci riuscirà perfetta solo quando vi sopraintenda un custode siffatto, un custode che possegga questa conoscenza.

XVIII. — Necessariamente, disse; ma tu, Socrate, per conto tuo affermi che il bene è scienza, piacere o qualche altra cosa fuori di queste?

— Caro il mio uomo, dissi, già da un pezzo ero sicuro che non ti saresti contentato dell'opinione degli altri a questo proposito.

— Infatti, Socrate, egli disse, non pare giusto neanche a me che debba esporre le opinioni degli altri e non la propria chi si è a lungo occupato di questi argomenti.

— E che?, diss'io; ti pare forse giusto che qualcuno di cose che non sa parli come se le sapesse?

— Come se le sapesse, rispose, certamente no; ma che voglia manifestare quella qualsiasi opinione che se n'è formata, questo sì.

— Ma come?, ripresi; non t'avvedi che tutte le opinioni, destituite d'una base scientifica, non fanno una bella figura? Le migliori tra loro sono cieche... O pare a te che ci sia qualche differenza tra ciechi, i quali imbrocchino per caso la via diritta, e quelli che senza rendersene ragione opinino qualche cosa di vero?

— Non ce n'è punto, rispose.

— E vorresti dunque contemplare delle cose brutte, cieche e contorte, quando t'è dato di udirne da altri delle splendide e belle?

— O Socrate, in nome di Zeus, esclamò Glaucone, non smettere quasi

avessi già esaurito l'argomento. A noi basterà se, come hai ragionato della giustizia, della temperanza e delle altre virtù, così vorrai ragionare anche del bene.

— Sicuro, dissi, mio caro, ne sarei ben contento io pure, e come! Senonché temo di non esserne capace, e che, mostrandomene sollecito, lo farò male e diventerò oggetto di riso. Ma, miei ottimi amici, che cosa sia il bene in sé lasciamo di indagarlo — giacché mi sembra che per la via intrapresa sarebbe troppo lungo esporvene il mio concetto; — ma quello che mi pare un figliuolo del bene e similissimo ad esso voglio dirvelo, se può farvi piacere d'udirlo; ché altrimenti lascerò state.

— Ma dillo, riprese; un'altra volta poi pagherai il tuo debito esponendoci la natura del padre.

— Per me, dissi, vorrei potervi render subito tutto ciò che vi devo, e che voi non doveste, come ora, portarvi soltanto i frutti. Ad ogni modo, per il momento, portatevi questo frutto e figliuolo del bene; ma state però in guardia che io non dovessi ingannarvi mio malgrado, presentandovi dei frutti un conto falso.

— Staremo, disse, in guardia per quanto potremo; ma tu intanto parla.

— Però, diss'io, solo dopo che mi abbiate concesso e ch'io v'abbia richiamate a mente e le cose dette poc'anzi e quelle già discorse piú volte in altri casi.

— E quali sono?, chiese.

— Noi, dissi, affermiamo che ci sono molte cose belle, molte cose buone e tante altre che distinguiamo nel discorrere.

— Difatti.

— E così pure che c'è un bello in sé e un buono in sé; e allo stesso modo, di tutte le cose, che allora ponevamo come multiple, noi, daccapo, riferendoci per ciascuna di esse alla sua unica idea, chiamiamo quest'unica idea l'e s s e n z a di quelle.

— Precisamente.

— E quelle cose affermiamo di vederle, ma non di pensarle, mentre invece delle idee affermiamo di pensarle, ma non di vederle.

— Proprio così.

— Ebbene, con quale dei nostri organi vediamo ciò che vediamo?

— Con la vista, disse.

— E così pure, soggiunsi, con l'udito noi udiamo ciò che udiamo, e con gli altri sensi percepiamo tutte le cose sensibili?

— E come no?

— Or dunque, diss'io, hai tu riflettuto con quanto maggior cura l'artefice dei sensi abbia elaborato la facoltà del vedere e dell'esser veduto?

— Non molto, rispose.

— Ma riflettici a questo modo: l'udito e la voce hanno forse bisogno di qualche altra cosa di specie differente, l'uno per udire e l'altra per essere udita, di guisa che, ove questa terza cosa manchi, l'uno non udrà e l'altra non sarà udita?

— Di niente altro, rispose.

— E credo, soggiunsi, che non ci siano molte altre facoltà, che, anzi, non ce ne sia nessun'altra che abbia bisogno di qualche cosa di simile. O puoi tu indicarne qualcuna?

— Io no davvero, rispose.

— Ma il senso della vista e del visibile non pensi tu che ne abbia invece bisogno?

— E come?

— Giacché, pure essendo negli occhi la facoltà della vista e apprestandosi chi l'abbia a servirsene, e pure essendo negli oggetti il colore, ove non intervenga una terza specie di cose naturalmente appropriata a questo scopo, sai bene che la vista non vedrà nulla e i colori non saranno visibili.

— Di quale altra cosa vuoi parlare?, chiese.

— Di quella, risposi, che chiami luce.

— È vero, convenne.

— Cosicché il senso del vedere e la facoltà dell'esser veduto furono insieme aggiogati con una specie di giogo ben più prezioso che le altre coppie dello stesso genere, se la luce non è cosa disprezzabile.

— Oh! tutt'altro che disprezzabile, disse.

XIX. — Orbene, quale tra gli dei celesti tu consideri come autore di questo aggiogamento? Quale è quel dio la cui luce fa sì che la vista veda e gli oggetti visibili siano veduti quanto meglio si può?

— Quello, rispose, a cui tu e gli altri lo attribuite; giacché è chiaro che tu mi domandi del sole.

— E il rapporto naturale della vista con codesto dio non è forse questo?

— Quale?

— Che né la vista di per sé, né l'organo, in cui si forma e che chiamiamo occhio, è certamente il sole.

— No davvero.

— Però, credo, di tutti i nostri organi sensori l'occhio è il più simile al sole.

— E di molto.

— Sicché anche il potere che ha, dispensatogli dal sole, esso lo possiede come un fluido che gli deriva da lui?

— Senza dubbio.

— Per altro anche il sole non è la vista, ma, pure essendo causa di questa, è veduto da questa medesima vista?

Ne convenne.

— Ebbene, ripresi, di' pure che è questo appunto quello ch'io chiamo figliuolo del bene che lo generò simile a sé; e ciò che il bene è nel mondo intelligibile rispetto all'intelligenza e agli enti intelligibili, questo è il sole nel mondo visibile, rispetto alla vista e alle cose visibili.

— E come?, domandò. Spiegamelo ancora meglio.

— Sai bene, risposi, che gli occhi, quando uno li fissa, non già su quegli oggetti di cui la luce diurna mette in evidenza i colori, ma su quelli illuminati da una luce crepuscolare, perdono il loro vigore e paiono pressoché ciechi, come se in loro venisse meno la purezza della vista.

— Ma certo, disse.

— Mentre, credo, quando si volgono a quegli oggetti che il sole illumina, vedono distintamente, e in questi medesimi occhi appare chiaro che c'è la vista.

— È vero.

— Ebbene, anche dell'anima pensa che sia così: quando fissa il suo sguardo su ciò che è illuminato dalla verità e dall'essere, lo comprende, lo conosce e rivela la sua intelligenza; ma, quando guarda a ciò che è misto di tenebra, a ciò che nasce e perisce; allora opina soltanto, le si oscura la vista, muta continuamente opinione e sembra affatto destituita d'intelligenza.

— Infatti così è.

— Quello, dunque, che comunica la verità agli oggetti conoscibili e il potere di conoscerli a chi li conosce; di' pure che è l'idea del bene [25]. E mentre devi pensarla come causa di conoscenza e di verità, in quanto questa è conosciuta; così, essendo entrambe, la conoscenza e la verità, due cose belle, se riterrai che l'idea del bene è distinta da loro ed è anche più bella, non ti ingannerai punto. E come nel mondo sensibile la luce e la vista somigliano al sole, ma non è giusto scambiarle per il sole, così anche nel mondo intellettuale è giusto ritenere che la conoscenza e la verità siano entrambe simili al bene, ma non è giusto ritenere che l'una o l'altra sia il bene, la cui natura, anzi, è da considerare ben più preziosa.

— Tu, disse, gli attribuisci una bellezza insuperabile, se è fonte di cognizione e di verità, e le supera di bellezza; e però non è certo il piacere quello di cui intendi parlare.

— Per carità!, esclamai; ma piuttosto considera ancora meglio l'immagine del bene a questo modo...

— E come?

— Del sole, credo, tu dirai che agli oggetti visibili non comunica soltanto la facoltà d'esser veduti, ma anche la generazione, l'accrescimento e la nutritura, pur non essendo esso medesimo generazione.

— Non c'è dubbio.

— E così, dirai, che le cose conoscibili non derivano dal bene soltanto la loro conoscibilità, ma anche l'esistenza e l'essenza, quantunque il bene non sia essenza [26], ma per dignità e potere stia anche al disopra dell'essenza.

XX. E Glaucone, ridendo di gran

cuore: O Apollo, esclamò, ecco qualcosa di veramente meraviglioso!

— E ne sei tu causa, replicai, costringendomi a dire la mia opinione su questo punto.

— Ma, se non altro, non restringerti a questo, e cerca di chiarire la somiglianza del bene col sole, se qualche cosa ti pare che ancora ci manchi.

— Ma certo, soggiunsi, ci manca e molto.

— E allora, disse, fa' che non ci manchi nemmeno la più piccola cosa.

— Temo, diss'io, d'essere ben lontano dal potervi riuscire. Tuttavia, per quanto posso in questo momento, cercherò di non omettere nulla.

— Fa' dunque tutto quello he puoi, disse.

— Mettiti perciò in mente, ripresi, che, come diciamo, il bene e il sole sono due cose distinte, poiché l'uno regna sul genere e sul mondo intelligibile, l'altro sul mondo visibile, affinché tu non creda che dicendo sul c i e l o[27] io voglia sofisticare sul nome. Ma insomma tu intendi questi due concetti, il visibile e l'intelligibile?

— Li intendo.

— Supponi dunque d'avere sotto gli occhi una linea divisa in due parti disuguali; di nuovo dividine ciascuna parte, quella del genere visibile e quella dell'intelligibile, in due parti analogamente disuguali[28], e, secondo la chiarezza e l'oscurità relativa nel genere visibile, avrai una prima sezione, quella delle immagini — e immagine chiamo in primo luogo le ombre, e poi i fantasmi riflessi nelle acque e su tutti i corpi opachi, levigati, luccicanti e simili; mi intendi?

— Ma sì che t'intendo.

— Supponi ora che la seconda sezione, a cui la prima si assomiglia, comprenda tutti noi, esseri viventi, e con noi l'intera specie delle piante e degli oggetti fabbricati dagli uomini.

— Sta bene, disse.

— E vorrai certo anche ammettere, soggiunsi, che il genere visibile si distingue in vero e falso, e che come l'opinabile sta al conoscibile, così l'immagine sta al modello?

— Per me, rispose, approvo perfettamente.

— Ed ora invece guarda alla sezione del genere intelligibile, come s'abbia a dividere.

— E come?

— Così: nella prima parte di essa, l'anima è costretta a indagare movendo da ipotesi e servendosi, come d'immagini, di quegli oggetti che allora, cioè nella sezione precedente, erano degli originali, e procedendo non verso il principio assoluto, ma verso la conclusione; e nella seconda — quella che va verso il principio assoluto — movendo dall'ipotesi e senza il sussidio delle immagini, come per il genere visibile, ma procedendo nell'indagine metodicamente, con le idee stesse e per mezzo di queste.

— Ciò che vuoi dire non l'ho ben capito.

— E allora, dissi, rifacciamoci daccapo; giacché intenderai meglio dopo quello che premetterò. Tu sai, credo, che quelli, i quali si occupano di geometria, di aritmetica e di altre discipline dello stesso genere, suppongono il dispari e il pari, le varie figure, tre specie di angoli e altre cose simili, secondo l'oggetto della loro ricerca; le trattano da cose ben note, le pongono come ipotesi, stimano di non essere obbligati a darne ragione né a sé né agli altri, quasi che siano evidenti a tutti, e, movendo da esse per procedere nei loro ragionamenti, da una proposizione all'altra giungono infine alla dimostrazione a cui miravano.

— Questo, diss'egli, lo so perfettamente.

— Sicché saprai pure che essi si servono di figure visibili e ragionano su queste figure, che non sono però quelle che essi hanno davanti alla mente, ma ne sono l'immagine. Nei loro ragionamenti, per esempio, è del quadrato in sé e della diagonale in sé che intendono discorrere, non già della diagonale che disegnano, e così via dicendo; e mentre di queste figure che modellano

o tracciano, che hanno ombre e si riflettono nell'acqua, si servono come d'immagini, essi in realtà cercano di vedere quelle appunto che non si scorgono altrimenti, se non col pensiero.

— È vero, disse, ciò che dici.

XXI. — Questa dunque è la forma che chiamavo intelligibile, a proposito della quale io osservavo che nell'indagine di essa l'anima è costretta a servirsi di ipotesi, senza risalire al principio, come quella che non può elevarsi al disopra delle ipotesi, e si vale d'immagini tratte dalle cose di quaggiù e che rispetto a quelle altre paiono e sono considerate evidenti.

— Intendo, diss'egli, che il metodo a cui accenni è quello usato in geometria e nelle altre discipline sorelle.

— Ebbene, cerca d'intendere quella che io chiamavo la seconda sezione dell'intelligibile, quella che la ragione attinge di per sé con la forza dialettica, ponendo a se medesima certe ipotesi non come princìpi, ma come vere ipotesi, come cioè gradini e punti d'appoggio per risalire al principio di tutte le cose, indipendentemente da ogni ipotesi. Raggiunto questo principio e attenendosi alle conclusioni che ne dipendono essa discende fino alla conclusione ultima senza valersi di nessun mezzo sensibile, ma nella dimostrazione dal principio alla fine servendosi delle idee e unicamente di queste.

— Intendo, disse, non però abbastanza, giacché mi pare che tu accenni a qualche cosa di molto difficile. Penso, tuttavia, che tu voglia mettere in evidenza che la cognizione dell'essere e dell'intelligibile, che si contempla per via della scienza dialettica, è più chiara della conoscenza che si acquista per mezzo di quelle cosiddette arti, per le quali le ipotesi sono dei princìpi; e sebbene coloro che studiano gli oggetti di codeste arti siano costretti a studiarli col pensiero e non coi sensi, tuttavia, poiché li esaminano senza risalire al principio, ma partendo da ipotesi, ti pare che non abbiano intelligenza di codesti oggetti, che sarebbero intelligibili, se avessero a base un principio. E, se non erro, tu chiami conoscenza ragionata, ma non intellezione, quella dei geometri e d'altri dotti dello stesso genere, poiché questa conoscenza ragionata è qualche cosa di mezzo tra l'opinione e l'intellezione.

— Hai capito, diss'io, perfettamente. E ora fa' di comprendere che a queste quattro sezioni corrispondono queste quattro operazioni dell'anima: alla prima l'intellezione, alla seconda la conoscenza ragionata, alla terza la fede e all'ultima la congettura, e disponibile in modo analogo, ritenendo che nella misura in cui i loro oggetti partecipano di verità, nella stessa misura essi partecipano di chiarezza.

— Capisco, disse, e d'accordo con te le dispongo come tu proponi.

LIBRO VII

I. — E ora, ripresi, raffigurati la nostra natura sotto il riguardo della cultura e dell'ignoranza, come somigliante ad un quadro suppergiù cosiffatto. Immaginati che degli uomini stiano in una dimora sotterranea in forma di caverna [1], di cui l'entrata, aperta verso la luce, sia larga quanto tutta la bocca della stessa caverna, e che in questa degli uomini stiano sin da bambini con catene ai piedi e al collo; cosicché non possano muoversi né guardare altrove, se non dinanzi a sé; giacché dai ceppi sono impediti di volgere in giro la testa; alle loro spalle brilla la luce d'un fuoco acceso lontano su un'altura: di mezzo tra il fuoco e quei prigionieri c'è una via [2] in salita, e, lungo questa via, figurati un muricciuolo simile a quella specie di steccato che i burattinai interpongono tra loro e gli spettatori, e dall'alto del quale fanno mostra delle loro marionette.

— Me lo figuro, disse.

— Ed ora immagina pure che lungo questo muricciuolo passi della gente che porti utensili d'ogni specie, i quali superano l'altezza del muro, nonché figure d'uomini e d'animali in pietra, in legno, d'ogni sorta e delle forme più svariate, e che in questa folla di portatori ci siano, come suole avvenire, alcuni che parlano tra loro e altri che tacciono.

— Che strano quadro e che strani prigionieri!, disse.

— Però simili a noi, diss'io; giacché in primo luogo credi tu che costoro e di se stessi e di quelli che son loro accanto abbiano visto altro, fuorché le ombre proiettate dal fuoco sul fondo della caverna che è di fronte a loro?

— Difatti, disse, come potrebbero vedere altro, costretti come sono a tener la testa immobile durante tutta la vita?

— E degli oggetti trasportati? Non bisognerà dire lo stesso?

— E come no?

— E se potessero discorrere tra loro, non pensi tu che riterrebbero come realtà le ombre degli oggetti che vedrebbero?

— Necessariamente.

— E se poi questo carcere avesse nel fondo anche un'eco, che cosa avverrebbe? Quando uno di quelli che passano parlasse, pensi tu che quei prigionieri riterrebbero che colui che parla sia un altro, e non l'ombra che passa?

— Per Zeus, rispose, quanto a me, non penserei altrimenti.

— Sicché certo, soggiunsi, costoro riterrebbero che le ombre di quegli oggetti fossero l'unica realtà esistente.

— È d'un'assoluta necessità.

— Orbene, diss'io, ove essi fossero sciolti dai loro ceppi e guariti della loro stoltezza, rifletti che cosa naturalmente dovrebbe accader loro. Quando qualcuno fosse costretto d'improvviso a levarsi e volgere in giro il collo e camminare e guardare la luce, e nel fare tutte queste cose soffrisse, e per lo sfolgorio fosse incapace di contemplare direttamente quegli oggetti, dei quali prima vedeva solo le ombre; che cosa credi tu che egli risponderebbe a chi gli dicesse che prima non vedeva se non cose vane, mentre ora, essendo più vicino alla realtà e avendo

lo sguardo rivolto a ciò che più partecipa dell'essere, vede meglio; e, additandogli ciascuno degli oggetti che gli passano davanti, gli domandasse che cosa è, e lo costringesse a rispondere? Non credi tu che egli rimarrebbe perplesso, e riterrebbe che le cose allora vedute fossero più vere di quelle che gli si mostrano ora?

— Ben più vere, rispose.

II. — Cosicché, se lo si costringesse a guardare la luce in sé, i suoi occhi ne soffrirebbero, egli ne rifuggirebbe, e, volgendosi indietro a riguardare quelle cose che può contemplare, stimerebbe che queste sono in realtà più chiare di quelle altre che ora gli si mostrano?

— Così è, rispose.

— E se poi, ripresi, uno lo strappasse di lì per condurlo a forza su quella via aspra ed erta, senza lasciarlo prima di averlo tratto fin su alla luce del sole; non pensi tu che egli ne soffrirebbe immensamente e si lamenterebbe d'esser trascinato in alto, e, quando fosse venuto di fronte alla luce con gli occhi abbagliati da questo splendore, non sarebbe egli incapace di scorgere perfino qualcuno degli oggetti che ora si dicono veri?

— Sarebbe certo incapace, disse, per lo meno a prima vista.

— Perché, credo, dovrebbe abituarcisi, se volesse vedere gli oggetti che sono in alto. E dapprima riguarderebbe assai facilmente le ombre, e dopo nell'acqua le immagini degli uomini e delle altre cose, poi gli oggetti stessi e, quindi, alzando gli occhi verso la luce degli astri e della luna, contemplerebbe di notte più facilmente i corpi celesti e il cielo stesso, anziché di giorno il sole e lo splendore solare.

— E come no?

— E da ultimo, credo, potrebbe guardare il sole, non già una sua immagine nell'acqua o anche in un altro mezzo, ma il sole stesso in sé nella sua propria sede e contemplarlo qual è.

— Necessariamente, disse.

— E dopo ciò, ragionando, concluderebbe che è proprio il sole che ci dà le stagioni e gli anni e governa tutto quello che esiste[3] nel mondo visibile, ed è in certo modo l'autore di tutte le cose che lui e i compagni vedevano prima.

— È chiaro, disse, che sarà questa la conclusione a cui verrebbe.

— E che dunque? Richiamandosi a mente la sua antica dimora e la scienza d'un tempo e i suoi compagni di prigionia, non credi tu che si stimerebbe felice del mutamento e avrebbe compassione di quelli?

— Certamente.

— E circa gli onori e le lodi, posto che quelli allora se ne attribuissero a vicenda, e alle ricompense per chi vedesse più acutamente gli oggetti che passavano loro davanti, e ricordasse con gran precisione quanti di questi passassero prima e quanti dopo e quanti insieme, e perciò fosse capacissimo d'indovinare quello che dovesse giungere prima; credi tu che costui potrebbe ingelosirsene e invidiare quanti tra loro fossero onorati e potenti; o non vorrebbe invece trovarsi nella condizione di Achille secondo Omero, e non preferirebbe piuttosto di servire per mercede presso un altro povero contadino[4] e tollerare qualsiasi cosa piuttosto che avere le opinioni di allora e vivere a quel modo?

— Per me, disse, credo che vorrebbe tollerare qualsiasi cosa piuttosto che vivere a quel modo.

— E, soggiunsi, rifletti anche a questo: se codesto uomo ritornasse dov'era e rioccupasse il posto che aveva, non avrebbe forse gli occhi offuscati di tenebra, venendo d'improvviso dal sole?

— E come!, rispose.

— E se poi nell'esporre la propria opinione intorno a quelle ombre si trovasse a discuterne con quelli tuttora in ceppi, mentre egli ha la vista ancora offuscata e prima che i suoi occhi si fossero abituati a quella oscurità — e il tempo d'assuefarcisi non potrebbe certo esser breve — non farebbe egli ridere e non si direbbe di lui che per essere salito lassù fosse tornato con gli occhi offesi, e che non valesse la pena neanche di tentare di salire lassù? E chi si provasse a sciogliere quegli uomini e a condurli in alto, se mai potessero averlo

nelle mani, non pensi tu che lo ucciderebbero [5] senz'altro?

— Ma certo; rispose.

III. — Ebbene, diss'io, mio caro Glaucone, questa immagine bisogna applicarla tutta a ciò che si è detto dianzi: il mondo visibile somiglia a quel carcere e la luce di quel fuoco alla potenza del sole; e se supponi che la salita verso l'alto e la contemplazione delle cose di lassù rappresentino l'ascesa dell'anima al mondo intelligibile; non t'ingannerai sulla mia opinione, perché è questa appunto che tu desideri di conoscere. Iddio sa se sono nel vero; ma io credo che sia così: che nel mondo intelligibile l'idea del bene sia la più alta e la più difficile a scorgersi, ma che, quando si sia scorta, bisogna concludere che essa è per tutti la causa d'ogni cosa buona e bella; poiché nel mondo visibile ha generato la luce e il signore di questa [6], e nel mondo intelligibile, dov'essa egualmente signoreggia, ha prodotto la verità e l'intelligenza; e che questa idea è quella che deve conoscere chi voglia condursi saggiamente nella vita privata e nella pubblica.

— Sono, disse, anch'io del tuo parere, a quanto posso giudicarne.

— Orsù, continuai, sii del mio parere anche in questo, e non meravigliarti che coloro, i quali sono saliti a tanta altezza, non vogliano più occuparsi delle faccende umane; ma che, invece, nella loro anima, aspirino senza posa a vivere lassù; giacché questo, credo, è perfettamente naturale, se, a sua volta, la realtà deve rispondere all'immagine che ne ho tracciata.

— Perfettamente naturale, disse.

— E che?, soggiunsi; ti pare poi strano che uno, discendendo da questa divina contemplazione alle miserie terrene, faccia una magra figura e sembri oltremodo ridicolo, se, mentre ha tuttora la vista abbagliata e prima d'assuefarsi abbastanza alle tenebre che lo circondano, si trovi costretto a contendere nei tribunali o altrove intorno alle ombre del giusto o ai simulacri che le ombre proiettano e a disputare intorno alla interpretazione che di codeste cose danno quelli che non hanno mai veduto la giustizia in sé?

— Anche in ciò, disse, non c'è nulla di strano.

— Però, ripresi, se uno avesse giudizio ricorderebbe che il turbamento nella vista può esser duplice e per una duplice causa, per il passaggio, cioè, dalla luce alle tenebre e per il passaggio dalle tenebre alla luce; e pensando che questi medesimi effetti si producono anche nell'anima, quando ne vedesse alcuna turbata e incapace di discernere qualche cosa, non riderebbe stoltamente, ma cercherebbe di esaminare se essa, perché venuta da una vita più luminosa, per effetto della insolita novità, si è rabbuiata, o se, perché passata da una maggiore ignoranza ad una luce maggiore, è stata sopraffatta da un più splendido sfolgorio; e perciò appunto l'una la stimerebbe felice della sorte e della vita che le sono toccate, e dall'altra sentirebbe compassione; e se pure di questa volesse ridere, il suo riso sarebbe meno ridicolo di quello di cui rideva per l'anima discesa dall'alto e dalla luce.

— Ciò che dici, osservò, è perfettamente ragionevole.

IV. — Or dunque, ripresi, se tutto ciò è vero, dobbiamo concluderne quanto segue: che l'educazione non è tale quale certuni pretendono che sia. Questi, credo, affermano, che quand'anche in un'anima non ci sia la conoscenza, essi possono mettervela, come si metterebbe la vista in occhi ciechi.

— Difatti lo affermano, disse.

— Mentre invece, diss'io, il nostro ragionamento ci significa che nell'anima di ognuno di noi c'è la facoltà di apprendere e l'organo mediante il quale ciascuno apprende; e che, come un occhio che non sia capace di volgersi dalla oscurità alla luce, se non con tutto il corpo; così quest'organo dell'anima dev'essere stornato con tutta l'anima da ciò che è divenire, fino a che non si renda capace di contemplare l'essere e contemplarlo nella sua parte più luminosa che è, come affermiamo noi, il bene. O non ti pare?

— Ma sì.

— L'educazione, dunque, diss'io, è

l'arte di produrre questo rivolgimento, e produrlo nel modo più facile e più proficuo, non quella di immettere nell'uomo la facoltà visiva, ma di procurare a chi già possiede la vista, ma è volto male e non guarda dove dovrebbe, la possibilità di questa conversione.

— Difatti così pare, disse.

— Ora si può ammettere che per altre qualità, che si dicono proprie dell'anima, avvenga suppergiù ciò che si verifica per quelle del corpo: che in realtà, pur non essendoci prima, possano introdurvisi con l'abitudine e con l'esercizio. Ma la virtù dell'intendere è, mi pare, qualche cosa che, a preferenza d'ogni altra, partecipa del divino; essa non perde mai il suo potere, ma secondo che s'indirizza in un senso o in un altro, diventa utile e giovevole o, viceversa, inutile e dannosa. O non hai forse ancora avvertito, a proposito di quelli che son detti malvagi, ma abili, con quanta penetrazione la loro povera anima veda e con quanto acume discerna le cose a cui si volge, come quella che non ha debole la vista, ma è costretta di servire alla loro malizia; cosicché, quanto più nettamente vede, tanto maggiore è il male che opera?

— Precisamente, rispose.

— Or dunque, diss'io, se l'anima dotata d'un tal potere fosse sin dalla fanciullezza liberata e ripulita intorno intorno di quelle parti, che, congeneri al divenire, connaturandosi con essa per eccesso di cibo, di piaceri e di ghiottonerie, le formano in giro quasi delle concrezioni plumbee [7] che ne traggono in giù la vista; se, ripeto, liberata di questo peso, fosse volta al vero, anche l'anima di questi medesimi uomini vedrebbe la verità con altrettanta nettezza con quanta vede ora le cose a cui è volta.

— È probabile, disse.

— E che?, soggiunsi; non è probabile, anzi necessario, dopo le cose dette, che né quelli che sono incolti e ignari del vero potrebbero mai sopraintendere, come si deve, ad una città, né quelli che siano lasciati trascorrere unicamente negli studi tutta la loro esistenza, gli uni, perché non hanno un ideale nella vita, al quale mirando possano agire sempre come dovrebbero e da privati e da cittadini; gli altri, perché non vi si sobbarcheranno volentieri, dacché stimano d'essere trasmigrati tuttora vivi nelle isole dei beati?

— È vero, rispose.

— Ora spetta a noi, fondatori della repubblica, di costringere le nature meglio dotate ad elevarsi a quella disciplina, che nel discorso precedente abbiamo definita la più alta, e vedere il bene e ascendere quella difficile via; e poiché, ascesi, abbiano visto sufficientemente il bene, non permettere ad essi ciò che ora si permette loro.

— E che è questo?

— Il rimanervi, diss'io, e non volerne ridiscendere presso quegl'incatenati, né partecipare alle fatiche e alle dignità di laggiù, poco o molto che sia il conto che se ne debba fare.

— Sicché, disse, li tratteremo ingiustamente e li obbligheremo a vivere peggio, quando potrebbero meglio.

V. — Ti sei di nuovo dimenticato, mio caro, diss'io, che alla legge non interessa questo: che una sola classe nella città prosperi a scapito d'ogni altra, ma si ingegna di assicurare il benessere a tutto quanto lo Stato, mettendo d'accordo i cittadini mediante la persuasione e la forza, e facendo in guisa che scambievolmente si procurino quei vantaggi, di cui ciascuno di loro è capace d'avvantaggiare il comune; e che, se forma di così fatti cittadini, non lo fa per lasciarli liberi di volgersi ove a ciascuno piaccia, ma per valersene a rinsaldare la compagine dello Stato.

— È vero, disse; difatti, lo avevo dimenticato.

— Rifletti dunque, Glaucone, che non faremo neanche torto a quelli che tra noi diverranno filosofi, ma addurremo loro dei giusti motivi per costringerli ad aver cura degli altri e custodirli. Giacché diremo loro che quelli, i quali nelle altre città divengono filosofi, è ragionevole che non si mescolino alle beghe della vita politica, dacché essi vi si formano di loro iniziativa e malgrado il governo di ciascuna città; onde è giusto che chi è venuto su di per se stesso,

e non è a nessuno in debito del proprio nutrimento, non sia neppur sollecito di pagarne il prezzo a nessuno; « ma voi altri, invece, noi v'abbiamo formati nell'interesse vostro e dello Stato, per essere, come negli sciami delle api, condottieri e re, e v'abbiamo educati meglio di quelli e più compiutamente, e resi più capaci di occuparvi ad un tempo così di filosofia come di politica. Ciascuno di voi dunque deve a sua volta discendere nella dimora comune e assuefarcisi a contemplare gli oggetti nelle tenebre; perché assuefacendovi a questo, vedrete assai meglio che quelli di laggiù, e riconoscerete ciascuna immagine, quale sia e di che, per aver visto i veri esemplari della bellezza, della giustizia e del bene. E così noi e voi costituiremo e governeremo la città vigilando e non sognando, come avviene ora nella maggior parte delle città, per colpa di costoro che combattono tra loro per delle ombre e si contendono accanitamente il potere come se fosse un gran bene. Ma la verità, se io non erro, è questa: che quello Stato, nel quale coloro che son chiamati a reggerlo sono men d'ogni altro premurosi d'assumervi il potere; questo è necessariamente meglio governato e più tranquillo, mentre accade il contrario in quegli Stati i cui governanti facciano il contrario ».

— Proprio così, disse.

— Ebbene, credi tu che i nostri alunni, udendo queste ragioni, ci disobbediranno e si rifiuteranno di collaborare al governo ciascuno a sua volta, pur vivendo tra loro la maggior parte del tempo nella pura contemplazione del bene?

— Impossibile, rispose, giacché essi sono giusti e noi non prescriviamo loro se non delle cose giuste; ma è indiscutibile che ciascuno di loro si sobbarcherà al potere unicamente come ad un dovere imprescindibile, al contrario di ciò che avviene per i governanti odierni in ogni città.

— Così è difatti, diss'io, amico mio: se troverai per coloro che sono destinati a governare una condizione di vita migliore di questa, è possibile che la città ti sia ben governata; perché solo in questa governeranno quelli che davvero son ricchi, non di oro, ma di ciò di cui deve esser ricco l'uomo che aspira alla felicità, voglio dire di virtù e di saviezza; mentre non è invece possibile, se degli straccioni e degli affamati di beni individuali s'impadroniscono delle magistrature, stimando di dover carpire da queste il proprio benessere. Giacché, divenendo il potere oggetto di contesa, questa guerra domestica ed intestina sarà la rovina loro e dell'intera città.

— Verissimo, disse.

— Or dunque, seguitai, puoi indicarmi qualche altra condizione di vita che disprezzi le cariche politiche, all'infuori di quella del vero filosofo?

— No, per Zeus, rispose.

— Ma allora bisogna che non vadano al potere quelli che lo amano appassionatamente; in caso contrario, non mancheranno dei rivali per contrastarglielo.

— E come no?

— Chi sono dunque coloro che obbligherai a farsi custodi della città, se non quelli che sono i più sapienti circa il modo di governare uno Stato e conoscono altri onori e una vita preferibile alla vita politica?

— Non altri, certamente.

VI. — Vuoi dunque che ora esaminiamo per prima cosa questo: in che modo si formino codesti caratteri e per qual via si possa innalzarli alla luce, come di alcuni si dice che dall'Ade fossero stati assunti tra gli dei? [8].

— E come non volerlo?, disse.

— E in ciò, a quanto pare, non si tratta del capovolgimento d'una piastrella [9], ma del rivolgimento dell'anima da un giorno tenebroso al giorno vero, ad un'ascesa, cioè, verso l'essere, che è, come lo definiamo, il compito della vera filosofia.

— Senza dubbio.

— Sicché ci conviene investigare quale tra le discipline abbia codesto potere?

— E come no?

— Ebbene, Glaucone, quale disciplina potrebbe mai trarre in su l'anima dal mondo del divenire a quello del-

l'essere? E, nel dir questo, io vado riflettendo: non asserivamo noi che costoro, questi nostri filosofi, dovessero, fin da giovani, essere degli atleti di guerra? [10].

— Lo asserivamo difatti.

— Bisogna dunque che la disciplina che cerchiamo, oltre questo, abbia anche un altro merito.

— E quale?

— Quello di non essere inutile a de' guerrieri.

— Certamente, disse, purché sia possibile.

— Ed è perciò che, ragionandone precedentemente, noi ce li siamo educati nella ginnastica e nella musica.

— È vero, disse.

— Ma la ginnastica, credo, s'applica a ciò che nasce e perisce, poiché si occupa di ciò che giova o nuoce al corpo.

— Pare.

— Sicché non può essere la disciplina che cerchiamo.

— No difatti.

— Sarà allora la musica come dianzi l'abbiamo esposta?

— Ma la musica, rispose, se ti ricordi, era il contrapposto della ginnastica; essa educava i nostri custodi a certe abitudini speciali, infondeva in loro, mediante l'armonia, una certa compostezza di vita, non una scienza e, per mezzo del ritmo, anche una certa euritmia, e per mezzo di tutti i possibili discorsi, favolosi o veraci, talune altre qualità affini alle predette; ma una scienza, che avviasse a qualcosa di simile a ciò che tu ora cerchi, nella musica non c'era davvero.

— Tu me lo rammenti, diss'io, con la maggior esattezza; in essa difatti non c'era nulla di simile. Ma allora, caro Glaucone, quale può essere codesto insegnamento, giacché le arti ci sono parse, credo, tutte manuali?

— E come no? Senonché allora non so quale scienza rimanga, se scartiamo la musica, la ginnastica e le arti.

— Orsù, diss'io, se non possiamo prenderne alcuna fuori di queste, appigliamoci ad una di quelle discipline di carattere generale.

— E sarebbe?

— Quella, per esempio, così comune, di cui si servono tutte le arti, i ragionamenti e le scienze, la disciplina che ognuno deve necessariamente apprendere fra le prime.

— Ma quale?, domandò.

— Quella, risposi, così elementare che distingue l'uno, il due, il tre: insomma l'arte di numerare e di calcolare. O non è forse proprio vero che ogni arte ed ogni scienza è costretta a ricorrervi?

— E come!

— E per conseguenza, diss'io, anche l'arte della guerra?

— È d'assoluta necessità, disse.

— Sicché, ripresi, è un generale davvero ridicolo l'Agamennone che in tante occasioni Palamede ci presenta nelle tragedie [11]. O non hai posto mente come Palamede, avendo inventato l'aritmetica, pretenda d'aver lui assegnato la disposizione dell'esercito dinanzi ad Ilio e indicato il numero delle navi e tutto il resto, quasi che prima di lui non si fosse numerato niente, e lo stesso Agamennone non sapesse, sembra, nemmeno quanti piedi avesse, se è vero che non sapeva addirittura contare? E allora che sorta di generale ti parrà costui?

— Un generale di nuovo conio, se ciò fosse vero, disse.

VII. — Un'altra disciplina, dunque, diss'io, porremo come indispensabile ad un guerriero: quella del calcolo e del numero? [12].

— Certo, rispose; essa è la più indispensabile ad un uomo di guerra, per poco che voglia intendersi dell'ordinamento d'un esercito, anzi a chiunque pretenda d'essere un uomo.

— E pensi tu di questa scienza, domandai, quel che ne penso io?

— Ed è?

— Che essa rischia d'essere una di quelle che cerchiamo, di quelle, cioè, atte per loro natura a guidarci verso l'intelligenza, ma di cui nessuno si serve come si dovrebbe, sebbene sia proprio tale da tirarci su verso l'essere.

— Che cosa vuoi dire?, chiese.

— Mi sforzerò, ripresi, di spiegarti meglio il mio pensiero. Rifletti insieme con me a quelle cose che andrò distinguendo come atte, o meno, a condurci alla nostra meta; e tu via via dammi o negami il tuo assenso, affinché si possa veder meglio se la cosa sta come io me la immagino.

— Spiega meglio che cosa vuoi dire, mi disse.

— Voglio dire, risposi, se ci rifletti, che degli oggetti sensibili taluni non invitano punto l'intelligenza ad un esame più profondo, come quelli la cui sensazione è sufficiente a permetterci di giudicarne; laddove altri esigono ad ogni costo un esame da parte della intelligenza, giacché la sensazione non può giudicarne sanamente.

— È chiarissimo, disse; tu vuoi certo parlare degli oggetti veduti a distanza e dei dipinti in prospettiva.

— Tu, replicai, non hai capito nulla di ciò che voglio dire.

— E allora, chiese, di quali oggetti intendi parlare?

— Gli oggetti che non invitano a riflettere, diss'io, sono quelli che non destano al tempo stesso due impressioni opposte; quanti invece destano questa doppia impressione io li pongo tra quelli che invitano a riflettere; poiché l'impressione che proviamo, da vicino o da lontano che sia, non ci permette di veder chiaro se si tratta d'un oggetto determinato piuttosto che del suo contrario. E intenderai meglio quel che voglio dire dall'esempio che segue. Ecco tre dita: il mignolo, l'anulare, il medio.

— Sta bene, disse.

— Supponi che io te ne parli come se li vedessi da vicino, ma poi su di essi fa' con me questa osservazione...

— E quale?

— Apparenza di dito l'ha, credo, egualmente ciascuno di essi, e sotto questo riguardo l'uno non differisce dall'altro, sia che lo si veda nel mezzo o all'estremo, sia che ci sembri bianco o nero, grosso o sottile, o con qualsiasi altra qualità dello stesso genere. In tutti questi casi l'anima della maggior parte degli uomini non è costretta a chiedere all'intelligenza che cosa sia un dito; giacché la vista non le significa mai che un dito sia il contrario d'un dito.

— Certamente, disse.

— Sicché, ripresi, è naturale che una sensazione simile non sia tale da provocare e destare l'intelligenza.

— Naturalmente.

— Ma se invece si tratta della grandezza o della piccolezza delle dita basta forse la vista a giudicarne e le è indifferente se l'uno di essi sia nel mezzo o alla estremità? E così parimenti basta forse il tatto a giudicare della grossezza e della sottigliezza, della mollezza e della durezza loro? E gli altri sensi ci indicano essi con precisione le altre qualità dello stesso genere? O ciascuno di loro non procede forse così: in primo luogo il senso ordinato a percepire il duro non è anche necessariamente ordinato a percepire il molle, e non annunzia all'anima di sentire allo stesso modo il duro ed il molle?

— Così è, disse.

— Sicché, soggiunsi, in questi casi l'anima dal canto suo deve per necessità dubitare che cosa mai questo senso le significhi come duro, se poi chiama lo stesso oggetto anche molle? E così nella impressione del leggero e del pesante che cosa sia leggero e che cosa pesante se il senso le significa talvolta il pesante come leggero e il leggero come pesante?

— Difatti, disse, queste distinzioni riescono difficili per l'anima e richiedono che ci rifletta.

— Sicché, dissi, è naturale che in questi casi l'anima, chiamando in soccorso l'intelligenza e la riflessione, cerchi di rendersi conto se ciascuna di queste testimonianze si riferisca ad una o a due cose distinte.

— E come no?

— E quando le appaiono due, ciascuna le parrà una sola e distinta dall'altra?

— Certamente.

— Se quindi ciascuna è una ed entrambe sono due, l'anima concepirà le due separatamente; poiché cose indi-

stinguibili non le avrebbe concepite come due, ma come una sola.

— È ovvio.

— E del pari la vista vedeva, diciamo, il grande ed il piccolo, ma non come due cose distinte, sì bene come qualcosa di confuso. Non è così?

— Certo.

— E, per chiarirsene, l'intelligenza è stata a sua volta costretta a vedere il grande ed il piccolo non confusi, ma distinti, al contrario di come glieli mostrava il senso.

— È vero.

— Di qui dunque c'è venuta dapprima l'idea di domandarci che cosa sia il grande e che cosa il piccolo.

— Precisamente.

— E così abbiamo chiamato l'una cosa intelligibile e l'altra visibile.

— Giustissimo, disse.

VIII. — Ed è perciò che poc'anzi volevo dire che di codeste cose le une invitano la mente a riflettere, le altre no, ponendo tra le prime quelle che producono sul senso contemporaneamente due impressioni contrarie, e tra le seconde, tutte quelle che non si presentano come tali.

— Ora intendo, disse, e mi pare che sia così.

— E come dunque? Il numero e l'unità [13] a quale di queste due classi li assegni?

— Non saprei, rispose.

— Ma cerca, ripresi, di desumerlo da quel che si è detto. Se l'unità si vede quale è o si percepisce con sufficiente chiarezza mediante qualche altro senso, essa, come dicevamo del dito, non ci spingerà verso l'essere; ma se insieme con l'unità si vede sempre un suo contrapposto, sicché non ci sembri piuttosto unità che un suo contrario, allora è indispensabile che qualcuno ne giudichi; e l'anima in tal caso sarà costretta a dubitare e indagare, mettendo in moto la propria intelligenza, e a domandarsi che cosa è l'uno in sé, ed è così che la percezione dell'unità sarà di quelle che spingono e volgono l'anima alla contemplazione dell'essere.

— Ma certo, disse, la vista dell'unità produce soprattutto codesto effetto; giacché la stessa cosa noi la vediamo ad un tempo e come unità e come molteplicità infinita.

— Sicché, diss'io, se ciò si verifica per l'unità, si verificherà egualmente per tutto quanto il numero?

— E come no?

— Ma pure tutto il calcolo e l'aritmetica [14] hanno per oggetto il numero.

— Precisamente.

— Ed ecco, pare, due scienze che conducono alla verità.

— Perfettamente.

— Sarebbero dunque, come pare, quelle che cerchiamo; giacché al guerriero è necessario impararle per disporre le schiere in campo, e al filosofo per sottrarsi al mondo sensibile ed elevarsi a quello dell'essere, sotto pena di non poter divenire mai un abile calcolatore.

— Così è, disse.

— Ora il nostro custode si trova d'essere ad un tempo guerriero e filosofo.

— Ebbene?

— Sarà perciò conveniente, Glaucone, di rendere obbligatoria questa conoscenza, e persuadere quelli, che nella città dovranno coprire i più alti uffici, di dedicarsi al calcolo e studiarlo non superficialmente, ma fino a pervenire con la pura intelligenza a contemplare la natura dei numeri, non già come i commercianti e i bottegai per servirsene a comperare e a vendere, ma in vista della guerra, e per facilitare all'anima stessa la possibilità di volgersi dal mondo sensibile alla verità ed all'essenza.

— Dici benissimo, disse.

— E certo, ripresi, poiché si parla di questa scienza del calcolo, io rifletto pure quanto sia bella e per quante ragioni utile al nostro proposito, allorché uno vi attenda per conoscerla davvero, e non per usarla da bottegaio.

— E perché?, chiese.

— Per quel che or ora dicevamo, per quel suo potere di trarre in alto l'anima e costringerla a ragionare dei numeri in sé, senza permettere in nessun modo che per discorrerne uno ci metta sott'occhi de' numeri, che abbiano per l'anima un'esistenza visibile o tangibile. Giacché

tu sai, credo, come quelli i quali son valenti in questa disciplina, ove alcuno si provi a dividere col ragionamento l'unità in sé, ne ridono e non lo ammettono; ma se tu la sbricioli, essi la moltiplicano, temendo che l'unità cessi di parere unità, ma un insieme di molte parti.

— Ciò che dici è verissimo, rispose.

— Ebbene, Glaucone, che ne pensi se uno li interrogasse così: « O valentuomini, di quali numeri intendete ragionare? Non forse di quelli in cui si trova l'unità richiesta da voi, eguale ad ogni altra, non differente nemmeno d'un tantino e non avente in sé nessuna parte?», che cosa credi tu che risponderebbero?

— Secondo me, risponderebbero che intendono parlare di quei numeri, che si possono concepire soltanto col pensiero e non maneggiare altrimenti.

— Vedi dunque, diss'io, mio caro, che non possiamo assolutamente trascurare questa scienza, poiché è manifesto che essa costringe l'anima a servirsi della pura intelligenza per attingere la pura verità?

— Certo, disse; e lo fa assai bene.

— E che? Non hai tu già osservato come quelli, che per natura sono atti a calcolare, si mostrano naturalmente acuti in tutte, sto per dire, le discipline, mentre i torpidi d'ingegno, quando siano educati ed allenati a questo studio, se anche non se ne giovano in altro, tutti divengono sempre, per lo meno, più acuti d'ingegno che non fossero prima?

— Così è, disse.

— E, a parer mio, tra le discipline che procurano maggior travaglio a chi le apprenda e le coltivi, non ne troverai neppur molte che ne diano quanto questa.

— Senza dubbio.

— Sicché, per tutte codeste ragioni, questa disciplina non bisogna trascurarla, ma educare in essa quelli che sono davvero per natura eccellenti.

— Sono del tuo parere, disse.

IX. — Questa dunque mettiamola per prima, e per seconda guardiamo a quella che vi è connessa, se mai ci conviene.

— E quale? Vuoi forse, disse, accennare alla geometria?

— Proprio a questa, diss'io.

— Per quanto almeno si riferisce, egli soggiunse, alle operazioni guerresche, è evidente che ci conviene, giacché e nel porre gli accampamenti e nell'occupare certe posizioni e nell'ammassare o spiegare le truppe, come in tutte le altre formazioni che può assumere un esercito in battaglia o in marcia; un generale esperto di geometria sarà in miglior condizione di chi la ignora.

— Veramente, diss'io, per questo basterebbe anche una cognizione elementare di geometria e di calcolo. Bisogna però esaminare se la parte maggiore e più alta di essa scienza non tenda in qualche modo a quest'altro fine: a permetterci, intendo, di scorgere più facilmente l'idea del bene. E, secondo me, tende a tal fine tutto ciò che costringe l'anima a volgere lo sguardo verso quel luogo ov'è l'essere tra tutti gli altri sovranamente felice, che l'anima deve contemplare ad ogni costo.

— Hai proprio ragione, disse.

— E però, se questa scienza costringe l'anima a contemplare l'essere, essa fa per noi; ma se non va oltre il divenire, non fa per noi.

— Possiamo affermarlo.

— Orbene, diss'io, tutti quelli che sanno, e sia pur poco, di geometria, non contesteranno certo che il fine di questa scienza è ben diverso da ciò che ne dicono quelli che la maneggiano.

— E come?, disse.

— Costoro ne parlano in modo da far ridere, conformandosi alle necessità quotidiane; giacché ne ragionano sempre da gente pratica e per un fine pratico; discorrono di fare dei quadrati, di costruire su una data linea, d'aggiungere e così via dicendo; laddove forse tutta questa scienza non si propone per fine, se non di acquistare la conoscenza.

— Proprio così, disse.

— E allora bisogna convenire anche di questo?

— E di che?

— Che questa scienza si propone di acquistare la conoscenza di ciò che sem-

pre è, non di ciò che ora nasce e ora perisce.

— Bisogna convenirne, disse; perché la cognizione geometrica è cognizione di ciò che sempre è.

— Essa dunque, mio nobile amico, attirerà l'anima verso la verità e farà sì che uno spirito filosofico volga in alto quella facoltà, che noi ora indebitamente applichiamo alle cose di quaggiù.

— E lo fa col maggior vigore possibile, disse.

— Bisogna dunque, ripresi, imporre soprattutto, per quanto si può, che i cittadini del nostro Stato perfetto non trascurino in nessun modo lo studio della geometria, perché anche i vantaggi secondari non sono insignificanti.

— E quali?, chiese.

— Quelli che tu hai enumerati, risposi, quelli relativi alla guerra, e così pure quelli di far comprendere meglio le altre discipline; perché sappiamo, credo, che sotto questo riguardo c'è una differenza enorme tra chi sa di geometria e chi la ignora.

— Enorme certo, per Zeus, disse.

— Questa dunque è la seconda scienza che imporremo ai giovani?

— Per l'appunto, disse.

X. — E che poi? Come terza non vi aggiungeremo anche l'astronomia? O non credi?

— Ma sì, rispose, perché l'avere una cognizione abbastanza esatta delle stagioni, dei mesi e degli anni non si addice soltanto all'agricoltore e al nocchiero, ma anche, e non meno, a un uomo di guerra.

— Sei divertente davvero, diss'io; perché hai l'aria di temere che il volgo non ti rimproveri di prescrivere delle discipline inutili. Ed è cosa di non lieve momento, ma difficile da persuadere, che nello studio di queste discipline si purifica e si ravviva un organo spirituale di ciascun uomo, e deperisce e perde la vista per effetto delle altre occupazioni, ma che merita d'esser conservato più di diecimila occhi; giacché soltanto per mezzo di esso si vede la verità. A coloro dunque che dividono questa opinione parrà che parli meravigliosamente bene; ma quanti non la sentono a codesto modo, naturalmente riterranno che tu non parli da senno; giacché in questa scienza non vedono nessun'altra utilità degna di considerazione. Guarda perciò con quale delle due classi di persone intendi ragionare? Anzi non volgerti né agli uni, né agli altri, ma ragiona soprattutto nel tuo interesse, senza provare nemmeno invidia per gli altri, ove ci sia chi possa giovarsi dei tuoi ragionamenti.

— Preferisco, rispose, di parlare soprattutto per me, e interrogarmi e rispondere.

— Ritorna dunque sui tuoi passi, diss'io; giacché poc'anzi non abbiamo preso in esame la scienza che fa seguito alla geometria.

— E perché?, chiese.

— Perché, risposi, subito dopo la superficie siamo passati all'esame dei solidi in moto, prima di considerarli in loro stessi; mentre sarebbe stato logico che dopo i corpi di due dimensioni noi avessimo preso in esame i solidi che ne hanno tre, e questi sono il cubo e gli altri che partecipano di profondità [15].

— Così è, disse. Senonché, Socrate, mi pare che questa scienza non si sia ancora scoperta.

— Difatti, ripresi, e ciò per due ragioni: in primo luogo, perché, non essendoci nessuna città che abbia in pregio un tale studio, le ricerche relative, difficili per sé, sono condotte fiaccamente; e poi perché agl'indagatori occorre una guida senza la quale i loro tentativi sono vani. Ora, oltre che è difficile che questa guida si trovi, pure quand'anche si trovasse, nello stato presente delle cose, quelli che hanno disposizione per tali ricerche, pieni come sono di presunzione, non vorrebbero dargli retta: ma se tutta la città concorresse con questo direttore ad onorare uno studio simile, quelli che sono atti a codeste ricerche non si rifiuterebbero di dargli retta; e le indagini, condotte con assiduità e rigore, riuscirebbero a buon fine, visto che anche ora, benché vilipese e trattate in modo incompiuto dai più, come da quelli che vi attendono senza rendersi conto della loro reale utilità, pure a dispetto

di tutti questi ostacoli, in virtù d'una loro imperiosa attrattiva, progrediscono e non è meraviglia che si facciano strada.

— Certo, disse, esse hanno un'attrattiva eccezionale. Senonché spiegami con più chiarezza ciò che or ora dicevi. Tu, credo, dapprima ponevi la geometria che è studio della superficie.

— Sì, diss'io.

— E poi, riprese, subito dopo questa, l'astronomia; ma in seguito sei tornato suoi tuoi passi.

— Gli è, disse, che per la smania di sbrigarmi di tutto in fretta finisco per andare a rilento. Difatti avrei dovuto passare subito allo studio della dimensione di profondità, ma poiché su ciò non s'è detto ancora nulla di serio, l'ho saltata, e dopo la geometria ho parlato dell'astronomia che tratta dei solidi in movimento.

— Hai ragione, disse.

— Poniamo dunque, diss'io, come quarto lo studio dell'astronomia, supponendo, che la scienza che ora abbiamo tralasciata, esisterà quando lo Stato dovrà occuparsene.

— Naturalmente, disse. E poiché tu, Socrate, poc'anzi m'hai rimproverato di lodare l'astronomia alla maniera comune, voglio ora lodarla come tu desideri; perché mi pare a tutti evidente che essa costringa l'anima a guardare in su e, allontanandola dalle cose terrene, la conduca in alto.

— Forse, diss'io, evidente a tutti fuorché a me; giacché io non penso così.

— Ma come?, disse.

— Io penso che, come la trattano quelli che la elevano a filosofia, essa ci fa addirittura guardare in basso.

— Che vuoi dire?, chiese.

— Non manca, mi pare, di nobiltà, risposi, il concetto che ti sei fatto da te di ciò che è la conoscenza delle cose di lassù; giacché tu mostri di credere che, se qualcuno, levando il capo per contemplare gli ornamenti che sono nel soffitto, riuscisse a farsene una certa idea, potrebbe ottenerla solo con l'intelligenza, ma non con gli occhi; e forse tu pensi bene, e lo sciocco son io. Io infatti, per conto mio, non posso riconoscere ad altra scienza il potere di far sì che l'anima guardi in su, se non a quella che s'occupa dell'essere e dell'invisibile; e se mai uno, sia che guardi in su a bocca aperta o in giù a bocca chiusa, tenti d'apprendere qualche cosa sensibile; io, per me, affermo che costui non ha imparato nulla — perché non ha punto la scienza di siffatte cose — né la sua anima guarda in alto, ma in basso, quand'anche l'apprenda nuotando sul dorso, in terra o in mare.

XI. — Eccomi, disse, punito come merito; e mi hai rimproverato a ragione. Ma come, secondo te, si dovrebbe studiare l'astronomia altrimenti da ciò che si fa ora, se si vuole apprenderla così da servire al nostro scopo?

— Ti dirò, risposi. Questi ricami celesti — alludo alle costellazioni — sebbene ricamati in una stoffa visibile, bisogna certo stimarli bellissimi e ritenerli per i più perfetti tra quelli congeneri, ma tuttavia molto inferiori alle vere costellazioni e a quei movimenti, seguendo i quali la velocità vera e la vera lentezza, secondo il vero numero e in tutte le vere figure, si muovono l'una rispetto all'altra insieme con le cose che sono in esse; e queste son cose che si possono apprendere con la ragione e l'intelligenza, ma non con la vista. O tu pensi diversamente?

— Oh! no, disse.

— Sicché, ripresi, di codesti ornamenti celesti bisogna servirsi come d'esemplari per attingere la conoscenza delle cose invisibili, così come farebbe chi avesse sott'occhio dei disegni di Dedalo [16] o di qualche altro artista o disegnatore tracciati ed elaborati con arte squisita. Vedendoli un geometra li giudicherebbe, credo, di fattura eccellente, ma troverebbe ridicolo di studiarli seriamente per apprendervi la verità sui rapporti o dell'eguale o del doppio o di qualunque altra proporzione.

— E come non sarebbe ridicolo?, disse.

— Orbene, soggiunsi, non credi che il vero astronomo si troverà nella stessa condizione osservando le rivoluzioni de-

gli astri? Egli riterrà certamente che siffatte cose, come si potevano costituire nel miglior modo possibile, così siano state costituite dall'artefice del cielo, e, del pari, il cielo stesso e tutto ciò che contiene; ma il rapporto della notte col giorno e dei giorni e delle notti col mese e del mese con l'anno e degli altri astri con questi e tra loro, non stimerà egli, secondo te, un inetto chi ritenesse che queste cose si generino sempre allo stesso modo e non subiscano alcuna variazione, sebbene siano corporee e visibili; e pretendesse di volervi, ad ogni costo, attingere la verità?

— Così pare a me pure, disse, udendo ora le tue parole.

— È dunque, ripresi, ponendoci dei problemi che studieremo l'astronomia come la geometria, e non ci fermeremo ai fenomeni celesti, se, occupandoci d'astronomia, vogliamo rendere da inutile utile la parte che è di sua natura intelligente nell'anima.

— Cospetto!, esclamò; con le tue esigenze tu rendi ben più difficile, che non sia ora, lo studio dell'astronomia.

— Eppure io credo, dissi, che dovremo imporre lo stesso metodo anche nello studio delle altre discipline, se la nostra opera di legislatori deve riuscire proficua.

XII. Ma puoi tu anche suggerirmi qualche altra scienza che faccia al caso nostro?

— Così ora, su due piedi, non posso, rispose.

— Tuttavia, ripresi, il moto, a parer mio, non presenta un'unica forma, ma parecchie. Un dotto potrebbe forse indicarle tutte; quelle però note anche a noi sono due.

— E quali?

— Oltre questa, diss'io, a cui ho accennato, ce n'è un'altra che le fa riscontro.

— Ed è?

— Parrebbe, ripresi, che gli occhi siano stati fatti per l'astronomia, come gli orecchi per il moto armonico, e che queste due scienze siano sorelle tra loro, a quanto affermano i Pitagorici e noi, Glaucone, ammettiamo. O non ti pare?

— Certo, rispose.

— Sicché, diss'io, poiché il compito è grave, sentiremo da loro come discorreranno di questo ed anche, se mai, di qualche altra cosa; ma, comunque, noi ci atterremo al nostro principio.

— E quale?

— Che coloro che saranno i nostri alunni non tentino di apprendere nulla che resti imperfetto e non raggiunga sempre lo scopo che devono raggiungere tutte le nostre conoscenze, come testé dicevamo a proposito dell'astronomia. O non sai tu che anche l'armonia è trattata presso a poco nello stesso modo? Giacché anche i musicisti, restringendosi a misurare tra loro accordi e toni sensibili all'orecchio, si travagliano, come gli astronomi, in un'opera vana.

— Sì, per gli dei, rispose, ed anche in modo ridicolo [17], parlando di non so quali gamme diatoniche; e, accostando gli orecchi come per sorprendere il suono da vicino, gli uni affermano di udire per di più un tono intermedio, che sarebbe il più piccolo intervallo e quello che deve servire di misura; laddove gli altri obiettano che anche questo non è dissimile dai precedenti; ma gli uni e gli altri non fanno che anteporre gli orecchi all'intelligenza.

— Tu, diss'io, alludi a quei nostri bravi suonatori che non lasciano mai in pace le corde e le tormentano, torcendole sui bischeri. Ma per non dilungarmi su questa immagine col ricordare i loro colpi di plettro e le loro accuse alle corde o sul rifiuto di queste di prestarsi ad un dato suono o sulla loro improntitudine nell'esagerarlo; io desisto, e dichiaro che non intendo parlare di costoro, ma di quelli che dicevamo or ora di volere interrogare sull'armonia. Questi infatti si regolano proprio come gli astronomi, perché cercano dei numeri in questi accordi sensibili all'udito, ma non risalgono ai problemi, non risalgono ad indagare quali numeri siano armonici e quali no e perché questa differenza tra loro.

— Tu parli, disse, d'una indagine trascendente.

— Ma utile però, replicai, alla inve-

stigazione del bello e del bene, ma inutile, se fatta con un altro scopo.

— È verosimile, disse.

XIII. — E per me, penso, soggiunsi, che se lo studio di tutte queste scienze, che abbiamo passate a rassegna, è fatto in guisa da condurci ad intendere la comunanza e la parentela reciproca tra loro, e si colgono le ragioni per le quali sono intimamente connesse; allora la loro trattazione ci porterà alla meta a cui c'indirizziamo, e non costituirà una fatica vana; in caso contrario, avremo lavorato inutilmente.

— Anch'io, disse, indovino che è così. Ma è un lavoro lungo e grave quello di cui parli, Socrate.

— Parli, diss'io, del preludio, o di che altro? Non sappiamo forse che tutto ciò non è se non il preludio al νόμος [18], alla melodia, che dobbiamo imparare? Giacché io penso che non tutti coloro che sono abili in queste materie ti sembrino dei dialettici.

— Oh! no, per Zeus, rispose; ma solo pochi tra quelli in cui mi sono imbattuto.

— Ma allora, ripresi, quanti non possano né dare, né render ragione pare a te che sappiano mai nulla di ciò che, a nostro avviso, dovrebbero sapere?

— Nemmeno questo, rispose.

— E non è, dissi, Glaucone, questa appunto la melodia affidata per l'esecuzione alla dialettica? Perché sebbene sia intelligibile, essa può tuttavia essere imitata dalla facoltà visiva, allorché questa, come dicevamo, dapprima si prova a guardare gli esseri viventi in sé [19], poi gli astri in sé e da ultimo il sole in sé. Così anche, allorché uno con la dialettica senza punto il concorso dei sensi, mediante la semplice ragione, cerca di sollevarsi alla cognizione di ciascun ente in sé, e non desiste prima d'avere appreso con l'intelletto di per sé ciò che è il bene in sé; allora egli giunge alla compiuta contemplazione dell'intelligibile, come quel tale alla contemplazione del visibile.

— Proprio così, disse.

— E che dunque? Non chiami tu dialettico questo procedimento?

— E come no?

— E certo, diss'io, la liberazione di quei prigionieri dai ceppi e la loro conversione dalle ombre verso i simulacri e la luce, e quivi la loro, tuttora persistente, incapacità di guardare gli esseri viventi e le piante e la luce del sole, e la possibilità di contemplare, riflesse in acqua, le immagini divine e le ombre di esseri reali, e non più ombre di simulacri, proiettate da quell'altra luce che si scambiava per il sole: tale appunto è il potere che ha l'assiduo studio di tutte queste arti passate a rassegna: il potere, cioè, di elevare la parte più nobile dell'anima alla contemplazione dell'essere migliore che ci sia nel mondo dell'essere, come prima s'è visto il più penetrante degli organi corporei [20] innalzarsi alla contemplazione di ciò che c'è di più luminoso [21] nel mondo materiale e visibile.

— Io, disse, consento con te in questa opinione. Tuttavia a me pare che se l'accoglierla senza restrizioni è difficile, sia difficile d'altro lato anche il rigettarla. Nondimeno, poiché son cose che non si devono udire ora soltanto, ma si dovrà ritornarci su più volte, ammettiamo pure che siano così come ora s'è detto, e passiamo a quel νόμος e discorriamone più dettagliatamente, come abbiamo discorso del preludio. Dimmi dunque in che consista il potere della dialettica, in quante forme si distingua, e quali siano le sue vie; perché queste già, come pare, devono essere quelle che conducono alla conoscenza del bene in sé, dove chi ci pervenga può provare come un riposo dalla via ed un termine del cammino.

— Tu, diss'io, caro Glaucone, non potresti più seguirmi fin là, poiché da parte mia certo non manco di buona volontà; né vedresti allora un'immagine di ciò a cui accennavo, un'immagine, cioè, del bene, ma il vero bene, quale almeno a me pare; se poi esso è realmente tale o no, non è ancora il momento di affermarlo; ma che vedremmo qualcosa che vi somiglia da vicino, questo, sì, che possiamo affermarlo. O non credi?

— E come no?

— E così pure che solo il potere della dialettica può chiarirlo a chi è esperto delle discipline or ora passate a rassegna, mentre per ogni altra via è impossibile?

— Anche questo, disse, si può affermarlo.

— Ecco almeno, diss'io, un punto che nessuno contesterà che non c'è nessun'altra via per cercar di comprendere in ogni campo l'essenza di ciascuna cosa. In genere, tutte le altre arti non si occupano che delle opinioni e dei gusti degli uomini, o non sono volte che alla produzione, alla fabbricazione o anche alla conservazione dei prodotti naturali e artificiali. Ma le altre discipline che, come dicevamo, attingono qualcosa dell'essere: la geometria, cioè, e le scienze affini, noi vediamo che circa l'essere non fanno che sogni, ma che ad occhi aperti non possono vederlo finché si attengano ad ipotesi che non osano toccare, visto che non sono in grado di renderne ragione. E in effetti chi pone come principio ciò che non conosce, e con ciò che non conosce intreccia conclusioni e proposizioni intermedie; che via gli rimane perché gli diventi scienza una cosiffatta serie di deduzioni, per quanto concordi tra loro?

— Non ce n'è alcuna, rispose.

XIV. — Dunque non c'è, diss'io, se non il metodo dialettico che, superando le ipotesi, si eleva al principio in sé per fissarlo saldamente e ritraendo a poco a poco l'occhio dell'anima da quella, dirò così, melma barbarica in cui è sommerso, lo conduce su in alto, servendosi in ciò del sussidio e del ministero delle arti che si son passate a rassegna. A queste arti noi più volte abbiamo dato il nome di scienze per attenerci all'uso comune, sebbene meritino un altro nome, più perspicuo che quello di opinione, ma più oscuro che quello di scienza. Prima [22], se mal non ricordo, l'abbiamo definita conoscenza ragionata; senonché non val la pena, mi pare, d'indugiarsi a discutere d'un nome, quando si hanno, come è il caso nostro, tante altre cose importanti da esaminare.

— No davvero, disse.

— Ma <basterà> poi dire quel nome per spiegare con chiarezza ciò che si verifica nell'anima?

— <Sì>.

— Basterà dunque, diss'io, chiamare, come già si è fatto, la prima sezione del conoscere scienza, la seconda conoscenza ragionata, la terza fede e la quarta congettura, comprendere il gruppo delle due ultime sotto il nome di opinione, e quello delle due prime sotto il nome di intelligenza, e concluderne che l'opinione si occupa del divenire, l'intelligenza dell'essere, e come l'essere sta al divenire, così l'intelligenza sta all'opinione; e come l'intelligenza all'opinione, così la scienza sta alla fede e la conoscenza ragionata alla congettura. E questa duplice corrispondenza e divisione di ciascuna delle due specie, l'opinione e l'intelligibile, come le ragioni su cui si fondano, lasciamole da parte, Glaucone, affinché non ci avviluppino in indagini assai più complicate delle precedenti.

— Ma sì, disse, per quanto posso seguirti, le altre cose che hai dette le approvo anch'io.

— E chiami anche tu dialettico quel ragionamento che apprenda l'essere di ciascuna cosa? E chi non sia capace di ciò, non dirai tu che in quanto non può render ragione di qualche cosa né a se stesso né ad un altro, in tanto appunto manca d'intelligenza?

— E come negarlo?, rispose.

— Sicché anche del bene si può dire altrettanto. Chi non possa definirne col ragionamento l'idea, distinguendola da tutte le altre; e, aprendosi per forza, come in una battaglia, un varco attraverso tutte le obiezioni, sollecito a dar le prove di quel che sia una tale idea, non secondo l'opinione, ma secondo la realtà, non proceda in tutti questi casi con un ragionamento inconfutabile; d'un uomo siffatto tu dirai che non conosce né il bene in sé né qualsiasi altro bene; ma che, se pure ne attinge una qualche

parvenza, l'attinge con l'opinione e non con la scienza; e che, mentre trascorre questa vita sognando e dormendo, prima di destarsi in questo mondo, andrà ad addormentarsi definitivamente nell'Ade.

— Ma sì, per Zeus, diss'egli, è proprio ciò che affermeremo altamente.

— Senonché codesti tuoi figliuoli, che ora allevi e educhi a parole, se mai dovessi allevarli di fatto, non permetteresti, io credo, che irrazionali, come certe linee in geometria, chiamati al governo della città, fossero arbitri dei suoi vitali interessi.

— No davvero, rispose.

— Ma disporrai per legge che s'informino soprattutto ad un genere di educazione, per cui siamo in grado d'interrogare e rispondere come più saggiamente è possibile?

— È ciò, disse, che disporrò per legge, conformandomi al tuo parere.

— Sicché, diss'io, tu pensi che la dialettica, come un coronamento, sovrasti alle altre scienze, e nessun'altra abbia diritto di sovrapporsi ad essa, ma che si sia così esaurito l'esame delle scienze?

— A me almeno così pare, disse.

XV. — Ti resta dunque, diss'io, da vedere a chi imporremo l'apprendimento di queste scienze e in che modo.

— Evidentemente, disse.

— Ebbene, ti ricordi quali siano i governanti che abbiamo scelti in una prima scelta? [23].

— E come no?, rispose.

— Pensa dunque che sotto ogni altro riguardo bisogna scegliere quelle nature di uomini che dicevamo: che, cioè, si dovessero preferire i più saldi, i più coraggiosi e, possibilmente, i più belli. Senonché occorre per giunta cercarli non solo d'indole generosa e virile, ma dotati ancora di disposizioni naturali rispondenti all'educazione che ci proponiamo di dar loro.

— E quali sono, a parer tuo, codeste disposizioni?

— Bisogna, mio caro, replicai, che abbiano acume per siffatti studi e facilità di apprendere; perché in effetti gli animi si avviliscono ben più nelle difficoltà delle scienze che nelle fatiche del corpo; poiché quel travaglio è proprio dell'anima e non è punto risentito dal corpo.

— È vero, disse.

— E bisogna altresì che abbiano memoria tenace, instancabilità nella fatica e trasporto per il lavoro, sotto qualunque forma. O come credi tu che un uomo voglia sobbarcarsi ad un lavoro materiale e ad un tempo persistere sino alla fine nello studio e nella meditazione d'insegnamenti così difficili?

— Non vorrà certo, rispose, ove non sia d'una tempra eccellente.

— L'errore odierno, dunque, e il presente discredito della filosofia è nato, come anche prima dicevo [24], da questo: che di lei non si occupano se non persone indegne; laddove se ne dovrebbero occupare soltanto degli uomini ben nati, e non già degli spiriti bastardi.

— E come?, domandò.

— In primo luogo, ripresi, chi dovrà occuparsene non dev'essere zoppo nell'amore della fatica, cioè mezzo laborioso e mezzo infingardo. Ora questo avviene quando uno ami la ginnastica, la caccia e tutti gli esercizi fisici, e non ami la scienza, la conversazione e le ricerche, anzi abbia una decisa avversione per tutta questa sorta di lavoro. Ma zoppo non è meno colui nel quale l'amore per la fatica abbia preso la direzione affatto contraria.

— Niente di più vero, disse.

— Cosicché, diss'io, anche rispetto alla verità per la stessa ragione noi riterremo monca quell'anima che, mentre odia la menzogna volontaria e non la tollera e si duole oltremodo se gli altri mentiscono; sopporti poi facilmente la menzogna involontaria, e, convinta d'ignoranza, non se ne addolori, ma si ravvoltoli nell'ignoranza come un porco [25] nel brago?

— Proprio così, rispose.

— E rispetto alla temperanza, diss'io, al coraggio, alla grandezza d'animo e alle altre forme della virtù, non bisogna esser meno accorti nel distinguere lo spirito bastardo dall'uomo ben nato. Poiché quando alcuni, individui o città

non importa, non sappiano distinguere all'occorrenza, sia che abbiano bisogno d'amici sia che di governanti, senza avvedersene si affideranno a spiriti zoppi e bastardi.

— Purtroppo è così, disse.

— Perciò, diss'io, noi dobbiamo star bene in guardia contro tutti questi pericoli; ché, se porteremo ed educheremo ad una disciplina così difficile e a così difficili esercizi degli uomini perfettamente sani di corpo e di mente, la giustizia stessa non potrà rimproverarci, e noi salveremo la città e la costituzione; ma se adduciamo a siffatti studi degli uomini di altra tempra, noi faremo il pretto contrario, e copriremo la filosofia d'un ridicolo anche maggiore.

— E sarebbe davvero vergognoso, disse.

— Senza dubbio, ripresi. Senonché, pare che io stesso anche in questo momento mi esponga in qualche modo al ridicolo.

— E perché?, chiese.

— Perché dimenticavo, diss'io, che questo non è che un gioco, e parlavo con una vivacità eccessiva. Giacché, mentre parlavo, ho guardato alla filosofia; e, vedutala indegnamente vituperata, mi son sentito offeso, e, montato in collera, ho reagito più aspramente del necessario contro quelli che ne sono causa.

— Ma no, per Zeus, disse, per quel che me n'è parso a udirti.

— Non però, replicai, per quel che ne pare a me che ho parlato. Comunque, non dimentichiamo che nella prima scelta noi sceglievamo dei vecchi [26], e qui invece non c'è posto per loro; giacché non bisogna prestar fede a Solone che un uomo invecchiando possa imparare molte cose; per un vecchio sarebbe più facile d'imparare a correre. Sono i giovani quelli che possono sopportare delle fatiche grandi e molteplici.

— Certo, rispose.

XVI. — Sono dunque i fanciulli quelli ai quali bisogna proporre lo studio dell'aritmetica, della geometria e delle altre scienze che servono di preparazione alla dialettica, senza però dare a quest'insegnamento la forma di costrizione.

— E perché?

— Perché, dissi, nessuna scienza l'uomo libero deve imparare da schiavo. Difatti le fatiche del corpo, quand'anche imposte per forza, non nuocciono al corpo; ma nell'anima nessuna disciplina imposta con la forza vi rimane durevolmente.

— È vero, disse.

— E però, ripresi, mio eccellente amico, farai in modo che pe' ragazzi lo studio non sia una forma di costrizione, ma un diletto, affinché tu possa scorgere anche meglio a che sia ciascuno naturalmente inclinato.

— Quello che dici, osservò, è molto ragionevole.

— E ti ricordi, diss'io, che noi dicevamo [27] come anche in guerra i fanciulli vi si dovessero condurre a cavallo, quali spettatori; e quando si potesse senza pericolo, avvicinarli alla mischia e far loro gustare il sangue, come si fa coi cuccioli?

— Me ne ricordo, rispose.

— E chi, diss'io, in tutti questi travagli e studi e pericoli appaia sempre il più solerte, bisogna porlo in un gruppo speciale.

— E a quale età?, disse.

— Quando, ripresi, siano liberi dai necessari esercizi ginnastici; giacché in questo periodo, che può durare due o tre anni [28], è impossibile che facciano altro, visto che la fatica e il sonno sono nemici dello studio. E questa è anche una prova, e non la meno importante, per discernere quale ciascuno si dimostri negli esercizi fisici.

— E come no?, disse.

— Dopo questo periodo, continuai, a cominciare dall'età di venti anni, i prescelti conseguiranno onori maggiori degli altri, e quelle discipline che confusamente avevano apprese da fanciulli, bisognerà presentarle ad essi in una coordinazione che permetta loro di vedere le affinità reciproche delle scienze e la natura dell'essere.

— È vero, disse; soltanto l'insegna-

mento dato così può porre salde radici in quelli a cui si è impartito.

— Ed è anche, ripresi, la miglior prova per saggiare se una natura è dialettica o no; giacché chi è capace di cogliere le cose nel loro insieme è dialettico; chi no, no.

— D'accordo, disse.

— Sicché, diss'io, considerando tutte queste cose, quelli che tra loro siano soprattutto di questa tempra, saldi negli studi, saldi nella guerra e negli altri cimenti imposti dalla legge; costoro, quando abbiano oltrepassato i trent'anni, li prescegliérai tra i prescelti, li eleverai a più grandi onori e, mettendoli a prova con la dialettica, esaminerai chi rinunziando a valersi degli occhi e d'ogni altro senso, possa elevarsi all'essere in sé e alla verità; ed è qui, amico mio, che occorrono le maggiori precauzioni.

— E perché?, chiese.

— E non rifletti, risposi, al male che ora si verifica nel campo della dialettica, e quanto un tal male sia grande?

— Ma qual è questo male?, domandò.

— Il disordine, risposi, di cui è divenuto pieno quel campo.

— Purtroppo!, disse.

— Ebbene, credi tu, ripresi, che ci si debba meravigliare di quanto accade a questi nuovi dialettici, e non sei propenso a perdonarli?

— E perché? disse.

— Se, diss'io, per esempio, un fanciullo suppositizio fosse allevato in mezzo a grandi ricchezze, in una famiglia numerosa e nobile, tra molti adulatori, e, fattosi uomo, s'avvedesse di non essere figlio di quelli che si pretendevano suoi genitori, e i suoi genitori veri non riuscisse a trovarli; puoi tu indovinare quali sarebbero i suoi sentimenti verso gli adulatori e verso i pretesi parenti, così quando non sapeva ancora nulla della sua supposizione, come dopo che venne a saperlo? O vuoi sentire quel che ne immagino io?

— Voglio sentirlo, rispose.

XVII. — Io dunque, dissi, immagino che egli avrebbe maggior rispetto per il padre e la madre e gli altri che ritiene suoi parenti, piuttosto che per gli adulatori; soffrirebbe di vederli in bisogno, cercherebbe di non commettere o dire qualcosa sconveniente contro di loro, e nelle cose più importanti disobbedirebbe loro meno che agli adulatori, durante il tempo nel quale ignorasse la verità.

— È più che probabile, disse.

— Ma non appena sapesse la verità, immagino al contrario che non sentirebbe più per loro lo stesso rispetto, non ne avrebbe più la stessa cura; mentre crescerebbero le sue attenzioni per gli adulatori, obbedirebbe a questi ben più di prima, vivrebbe subito a modo loro, si unirebbe con loro pubblicamente, e di quel padre e di quei supposti parenti, salvo che non fosse d'animo eccellente, non si curerebbe né punto né poco.

— Tu dici, osservò, proprio quel che avverrebbe. Ma in che mai questo paragone si applica a quegli altri, ai cultori della dialettica?

— In questo: noi, credo, fin da bambini abbiamo certi princìpi sul giusto e sull'onesto, e in questi princìpi siamo educati come da genitori, seguendoli e rispettandoli.

— Così è.

— Ci sono però anche altre consuetudini di vita, contrarie a quei princìpi e seducenti, che adulano la nostra anima e la conquistano, ma che non persuadono quanti non manchino di saggezza; e questi rispettano quei princìpi nei quali furono educati ed obbediscono ad essi.

— È vero.

— E che?, diss'io. Quando ad un uomo così disposto si presenti la domanda: che cosa è l'onesto? E, poiché egli risponde ciò che ha udito dal legislatore, si veda redarguito dal ragionamento; e, dopo d'essere stato più volte e in più modi redarguito, cada nell'opinione che quel che ha risposto non è punto più onesto che disonesto, e altrettanto gli avvenga circa il giusto, il bene e i princìpi che aveva soprattutto in onore; dopo ciò, quale rispetto o quale obbedienza credi tu che egli possa ancora avere per quei princìpi?

— Necessariamente, disse, non li ri-

spetterà più allo stesso modo, né obbedirà loro.

— Allorché dunque, ripresi, egli non li giudicherà più né rispettabili, né appropriati a sé come per l'innanzi, e non troverà quali siano i veri; potrà forse volgersi ad un altro tenore di vita, o è verosimile che si abbandoni a quello che aduli le sue tendenze?

— Non potrà fare altrimenti, disse.

— E diverrà perciò, credo, ribelle alle leggi da sottomesso che era.

— Per forza.

— È dunque naturale, dissi, che questo capiti a quanti così si occupino della dialettica e che perciò, come testé dicevo, questi meritino molta indulgenza.

— E compassione anche, soggiunse.

— Affinché dunque tu non debba sentire questa compassione per uomini di trent'anni, devi essere molto cauto, prima di metterli allo studio della dialettica.

— Certamente, disse.

— Ebbene, non è già una prima ed eccellente precauzione questa: che non ne gustino, mentre sono tuttora giovani? Giacché, penso, non ti sarà sfuggito che i giovanetti, non appena gustino dei ragionamenti, ne abusano come d'un gioco; imitando quelli che redarguiscono, redarguiscono a loro volta gli altri, e godono, come dei cuccioli, a lacerare e sbranare col ragionamento chiunque capiti loro tra' piedi.

— E come!, disse.

— Cosicché, quando abbiano redarguito molti e da molti siano stati redarguiti, di colpo e subito precipitano nel non credere in nessuna delle cose in cui prima credevano; e per questo non solo essi, ma tutto ciò che sa di filosofia cade in discredito presso la generalità.

— Verissimo, disse.

— Chi invece, ripresi, è alquanto innanzi negli anni non si lascerà vincere da questa manìa, e imiterà invece chi vuol valersi della dialettica per investigare il vero, piuttosto che chi, servendosene come d'un gioco, si diverta solo a contradire; e, mostrandosi egli stesso più misurato, farà sì che tutta quanta la professione di filosofo acquisti pregio e non cada in discredito.

— Giustissimo, disse.

— E perciò appunto, in vista di una simile cautela, si è detto quel che prima si è detto: che coloro i quali si destinano allo studio della dialettica, dovessero essere nature moderate e salde e che, al contrario di ciò che si verifica ora, non vi si lasciasse accostare il primo venuto, ancorché non vi sia per nulla disposto.

— Proprio così, disse.

XVIII. — E per chi si applica allo studio della dialettica intensamente e assiduamente, senza occuparsi d'altro, come contrapposto agli esercizi fisici, non basterà forse il doppio del tempo richiesto per questi?

— Vuoi dire, domandò, o sei o quattro anni?

— Via, ripresi, mettine cinque. Perché dopo questo periodo dovrai farli scendere di nuovo in quella caverna e costringerli a rendersi padroni delle arti della guerra e di tutti gli uffici propri ai giovani, affinché quanto ad esperienza non la cedano a nessuno; e per di più anche in questi devono essere messi a prova per constatare se rimangono saldi, tirati come sono in ogni senso, o se finiscono per cedere.

— E quanto tempo, diss'egli, assegni a queste prove?

— Quindici anni, risposi. E di quelli che abbiano raggiunto i cinquant'anni, quanti siano sopravvissuti e si siano distinti in ogni modo e in ogni cosa, così nelle fatiche come nelle scienze, bisogna condurli subito verso il compimento della loro educazione e costringerli a rivolgere la virtù visiva dell'anima alla contemplazione di quello che ministra a tutti la luce; sicché, vedendo il bene in sé, e usandone come di un modello, spendano il resto della vita nel render migliori lo Stato, i privati e se stessi, ciascuno a sua volta impiegando la maggior parte del tempo nello studio della filosofia; e, quando giunga la loro volta, sobbarcandosi alle faccende civili, assumendo successivamente il potere per il meglio della città, ed esercitandolo, non

come qualche cosa di bello, ma come qualche cosa di necessario; e così, educando altri sempre simili a sé, e lasciandoli in vece propria a custodi della città, se ne vadano ad abitare nell'isola dei beati. Lo Stato poi consacrerà loro monumenti e sacrifizi a pubbliche spese, come a demoni, se anche la Pitia vi consentirà, o se no, come ad uomini felici e divini.

— Tu, disse, Socrate, come un abile artista ci hai scolpito de' reggitori d'un insuperabile bellezza.

— Ed anche delle reggitrici, Glaucone, diss'io; giacché non credere che io abbia detto ciò che ho detto, riferendomi agli uomini piuttosto che alle donne, quante tra loro siano per natura idonee al governo.

— E giustamente, disse, se le donne dovranno avere in tutto le stesse mansioni degli uomini, come si è visto.

— E che?, ripresi; concedete voi che intorno alla città e alla sua costituzione noi non abbiamo manifestato de' sogni, ma delle cose che, quantunque difficili, non sono irrealizzabili, a patto però che si segua la via indicata da noi e si mettano a capo della città de' veri filosofi, uno o più non cambia, che sprezzino quelli che ora si tengono per onori, stimandoli indegni di un uomo libero e destituiti di qualsiasi valore, ma pregiando in sommo grado la rettitudine e gli onori, che ne derivano; e, guardando alla giustizia, come a ciò che v'è di più importante e di più necessario, e servendola e facendola fiorire, si consacrino all'ordinamento della propria città?

— E come?, chiese.

— Quanti, diss'io, tra' cittadini abbiano superato dieci anni, li manderanno tutti nei campi, e i più piccini, dopo di averli sottratti alle abitudini presenti, che son poi quelle dei genitori, li educheranno nei propri costumi e secondo quelle leggi che abbiamo partitamente esposte. O non ti pare questa la via più sollecita e più facile, per stabilire la costituzione che abbiamo disegnata, in una città che sarà essa stessa più felice e gioverà immensamente al popolo in cui nasca?

— Certo, rispose; ed io penso, Socrate, che tu abbia bene esposto come potrebbe nascere, se mai dovesse nascere.

— E così, diss'io, non s'è parlato abbastanza e di codesta città e dell'uomo che le somiglia? Perché anche di costui è, credo, chiaro quale diciamo che debba essere.

— Chiaro, certo; e, per rispondere alla tua domanda, dirò che l'argomento mi sembra esaurito.

LIBRO VIII

I. — E sta bene; su questo dunque noi siamo ora d'accordo: che in una città ordinata nel miglior modo possibile debbano esser comuni le donne, i figliuoli e, oltre tutta l'educazione, anche gli uffici in guerra e in pace, e il potere regale debba esservi esercitato da coloro che siano divenuti eccellenti negli studi filosofici, come in quelli concernenti la guerra.

— D'accordo, disse.

— E s'è convenuto anche di questo [1]: che, quando siano al loro posto, i capi devono condurre i soldati e allogarli in quelle abitazioni che abbiamo descritte, dove non ci sia per nessuno nulla di proprio, ma che siano comuni egualmente a tutti. E oltre che per le abitazioni, noi, se ti rammenti, siamo rimasti d'accordo, credo, anche su ciò che i guerrieri potranno possedere.

— Ma mi rammento, disse, che, secondo noi, nessuno dovesse posseder nulla di quanto ora posseggono i guerrieri odierni; ma, come atleti di guerra e custodi dello Stato, ricevendo dal resto della cittadinanza per mercede di questo loro ufficio il nutrimento bastevole anno per anno, dovessero aver cura di se medesimi e degli altri cittadini.

— Dici benissimo, osservai. Ma suvvia, poiché abbiamo esaurito la trattazione di questi punti, cerchiamo di ricordarci dove eravamo restati quando si entrò in questa digressione, per poterci rimettere in carreggiata.

— Non è difficile, rispose. Giacché tu allora hai fatto suppergiù come ora, dicendo [2], quasi avessi esaurito ciò che riguarda la costituzione dello Stato, di ritenere come buona quella città che fosse quale tu allora la descrivevi, e buono l'uomo che le somigliasse, e ciò, pur potendo, a quanto pare, parlarci d'una città e d'un uomo anche migliori. In sostanza tu dicevi [3] che le altre forme di governo erano difettose, se era buona solo quella da te descritta. E delle forme rimanenti di governo affermavi, per quanto ricordo, che ce n'erano quattro, di cui sarebbe valso la pena di ragionare e vederne le pecche, e indicare gli uomini simili ad ognuna di esse, affinché, vistili tutti e messici d'accordo così sull'uomo ottimo come sul pessimo, si fosse potuto esaminare se l'ottimo fosse il più felice e il pessimo il più miserabile tra tutti, o se fosse altrimenti. E quando io ti chiesi quali fossero queste quattro forme di governo, a cui accennavi, in quel momento Polemarco e Adimanto intervennero nella discussione, e così tu, ripreso il discorso daccapo, sei giunto fin qui.

— Tu ricordi benissimo, dissi.

— Ebbene, come un lottatore, offrimi la stessa presa; e, poiché ti rinnovo la domanda, cerca di dirmi quelle cose che allora eri sul punto di dire.

— Purché io lo possa, risposi.

— E certo, riprese, anch'io desidero di udire quali siano le quattro forme di governo di cui volevi parlare.

— Non mi sarà difficile contentarti, dissi. Giacché le costituzioni, di cui voglio parlare, sono notissime col loro nome a tutti, e tra loro le più celebrate sono la cretese e la spartana [4]; la seconda, e lodata in secondo luogo, è quella che è detta oligarchia, costituzione piena di molti difetti; poi, in terzo luogo, una

opposta a questa: la democrazia, e infine la nobile tirannide, che, superiore a tutte le precedenti, è la quarta e ultima malattia d'uno Stato. O sai tu indicare qualche altra forma di governo che appartenga ad una specie nettamente distinta? Giacché i reggimenti dinastici e le sovranità acquistate per danaro e altre forme simili rientrano in queste che ho menzionate. E si può trovarle egualmente in buon numero così tra gli Elleni come tra i barbari.

— E difatti, disse, se ne citano molte e strane.

II. — E non sai, ripresi, che anche negli uomini ci sono necessariamente altrettante forme di caratteri quante di governi? O credi tu che queste nascano, se mai, da una quercia o da una roccia [5], ma non dai costumi prevalenti nei cittadini e che col loro peso, direi, si traggono dietro tutto l'ordinamento politico?

— Per me, disse, credo che non nascano altronde, se non di là.

— Cosicché, se le forme di governo son cinque, cinque devono anche essere le forme individuali di carattere.

— Senza dubbio.

— Ora noi abbiamo già trattato dell'uomo rispondente all'aristocrazia, e di questo abbiamo detto con ragione che è buono e giusto.

— Precisamente.

— Sicché, dopo ciò, non bisognerà forse discorrere dei caratteri men buoni, di quello battagliero e ambizioso, formatosi sul modello della costituzione spartana, nonché dei caratteri oligarchico, democratico e tirannico, affinché riconosciuto l'ingiusto in sommo grado, lo contrapponiamo al giusto in sommo grado, e così possiamo renderci un conto esatto del rapporto in cui la pura giustizia sta alla pura ingiustizia per ciò che concerne la felicità o l'infelicità di chi possiede o l'una o l'altra delle due cose, per decidere se, dando retta a Trasimaco, dobbiamo battere la via dell'ingiustizia o, attenendoci alle conclusioni del nostro ragionamento, seguire di preferenza la via della giustizia?

— È proprio così, disse, che si deve fare.

— Ebbene, come abbiamo cominciato a considerare i costumi prima nei governi che nei privati, convinti che ciò avrebbe contribuito alla chiarezza del discorso; così anche ora consideriamo prima il governo ambizioso d'onore — per me non so dargli altro nome, se non quello di timocrazia o timarchia — e in confronto a questo considereremo l'uomo che gli somiglia; poi l'oligarchia e l'uomo oligarchico; poi ancora, dopo aver considerato la democrazia, riguarderemo l'uomo democratico, e in quarto luogo passeremo ad osservare una città retta tirannicamente e, vedutala, volgeremo daccapo il nostro sguardo all'anima tirannica, e cercheremo di divenire così de' giudici competenti a risolvere il problema che ci siamo proposto.

— Così, disse, si procederà conforme a ragione in questo esame e in questo giudizio.

III. — Orsù, ripresi, proviamoci a dire in che modo la timocrazia può nascere dall'aristocrazia. O non è indiscutibile questo: che ogni mutamento di governo proviene da quelli che detengono il potere, quando tra loro nasca la discordia; mentre, quando i governanti sono concordi, molti o pochi che siano, non è possibile che si verifichi alcun mutamento?

— Senza dubbio.

— Ora, Glaucone, dissi, come è possibile che la nostra città vada soggetta a mutamenti e perché verranno in discordia tra loro e con se medesimi i difensori e i governanti? O vuoi che con Omero preghiamo le Muse di dirci come la prima volta scoppiò la discordia [6] e, facendole scherzare e conversare alla buona con noi, come con fanciulli, le preghiamo di assumere il tono tragicamente solenne di chi parli sul serio?

— E come?

— Suppergiù così: « Certo è difficile che avvengano dei mutamenti in uno Stato così costituito; ma, poiché tutto ciò che nasce è destinato a corrompersi, neanche una costituzione come la vostra rimarrà salda per tutta la durata dei tempi, ma finirà per dissolversi, ed ecco

in che modo. Non solo le piante, che nascono dalla terra, ma anche gli esseri viventi sulla terra vanno soggetti ad alternative di fecondità e di sterilità, così dell'anima come dei corpi, quando le rivoluzioni periodiche chiudano i cicli dell'esistenza assegnati a ciascuna specie, cicli che sono più brevi per le specie di più breve vita, e più lunghi per quelle di vita più lunga. Ora, coloro che voi avrete allevati perché guidino la città, per quanto saggi, non per questo riusciranno col calcolo, accompagnato dall'esperienza, a cogliere bene il momento della felice fecondità e della infecondità della vostra razza; ma questo momento sfuggirà loro, ed essi genereranno dei figli allorché non dovrebbero [7]. Per la generazione divina c'è un periodo compreso in un numero perfetto; ma per la generazione umana, al contrario, è il più piccolo numero nel quale certe moltiplicazioni dominatrici e dominate, progredendo in tre intervalli e quattro termini, arrivano finalmente, per ogni via d'assimilazione o dissimilazione, aumento o diminuzione, a stabilire, tra tutte le parti dell'insieme, una corrispondenza che si può esprimere razionalmente. La loro base epitrita accoppiata col numero cinque, se la si moltiplica per tre, produce due armonie, di cui l'una è fatta d'un numero egualmente eguale e da cento preso cento volte, mentre l'altra è fatta in parte da fattori eguali, in parte da fattori diseguali, vale a dire da cento quadrati delle diagonali razionali di cinque, ciascuno diminuito di uno, o di cento quadrati delle diagonali irrazionali, diminuite di due, e di cento cubi di tre. Orbene, è tutto questo numero geometrico che è l'arbitro d'una cosa siffatta, vale a dire di generazioni migliori e peggiori; e queste, allorché i vostri custodi le ignorino e accoppino delle giovani a dei giovani fuori del momento favorevole, ne nasceranno figliuoli che non saranno né ben dotati dalla natura né fortunati nella vita. Tra costoro gli anziani, si capisce, eleggeranno per loro successori i meglio dotati; ma questi allorché, sebbene indegni, abbiano assunto a loro volta il potere in luogo dei padri, cominceranno dapprima a trascurare noi, nonostante che siano dei custodi, e terranno in minor conto che non dovrebbero la musica posponendola alla ginnastica; sicché la vostra gioventù diventerà via via men colta. E i capi, che verranno su da costoro, non saranno atti al loro ufficio di custodi, né capaci di discernere e le generazioni di cui parla Esiodo [8], e quelle che nasceranno tra voi, se siano d'oro, d'argento, di bronzo o di ferro; e così, mescolandosi il ferro con l'argento e il bronzo con l'oro, ne risulterà una disuguaglianza ed una diversità disarmonica che, dovunque si generino, producono sempre guerra e inimicizia. E di questa generazione [9] convien dire che sia propria sempre la discordia dappertutto ove questa nasca ».

— E diremo, osservò, che le Muse rispondono egregiamente.

— Né, diss'io, potrebb'essere altrimenti, dacché sono Muse.

— E che cosa, rispose, dopo ciò dicono le Muse?

— Nata, risposi, la discordia, la coppia formata dalla generazione di ferro e di bronzo si volge al guadagno, all'acquisto di terre, di case, d'oro e d'argento; mentre l'altra coppia, quella delle due generazioni d'oro e d'argento, perché non povera, ma ricca di sua natura, trae gli animi verso la virtù e la costituzione primitiva. E così, dopo violenze e lotte intestine, convengono di dividersi tra loro e appropriarsi terre e case; e quei concittadini che essi prima difendevano come uomini liberi e amici e nutritori, ora li hanno asserviti e ridotti alla condizione di perieci e di domestici, mentre essi continuano ad occuparsi da soli della guerra e della custodia comune.

— Mi pare, disse, che il mutamento non possa avere altra origine.

— Sicché, diss'io, questa costituzione terrà il mezzo tra l'aristocrazia e l'oligarchia?

— Senza dubbio.

IV. — Il mutamento avverrà dunque così: ma quale sarà la forma di questo nuovo governo? O non è manifesto

che seguirà in parte l'antico, in parte propenderà verso l'oligarchia, poiché è nel mezzo dell'uno e dell'altra, ma che avrà pure qualcosa di particolare e di proprio?

— Certo, disse.

— Così, nel rispetto dei governanti, nell'astensione della classe guerriera dai lavori campestri, dalle opere manuali e dagli altri mestieri lucrativi, come nella conservazione dei pasti in comune e nella cura per gli esercizi ginnastici e guerreschi, in tutti questi imiterà il governo precedente?

— Sì.

— Ma, d'altronde, la paura d'innalzare i sapienti ai posti di comando, perché non ci son più degli animi semplici e diritti, ma de' caratteri misti di bene e di male, la propensione per gli uomini di animo fiero e di mente alquanto ristretta, nati piuttosto per la guerra che per la pace, lo studio costante degli stratagemmi e dei mezzi di guerra e l'abitudine di vivere guerreggiando continuamente, non saranno questi i tratti caratteristici d'un tale governo?

— Sì.

— E costoro, diss'io, saranno avidi di ricchezza, come quelli che vivono nelle oligarchie, e feroci estimatori nell'ombra dell'oro e dell'argento, poiché possederanno ripostigli e tesori domestici, dove possono riporli e nasconderli, e abitazioni difese da mura, dei veri nidi di loro proprietà, nei quali avranno modo di profondere il loro danaro a vantaggio di donne e di chiunque altro a loro piaccia.

— Verissimo, disse.

— E saranno perciò avari delle proprie ricchezze, perché le apprezzano oltremodo e le posseggono clandestinamente, ma prodighi ad un tempo delle ricchezze altrui per sodisfare le loro passioni; e, abbandonandosi di nascosto ai piaceri si sottraggono alla legge a somiglianza di ragazzi che si sottraggono alla vista del padre, educati come furono non per mezzo della persuasione, ma della violenza e per avere trascurato la vera Musa, quella dei ragionamenti e della filosofia, e preferita la ginnastica alla musica.

— Questa, disse, che ci presenti è una costituzione mista veramente di male e di bene.

— Proprio così, soggiunsi; e poiché vi prevale uno spirito di fierezza, il carattere più spiccato di questo governo è l'ambizione e la caccia all'onore.

— E come!, diss'egli.

— Tale dunque sarebbe, soggiunsi, e così nata, questa forma di governo di cui ho tracciato a parole un'immagine approssimativa e incompiuta, perché anche questo schizzo basta per metterci sott'occhio l'uomo sovranamente giusto e l'uomo sovranamente ingiusto; mentre sarebbe un'opera interminabile, se si volesse descrivere senza omettere nulla tutte le forme di governo e tutti i caratteri degli uomini.

— Giustissimo, disse.

V. — Qual è dunque l'uomo che risponde a questo governo, come si è formato, e quale è il suo carattere?

— M'immagino, osservò Adimanto, che dovrebbe somigliare da vicino al nostro Glaucone, quanto ad ambizione.

— Sotto questo aspetto, replicai, forse; ma non già sotto questi altri.

— E quali?

— Sarà, diss'io, più sicuro di sé, ma meno colto, benché amico delle Muse; s'interesserà ai discorsi, ma non sarà punto un oratore; sarà duro coi servi, invece di disprezzarli come fa chi è bene educato; cortese coi liberi, obbedientissimo ai governanti, amante del comando e dell'onore, senza per altro contare sulla propria eloquenza né su null'altro di simile per salire al potere, ma sulle sue azioni guerresche e sulle sue conoscenze militari, appassionato com'è della ginnastica e della caccia.

— Ecco infatti, disse, il carattere che risponde a questa forma di governo.

— Sicché, ripresi, un uomo siffatto da giovane forse disprezzerà le ricchezze; ma col passare degli anni le amerà sempre più, perché nella sua natura c'è qualche cosa che lo ravvicina all'avaro e non è sinceramente devoto alla virtù,

per essere stato abbandonato da quella che è la migliore guardiana.

— E qual è?, chiese Adimanto.

— La ragione, risposi, accoppiata con la musica; essa sola trovandosi in un individuo può difenderne la virtù per tutta la vita.

— Hai perfettamente ragione, disse.

— E tale è, soggiunsi, il giovane timocratico, che rispecchia questa forma di governo.

— Precisamente.

— E costui, ripresi, si forma press'a poco a questo modo. Talvolta è il figliuolo tuttora giovane d'un padre dabbene, che vive in una città mal governata, che fugge gli onori, le cariche, i processi e simile beghe, e tiene a non mettersi in evidenza per non procurarsi dei fastidi...

— E così, chiese, come si forma?

— Fin da che, risposi, questo giovane senta per la prima volta sua madre lamentarsi perché il marito non è tra' governanti — cosa che l'umilia di fronte alle altre donne — e perché lo vede poco premuroso d'arricchire, inetto a contendere, inetto a servirsi dell'ingiuria così privatamente nei tribunali come pubblicamente, poco sensibile anche a tutte queste offese, non curante solo e sempre di sé, e non avendo per lei né stima né disistima; e, indignata per tutti questi motivi, dirgli che il padre non è un uomo, che è un debole e tante altre cose simili, che le donne sogliono ricantare in queste circostanze.

— E certo, disse Adimanto, queste e molte altrettali cose sono nelle loro abitudini.

— E sai pure, diss'io, che spesso le stesse cose ripetono di nascosto ai giovani, a cui vogliono mostrarsi affezionati, anche i servi di casa; e allorché vedono che il padre o non agisce contro un debitore moroso, o sopporta che qualcuno gli faccia qualche altro torto; esortano il figlio affinché, divenuto uomo, punisca tutti costoro e si mostri più uomo del padre. E quando questo giovane, uscendo di casa, ode altre cose dello stesso genere e vede che i cittadini, che s'occupano dei fatti loro, sono chiamati sciocchi e tenuti in nessun conto, mentre quelli che non fanno così vengono onorati e lodati; allora costui, che ode e vede tutto ciò, e d'altra parte ode i discorsi del padre e vede la condotta di lui in confronto a quella degli altri; si sente tratto da queste due forze in contrasto: dal padre che coltiva e fortifica il principio razionale dell'anima, e dagli altri che ne infiammano il principio concupiscibile e irascibile. Tuttavia, poiché non è per natura un malvagio, ma si è imbevuto delle malvagie conversazioni degli altri, tirato in due sensi contrari, si mette per la via di mezzo, e lascia il governo di sé a qualche cosa d'intermedio, al principio ambizioso e collerico, e diviene un uomo orgoglioso e desiderosissimo di farsi onore.

— Mi pare, disse, che hai perfettamente chiarito la genesi di questo carattere.

— E così, ripresi, abbiamo la seconda forma di governo e il secondo tipo di carattere.

— Appunto, disse.

VI. — E dopo ciò, per dirla con Eschilo [10]: « vediamo un altro uomo in un'altra città posto »; anzi, seguendo lo stesso ordine di prima, non cominceremo dalla città?

— Senza dubbio, disse.

— E sarà, com'io penso, l'oligarchia la forma di governo che segue?

— E che intendi, chiese, per questa che chiami oligarchia?

— La costituzione, risposi, fondata sul censo, quella in cui i ricchi comandano e il povero non ha nessuna parte nel governo.

— Capisco, disse.

— Sicché bisognerà dire, come dalla timarchia si passi all'oligarchia.

— Sicuro.

— E certo, diss'io, anche un cieco vedrà come avviene questo passaggio.

— E come?

— Quel tesoro, in cui ciascuno accumula le sue ricchiezze, perde questa forma di governo. Giacché dapprima trovano il modo di fare per sé delle spese e per sodisfarvi piegano abilmente le

leggi, disobbedendo loro, essi medesimi e le loro donne.

— Naturalmente, disse.

— E poi, dacché gli uni, credo, guardano agli altri e cercano di emularli, il contagio diventa generale.

— Naturalmente.

— E così dunque, ripresi, continuando sempre più ad ammassar danari, quanto più pregiano l'oro, tanto più dispregiano la virtù. O forse la virtù non differisce dalla ricchezza per questo: che, per esempio, messe nei piatti d'una bilancia, quanto più s'abbassa l'uno dei piatti, tanto più s'innalza l'altro?

— Certo, disse.

— E però, a misura che in una città cresce la stima per le ricchezze e per i ricchi, diminuisce quella per la virtù e per gli uomini virtuosi.

— Evidentemente.

— Orbene, se ciò che sempre si stima attira, ciò che non si stima è trascurato.

— Così è.

— E quindi i cittadini da intraprendenti e ambiziosi finiscono per diventare interessati ed avari; e, mentre lodano, ammirano ed elevano il ricco alle cariche pubbliche, disprezzano i poveri.

— Senza dubbio.

— E così fanno una legge che fissa i termini della costituzione oligarchica sulla base del censo, maggiore dove l'oligarchia è più forte, minore dove meno, e prescrivendo che non partecipi al governo chi non possegga una sostanza pari al censo fissato. Queste leggi i governanti le impongono per forza con le armi o, anche prima di ricorrere alle armi, intimidendo gli avversari del governo. O non credi che sia così?

— Così, certamente.

— E tale è, suppergiù, il modo di imporlo.

— Sì, disse, ma quale sarà il suo carattere e quali i difetti che gli rimproveriamo?

VII. — Il primo, risposi, è appunto nella base stessa della costituzione. Rifletti infatti, se per il governo delle navi si eleggessero i piloti dal censo, e al povero ancorché meglio preparato, non si permettesse di aspirarvi...

— S'andrebbe incontro, disse, ad una pessima navigazione.

— E lo stesso avverrebbe per qualsiasi altro governo?

— Lo credo io.

— Fuorché per il governo d'una città?, diss'io; o anche per questo?

— Massime per questo, rispose, tanto più che esso è il più difficile e il più importante di tutti.

— Questo dunque sarà il primo e il maggior difetto dell'oligarchia.

— È chiaro.

— E che? È esso forse minore di quest'altro?

— Quale?

— Che la città per necessità non sia una sola, ma due: l'una dei poveri, l'altra dei ricchi, abitanti nelle stesse mura e insidiantisi sempre a vicenda.

— Per Zeus, disse; questo non è punto minore.

— Ma non è una bella cosa neppur questa: l'essere forse incapaci di far guerra, perché son costretti o, armando il popolo, a temerlo più dei nemici, o, non armandolo, a mostrare proprio in battaglia che sono davvero oligarchi; mentre nel tempo stesso per la loro avarizia non vogliono provvedere alle spese della guerra.

— Non è bello, certo.

— E poi? Ciò che abbiamo censurato [11]: che in questa siffatta costituzione gli stessi uomini attendano a più occupazioni insieme, all'agricoltura, al traffico, alla guerra, pare a te che sia un vantaggio?

— Neanche per idea.

— Ed ora guarda, se del maggiore di tutti questi mali l'oligarchia stessa non sia la prima a risentire la più grave ripercussione.

— E qual è questo male?

— Che ad uno sia permesso di vendere tutte le sue sostanze, e ad un altro di acquistarle, e che chi ha venduto tutto continui a starsene nella città senza appartenere a nessuna delle sue classi, senza essere né commerciante, né operaio, né cavaliere, né oplita, ma solo a titolo di povero e di proletario.

— Di questo male certo l'oligarchia

stessa è la prima a subire le conseguenze.

— E, infatti, negli Stati oligarchici a un tal male non si pone alcun rimedio; altrimenti non ci sarebbero da una parte dei ricchi sfondati e dall'altra dei poveri in canna.

— Hai ragione.

— E considera quest'altro punto: quando quest'uomo, mentre era ricco, dissipava il suo danaro, ne veniva forse qualche maggior vantaggio alla città in quelle occupazioni a cui or ora abbiamo accennato? O, pur dandosi l'aria d'essere uno dei capi dello Stato, in realtà non era né capo, né servitore, ma soltanto un dissipatore delle proprie sostanze?

— Così è, disse; si dava quell'aria, ma non era che un dissipatore.

— Vuoi dunque, ripresi, che diciamo di lui che, come in un alveare nasce un fuco, peste dello sciame, così anche in una casa può nascere un uomo simile, peste della città?

— Proprio così, Socrate, diss'egli.

— Però, Adimanto, mentre i fuchi, forniti di ali, il dio li ha creati tutti sforniti di pungiglioni, di quelli a due gambe alcuni li ha fatti sforniti, altri forniti di pungiglioni, e di pungiglioni terribili? E laddove i primi finiscono pezzenti nella vecchiaia, dai secondi vengono su tutti quelli che si chiamano malfattori.

— Verissimo, disse.

— È dunque chiaro, ripresi, che in una città dove tu veda pezzenti, lì si nascondano mariuoli, tagliaborse, ladri sacrileghi e artefici d'ogni sorta di ribalderia.

— È chiaro, disse.

— E che dunque? Nelle città rette ad oligarchia non vedi tu dei pezzenti?

— Quasi tutti quelli che sono fuori del potere, rispose.

— E non c'è da credere, dissi, che ci siano pure molti birbanti forniti di pungiglioni, che i governanti si studiano con la forza di tenere a freno?

— Si può ben credere, rispose.

— E non diremo noi che è per la mancanza di cultura, per la cattiva educazione e per la forma del governo che questa genìa d'uomini vi prospera?

— Lo diremo.

— Ma dunque tale appunto sarà una città retta ad oligarchia e tali e tanti i suoi vizi e forse anche di più.

— Probabilmente, disse.

— Basti perciò, ripresi, ciò che si è detto di questa costituzione chiamata oligarchia, i cui governanti sono eletti in virtù del censo; e adesso esaminiamo l'uomo che le somiglia, come si formi e quale carattere abbia.

— Precisamente, disse.

VIII. — Orbene, la degenerazione dall'uomo timocratico nell'oligarchico non avverrà forse soprattutto così?

— Come?

— Quando quel tal figliuolo, che dapprima emulava il padre e ne seguiva le orme, in seguito lo veda improvvisamente urtare contro lo Stato, come contro uno scoglio, e dopo di avergli prodigato le sue sostanze e se stesso o da stratego o in qualche altro ufficio importante, lo veda, dico, tratto in tribunale dai sicofanti e dannato a morte o bandito o privato dei diritti di cittadino e di tutti i suoi beni...

— È quel che suole avvenire, disse.

— Quando, caro mio, questo giovane abbia visto e sofferto tutto ciò, e abbia perduto i suoi beni; sopraffatto, credo, dalla paura, rovescia immediatamente giù dal trono, che aveva loro eretto nella propria anima, la sua ambizione e la sua fierezza, e, umiliato dalla povertà, si volge sordidamente a far quattrini a furia di meschini risparmi e di stenti, e si crea così una nuova ricchezza. Orbene, non credi tu che allora un tal uomo collochi su quel trono lo spirito di concupiscenza e di avidità di guadagno, ne faccia il suo gran re [12], lo adorni di tiara e di collane e lo cinga d'una scimitarra?

— Lo credo, disse.

— E poste, immagino, giù in terra da una parte e dall'altra, ai piedi di quel re la ragione e la fierezza e ridottele a far da schiave, non permette alla prima di pensare o mirare ad altro, se non ad accrescere, donde che sia, le proprie sostanze, e all'altra di non ammirare e stimare niente altro che la ricchezza e i ricchi, e a non ambire niente altro se

non l'acquisto del danaro e qualsiasi altra cosa che possa condurvi.

— È la sola via, disse, che può trasformare tanto rapidamente e inevitabilmente un giovane da ambizioso ad avido di ricchezza.

— E, dissi, non è così divenuto un oligarco?

— Tale è dunque la trasformazione di quest'uomo simile a quella forma di governo donde nasce l'oligarchia.

— Osserviamo pertanto ora se somiglia a questa.

— Osserviamolo.

IX. — Dunque, in primo luogo, le sarà simile nel fare grandissimo conto delle ricchezze?

— E come no?

— E del pari nell'essere oltremodo parsimonioso e laborioso, restringendosi a sodisfare i desidèri necessari; senza ammettere altre spese, ma dominando tutti gli altri appetiti come vani.

— Senza dubbio.

— Sarà dunque, ripresi, un tirchio e cercherà di cavar profitto da tutto, sarà un tesorizzatore, uno di quelli che il volgo pure loda. E non sarà costui anche simile alla forma di governo descritta da noi?

— A me almeno così pare, disse. La ricchezza, in effetti, è ciò che c'è di più prezioso per una città e per un uomo simile.

— E certo, diss'io, non credo che un tale uomo si sia dato troppa cura della propria educazione.

— Non lo credo, disse; giacché non avrebbe messo a capo del coro un cieco [13], e non lo stimerebbe tanto.

— Benissimo, diss'io. E bada a quest'altro fatto: non diremo che per la sua ineducazione si generino in lui degli aspetti simili a fuchi, alcuni miserabili ed altri perversi [14], contenuti per forza da quell'altra cura?

— Precisamente, disse.

— Ebbene, ripresi, sai tu dove devi guardare per accorgerti della malvagità di questi suoi desidèri?

— E dove?, chiese.

— Nei casi in cui s'abbiano ad occupare della tutela di qualche orfano o d'un altro ufficio che permetta loro di commettere facilmente delle ingiustizie.

— È vero.

— E perciò non è forse evidente che negli altri rapporti, nei quali un uomo tale sembra giusto, egli con una opportuna violenza contiene altri malvagi appetiti, che sono in lui, non già persuadendoli che è meglio non seguirli, né ammansandoli con la ragione, ma costringendoli con la necesistà e la paura, perché trema per il resto delle sue sostanze?

— Senza dubbio, disse.

— Ma, per Zeus, ripresi, caro mio, nei più di loro, quando s'abbiano a spendere i danari altrui, troverai che ci sono desidèri paragonabili a quelli d'un fuco.

— Ma sì, purtroppo, diss'egli.

— E però, costui non sarà senza dissensioni in se stesso, e non sarà neppure uno solo, ma, direi, doppio, e, desidèri contro desidèri, avverrà per lo più che i migliori vincano i peggiori.

— Così è.

— Per queste ragioni, dunque, credo che il nostro uomo serberà un contegno più decoroso, ma la vera virtù d'un'anima concorde ed armonica esulerà da lui.

— Mi pare.

— E così nelle gare private in città quest'uomo parsimonioso sarà un fiacco emulo nel disputare la palma d'una vittoria o di qualche altro nobile certame; non sarà disposto a spendere del danaro per procurarsi rinomanza o per amore di simili agoni, perché ha paura di destare i desidèri dispendiosi o d'invocarne l'aiuto per trionfare dei suoi emuli; e da vero oligarco, contendendo con una piccola parte dei suoi mezzi, il più delle volte rimane vinto e ricco.

— Appunto, disse.

— E così, replicai, dubiteremo ancora che quest'uomo parsimonioso e dedito al guadagno non sia per la somiglianza da ravvicinare ad una città retta oligarchicamente?

— No, davvero, disse.

X. — E dopo ciò, com'è naturale, dobbiamo esaminare la democrazia, in che modo nasca e, nata, quale carattere abbia, affinché, conosciuto l'uomo che la

rispecchia, possiamo sottoporlo al nostro giudizio.

— Seguiremmo, disse, il nostro solito metodo.

— Ebbene, ripresi, il trapasso dall'oligarchia alla democrazia avverrà, in sostanza, per l'insaziabile avidità del bene a cui si aspira, per il bisogno di arricchire quanto più è possibile?

— E come?

— In quanto che, credo, i governanti oligarchici, che devono il potere alla loro grande ricchezza, si rifiutano a vietare per legge che i giovani, i quali siano oltremodo prodighi, abbiano la licenza di dissipare e dar fondo alle proprie sostanze, affinché essi, comperando i beni di questi scialacquatori e prestando loro del danaro ad usura, divengano sempre più ricchi e più onorati.

— È quello a cui soprattutto mirano.

— E quindi è già evidente questo: che in una città tenere in gran conto la ricchezza e acquistare ad un tempo la temperanza è per i cittadini impossibile, ma bisogna per necessità rinunziare o all'una o all'altra?

— È evidente, disse.

— È perciò che nelle oligarchie, i governanti, poiché si mostrano negligenti e lasciano libero corso all'eccessiva prodigalità, sogliono ridurre alla miseria uomini talvolta di non ignobile carattere.

— Senza dubbio.

— E questi, credo, se ne stanno oziosi in città, forniti di pungiglioni e armati di tutto punto, alcuni oberati di debiti, altri notati d'infamia, ed altri infine colpiti da entrambe queste pene, odiando e insidiando e quelli che si sono impadroniti delle loro sostanze e il resto dei cittadini e non aspirando se non ad un nuovo ordine di cose.

— Così è.

— Ma gli affaristi, camminando a testa bassa e fingendo di non vedere, quanti tra i concittadini prestino loro il fianco feriscono col loro pungiglione d'oro; e, riscotendo interessi su interessi, moltiplicano in città il numero dei fuchi e dei pezzenti.

— E come, disse, non li moltiplicherebbero?

— E, seguitai, un cosiffatto incendio che divampa essi non vogliono spegnerlo né con quella tal legge impedendo, cioè, che ognuno possa disporre delle proprie sostanze, né per via di quest'altra che può sopprimere codesti abusi.

— E quale?

— Una legge che, facendo seguito alla precedente costringesse i cittadini a tener conto dell'onestà. Perché se si disponesse per legge che di regola i contratti volontari, ognuno li contraesse a proprio rischio e pericolo: l'usura si eserciterebbe meno impudentemente nella città e meno v'allignerebbero quei mali a cui ora appunto accennavamo.

— Molto meno, disse.

— Ed ora, ripresi, per tutti codesti motivi i governanti riducono i cittadini, governati da loro, a questa condizione; quanto a se stessi ed ai loro... oh che non abituano i giovani al lusso, all'ozio fisico e intellettuale, a divenir molli e inerti per resistere ai piaceri ed ai dolori?

— E come no?

— E i padri stessi poi non trascurano ogni altra cosa fuorché i mezzi per far quattrini e della virtù non si danno maggior pensiero che non se ne diano i poveri?

— Non certo di più.

— In queste condizioni, quando si trovino a contatto gli uni con gli altri, i governanti e i governati, sia in viaggio sia in altre occasioni, in processioni, in spedizioni militari, navigando, combattendo insieme, o anche osservandosi a vicenda negli stessi pericoli; in questi casi i poveri non sono più disprezzati dai ricchi; ma spesso un povero, magro, riarso dal sole, posto in battaglia accanto ad un ricco allevato all'ombra e stracarico di carne, vedendolo ansimante e scorato, credi tu che egli non debba pensare che solo per la propria ignavia costoro sono ricchi e che non dica l'uno all'altro, quando questi poveri si trovino insieme: Questi ricchi sono nelle nostre mani, perché non valgono nulla?

— Lo so bene, disse, che tale è il loro pensiero.

— Ebbene, come per un corpo infermiccio basta una piccola spinta esterna perché si ammali gravemente, e talvolta anche senza cause esterne esso soffre per certi turbamenti interni; così anche una città, che si trovi nelle identiche condizioni, dietro un futile pretesto, quando i due partiti facciano intervenire degli alleati esterni, gli oligarchi da una città retta ad oligarchia, i democratici da una retta a democrazia; allora lo Stato si ammala e va soggetto a lotte intestine, alle quali non di rado soggiace, anche senza la spinta di un'ingerenza straniera.

— Certo, ed anche violentemente.

— E così la democrazia, secondo me, nasce quando i poveri, prevalendo sui nemici, ne mettono a morte alcuni, ne bandiscono altri, e a quelli che rimangono in città concedono di dividere con sé il governo e le magistrature, di cui la maggior parte si ottiene mediante l'estrazione a sorte.

— È così difatti, disse, che si fonda la democrazia, sia che nasca per forza d'armi, sia per la paura che costringe gli avversari a mettersi in salvo con la fuga.

XI. — In che modo dunque, dis's io, vivranno e quale sarà un tale governo? Evidentemente l'individuo che lo rispecchia sarà l'uomo democratico.

— Evidentemente, disse.

— Sicché, in primo luogo, i cittadini saranno liberi, lo Stato godrà d'una libertà assoluta, anche di parola, e ad ognuno sarà lecito di fare quello che vuole?

— Così almeno si dice, rispose.

— Ma dovunque c'è questa licenza, è chiaro che ciascuno può seguire quel tenore di vita che gli piace?

— Chiaro.

— In questo governo dunque più che in qualunque altro ci saranno uomini d'ogni sorta.

— E come no?

— Sicché, ripresi, questa forma di governo rischia di sembrare bellissima tra tutte. Come un abito, il cui tessuto presenti ogni varietà di colori e di fiori, così anche questo governo, che presenta ogni varietà di caratteri, può sembrare bellissimo; ed è probabile, dissi, che molti, come i ragazzi e le donne quando vedono qualche cosa di svariati colori, anche questo governo lo giudicheranno bellissimo.

— Senza dubbio, disse.

— Eppure, replicai, è costì, mio felice amico, che puoi cercare facilmente una costituzione.

— E perché?

— Perché, grazie alla libertà che vi si gode, contiene tutte le forme di governo, e per chi voglia costituire uno Stato, ciò che noi ora appunto facevamo, pare che sia necessario venirsene in una città democratica e prescegliersi quel regime che gli piaccia di più, come se fosse un emporio di costituzioni, dove uno può recarsi a scegliere quella che preferisce per la repubblica da fondare.

— E probabilmente, osservò, non mancherebbe di modelli.

— Che in una tale città, dissi, non sia punto obbligatorio assumere un posto di governo, neanche se ne sei capace, né d'obbedire, se non vuoi, né guerreggiare quando gli altri guerreggiano, né starsene in pace quando gli altri stanno in pace, se non desideri la pace; e d'altro lato poter governare e giudicare, se ti salta in mente di governare o giudicare, a dispetto della legge che lo vieta; non sono forse queste possibilità divine e deliziose per il momento?

— Forse, disse, per il momento, sì.

— Ma e poi? La disinvoltura di alcuni bollati come colpevoli non è gustosa? O non hai ancora visto che sotto un simile governo delle persone condannate a morte o all'esilio, a dispetto di ciò rimangono in città, passeggiano pubblicamente e qualcuno va anche in giro quasi che, come se fosse un eroe, nessuno potesse osservarlo o vederlo? [15].

— Di questi, infatti, ce n'è molti, disse.

— E l'indulgenza e l'avversione ad ogni cosa che sa di meschino, anzi il disprezzo di quelle massime, che noi esponevamo con tanto rispetto quando fon-

davamo la città, quasi che ove uno non fosse di natura eccezionale non sarebbe potuto divenire un uomo dabbene, se fin da bambino non si fosse abituato a giochi onesti e non avesse contratto abitudini egualmente oneste, con questa orgogliosa superiorità, un tal governo, calpestati tutti questi princìpi, non si dà alcun pensiero di quegli studi a cui bisogna attendere per prepararsi alla vita politica, ma onora chiunque, per poco, si professi amico del popolo?

— È, disse, un regime davvero generoso!

— Questi, ripresi, ed altri vantaggi affini può avere la democrazia; e sarà, come pare, una forma di governo dolce, senza padroni e varia, che dispensa le sue cariche egualmente agli eguali e ai disuguali.

— Tu dici cose perfettamente note.

XII. — E guarda ora, diss'io, qual è l'uomo che le corrisponde. O si deve dapprima, come si è fatto per la costituzione, esaminare in qual modo egli nasca?

— Sì, disse.

— E non nasce forse così? Non ci sarà, a parer mio, qualche figlio di quel tale uomo parsimonioso e oligarchico, educato dal padre a modo suo?

— E perché no?

— E questo giovane anch'egli, frenando con la forza i propri piaceri, quanti siano dispendiosi e non redditizi, i piaceri, cioè, che si dicono non necessari...

— È chiaro, disse.

— Ma vuoi tu, soggiunsi, che, per spiegarci più chiaramente, cominciamo dal definire quali siano i desidèri necessari e quali no?

— Se lo voglio!, rispose.

— Ebbene, non è perfettamente esatto dire che necessari sono quei piaceri a cui non si può resistere, nonché tutti quelli che sodisfatti ci giovano? Giacché gli uni e gli altri ci sono imposti dalla natura; non ti pare?

— Certamente.

— E perciò a buon diritto daremo loro questo nome di necessari.

— A buon diritto, sicuro.

— Ma quelli a cui uno può sottrarsi, quando ci si abitui da giovane e che, ove siano in noi, non ci procurano nessun bene, anzi taluni ci fanno anche del male; tutti questi se li diciamo non necessari, non ci esprimiamo forse con esattezza?

— Con esattezza, certo.

— Vogliamo dunque prendere un esempio degli uni e degli altri per coglierne bene il carattere?

— Ma certo.

— Ora, il desiderio di mangiare entro i limiti richiesti per la buona salute e per il benessere del corpo, quello insomma del pane e del companatico, non è forse un desiderio necessario?

— Lo credo.

— Questo desiderio, dunque, del pane è necessario sotto un doppio riguardo: perché è giovevole e perché ci conserva in vita.

— Sì.

— E quello del companatico è anch'esso necessario, se riesce in qualche modo vantaggioso al nostro benessere.

— Senza dubbio.

— Ma il desiderio di altri e diversi cibi che, se represso fin dalla gioventù e corretto dall'educazione può essere eliminato dalla maggioranza degli uomini, desiderio nocivo al corpo e nocivo all'anima sotto il rispetto della saggezza e del vivere saggio; non si deve dire giustamente non necessario?

— Giustissimamente.

— Sicché diremo dispendiosi questi piaceri e redditizi quegli altri, perché sono utili alla nostra attività?

— E come no?

— E lo stesso diremo anche dei piaceri venerei e degli altri?

— Lo stesso.

— Sicché anche colui che testé chiamavamo fuco, costui lo dicevamo dedito a codesti piaceri e desidèri e dominato dai non necessari, laddove colui che è dominato dai necessari, lo dicevamo parsimionoso ed oligarchico?

— Precisamente.

XIII. — E dunque, ripresi, diciamo daccapo come da uomo oligarchico si

diventi democratico. E a me pare che il più delle volte avvenga così...

— Come?

— Quando un giovane educato, come or ora dicevamo, così da essere incolto e parsimonioso gusti il miele dei fuchi e abbia a che fare con questi insetti focosi e terribili, capaci di procurargli piaceri d'ogni sorta e vari e per tutte le vie, ritieni pure che da ciò comincia, secondo me, il mutamento del suo carattere da oligarchico in democratico.

— È inevitabile, disse.

— Sicché dunque, come la città mutava di costituzione per l'aiuto ad una delle due parti avverse di alleati esteriori — alleati del medesimo colore di quella parte — così anche il giovane muta partito, quando dal difuori sopraggiunga in aiuto a quell'altra parte che è in lui una specie di desidèri conforme e simile ad essa.

— Proprio così.

— E quando, credo, qualche alleato venga in aiuto al principio oligarchico esistente in lui, o, poniamo, da parte del padre o degli altri congiunti che lo ammoniscono e lo riprendono; allora si genera in lui una rivoluzione ed una controrivoluzione, ed egli si trova in lotta con se stesso.

— E come no?

— E talvolta, a parer mio, il principio democratico cede il passo all'oligarchico, e dei desidèri alcuni periscono, altri esulano per un resto di pudore che sopravviveva nell'anima del giovane; ed egli rinsavisce nuovamente.

— È ciò che difatti talvolta accade, disse.

— Ma talvolta anche, io penso, altri desidèri, affini a quelli andati in esilio e che son venuti occultamente crescendo in lui, perché il padre non seppe educarlo, sogliono moltiplicarsi e rinvigorirsi.

— Suole, disse, accadere così.

— E questi allora sogliono attirarlo verso le stesse compagnie e, accoppiandosi furtivamente, generano una genìa oltremodo numerosa.

— E così?

— E così finiscono, credo, per occupare l'acropoli dell'anima giovanile, accorgendosi che è vuota di belle dottrine, di belle costumanze nonché di princìpi conformi al vero, che sono le sentinelle e le guardie migliori nell'anima degli uomini cari agli dei.

— E come!, disse.

— E allora, io penso, massime e opinioni bugiarde e ciarlatanesche irrompono e si stabiliscono nell'acropoli spirituale d'un giovane siffatto.

— Purtroppo!, disse.

— E non andrà egli forse di nuovo ad abitare palesemente fra quei Lotofagi [16]; e ove dai congiunti venga qualche aiuto all'elemento parsimonioso della sua anima, quei ragionamenti ciarlataneschi non chiuderanno le porte della fortezza regia che è in lui, non ne vieteranno l'ingresso agli alleati, non saranno sordi anche alle ambascerie dei privati più vecchi di lui? [17]. E quando scoppia la guerra, non saranno essi che si assicureranno la vittoria, e, chiamando stoltezza il pudore non lo manderanno ignominiosamente in esilio e, dando nome di viltà alla prudenza e coprendola di insulti non la cacceranno in bando e, col persuadere codesto giovane che la misura e la moderazione nello spendere sono segni di rusticità e d'illiberalità, non le sterminerannno dallo Stato col soccorso di molti e superflui desidèri?

— Purtroppo!

— E così, vuotata e spazzata di quelle virtù l'anima del giovane venuto in loro potere e iniziato ai grandi misteri [18], immediatamente v'introducono la tracotanza, l'anarchia, la dissipazione e l'impudenza, splendidamente adorne e coronate e accompagnate da un corteggio numeroso, e le lodano e le vezzeggiano, chiamando buona educazione l'insolenza, libertà l'anarchia, magnificenza la dissipazione e coraggio la sfacciataggine. E non è suppergiù così, seguitai, che un giovane dalla condizione di chi fu educato al regime dei desidèri necessari passa alla libertà e alla licenziosità dei piaceri non necessari e dannosi?

— Evidentemente è così, rispose.

— E codesto giovane, dopo ciò, vi-

vrà, credo, consumando egualmente, nei piaceri necessari e in quelli non necessari, danari, fatiche e tempo; ma qualora sia fortunato e non ecceda troppo, e col passare degli anni, superato quel gran tumulto dei primi tempi, accolga una parte degli esuli e non si abbandoni tutto agl'invasori; allora passerà la vita trattando alla pari tutti i piaceri e affidando il dominio di sé a quello che via via gli si presenti per il primo, finché se ne sazi, e poi daccapo ad un altro e ad un altro, senza respingerne alcuno, ma alimentandoli tutti nella stessa misura.

— Proprio così.

— E, non accogliendo e non lasciando entrare nella fortezza un ragionamento vero, ove gli si faccia notare che taluni piaceri nascono da desidèri belli e buoni, ma altri da desidèri cattivi, e che, mentre si devono coltivare ed onorare i primi, bisogna reprimere e asservire i secondi, egli risponde sempre con un risoluto diniego, e afferma che tutti sono uguali e tutti egualmente meritevoli di onore.

— Putroppo, disse, trovandosi in una tale condizione di animo, non farà altrimenti.

— Dunque, ripresi, vivrà così giorno per giorno, compiacendo al desiderio che gli si presenta; talvolta inebbriandosi e dilettandosi al suono dei flauti, talvolta invece bevendo acqua e dimagrando, talvolta anche dedicandosi agli esercizi della palestra, talvolta standosene in ozio e trascurando ogni cosa e talvolta perfino dedicando il proprio tempo allo studio della filosofia. Spesso prende parte alla vita politica e, salito alla tribuna, dice e fa ciò che gli salta in mente; ora per emulazione con i fautori della guerra s'atteggia a guerrafondaio, ora per gareggiare con quelli che tirano al guadagno, diventa un affarista; e non lasciandosi guidare nella vita né da un piano preordinato né dalla necessità del momento, chiama piacevole, liberale e felice una simile condotta, e ad essa obbedisce costantemente.

— Tu hai descritto, diss'egli, con molta precisione la vita d'un fautore dell'eguaglianza politica.

— Ora io credo, ripresi, che costui riunisce in sé molte forme e moltissimi caratteri, ed è bello e multicolore come lo Stato democratico, e che ci saranno moltissimi, uomini e donne, che ne invidieranno la vita, perché ha in sé i modelli di tante costituzioni e di tanti costumi.

— Così è certamente, disse.

— E che dunque? Un uomo come lui non lo assegneremo alla democrazia, chiamandolo col nome che merita di democratico?

— Sicuro.

XIV. — Cosicché, diss'io, adesso non ci rimane da esporre, se non la più bella forma di governo e il più bell'uomo, la tirannide e il tiranno.

— Appunto, disse.

— Orsù dunque, qual è il carattere della tirannide? Che difatti ad essa si passi dalla democrazia è pressoché evidente.

— Evidente.

— Forse che, come suppergiù dall'oligarchia nasce la democrazia, così dalla democrazia nascerà la tirannide?

— E come?

— Per via di quel bene, ripresi, a cui si mirava e per il quale si costituì l'oligarchia; e questo era la ricchezza; non è così?

— Sicuro.

— L'insaziabilità di ricchezza e l'incuria di tutto il resto per la smania di far danaro fu la rovina dell'oligarchia.

— È vero, disse.

— Ebbene, non è anche l'insaziabilità di quello che la democrazia definisce come suo bene, non è forse questo che manda in rovina anche lei?

— Ma che cosa, a parer tuo, la democrazia definisce come suo bene?

— La libertà, risposi; giacché credo che in una città democratica non puoi non aver udito che la libertà è la cosa più bella, e che perciò in questa città soltanto merita di vivere l'uomo per natura libero.

— Difatti, osservò, così si dice, ed

è questa la parola d'ordine che s'ode assai spesso.

— È forse, diss'io, come testé osservavo, l'insaziabilità di questo bene e l'incuria di tutto il resto determina la decadenza di una simile forma di governo, e crea il bisogno della tirannide?

— Ma come?, disse.

— Quando, a parer mio, una città retta democraticamente, assetata di libertà, si trovi di avere a capo de' cattivi coppieri, e al di là del conveniente s'inebbri di libertà pura; se i suoi governanti non siano mitissimi e non concedano una libertà sconfinata, essa li punisce accusandoli d'essere birboni ed oligarchi.

— Difatti, disse, è ciò che suol fare.

— E se c'è di quelli, ripresi, che obbediscano ai governanti, essa li copre di vituperi, come uomini servili e di nessun conto; mentre loda e onora, in privato e in pubblico, i governanti simili ai governati e i governati simili ai governanti. Ora in una città come questa non è poi d'una necessità assoluta che la libertà descriva tutta la sua parabola?

— E come no?

— E, mio caro amico, soggiunsi, che l'anarchia penetri anche nelle case e finisca per radicarsi sinanche negli animali?

— E che vogliamo intendere con questo?

— Che un padre, per esempio, replicai, si abitui a considerarsi eguale a suo figlio e a temere i suoi figli; un figlio eguale a suo padre, e perciò a non aver rispetto né paura dei genitori, perché si sente un uomo libero; che un meteco si consideri eguale a un cittadino e il cittadino al meteco [19], e così del pari un forestiere.

— È ciò che avviene in effetti.

— Questi abusi, diss'io, ed altri minori si verificano in un ambiente simile. Il maestro, per esempio, teme e adula gli scolari e gli scolari si ridono dei maestri e dei pedagoghi; i giovani si mettono in tutto alla pari con gli anziani, e con loro contendono a parole ed a fatti; mentre i vecchi, abbassandosi di fronte ai giovani, si mostrano pieni di arrendevolezza e di cortesia, e cercano di imitarne i modi, per non sembrare antipatici o dispotici.

— Senza dubbio, disse.

— Ma, soggiunsi, caro mio, la libertà popolare, quanta può essercene in una cosiffatta città, allora raggiunge il suo colmo, quando gli uomini e le donne comperate non siano punto meno liberi di quelli che li hanno comperati. E quasi quasi mi dimenticavo di dire fino a che punto giunga l'eguaglianza legale e la libertà delle donne di fronte agli uomini.

— Cosicché, egli osservò, non diremo con Eschilo [20], ciò che ora ci viene sulle labbra?

— Appunto, disse; anch'io dico così. Giacché, per ciò che riguarda le bestie che sono sotto il dominio degli uomini, quanto siano più libere qui che altrove, non può crederlo nessuno che non lo veda coi propri occhi. E in effetti le cagne, come dice il proverbio, sono simili alle padrone; e i cavalli e gli asini sono assuefatti a camminare così liberamente e alteramente, da urtare per via chiunque incontrino, se questi non cede loro il passo; e così c'è in ogni altra cosa una libertà sconfinata.

— Non mi racconti che il mio sogno, disse; perché questo è proprio quel che ho provato spesso anch'io, quando vado in campagna.

— E, ripresi, capirai facilmente quanto la somma di tutte queste abitudini renda suscettibile l'animo dei cittadini; e perciò non appena si propone qualche cosa che sembri minacciare la loro libertà, si dolgono e si ribellano, e, come forse sai anche tu, finiscono per ridersi delle leggi scritte o non scritte, perché non vogliono aver de' padroni sotto nessuna forma.

— Oh, se lo so!, disse.

XV. — Ecco qui dunque, amico mio, l'inizio bello e attraente, donde germoglia la tirannide, come pare a me.

— Attraente certo, disse; ma che avviene dopo?

— Lo stesso male, risposi, che, nato nell'oligarchia, la manda in rovina, que-

sto stesso, divenendo più grave e virulento in questa forma di governo, col favore della soverchia libertà, finisce per ridurre in servitù la democrazia. Ché infatti qualunque eccesso provoca di solito una violenta reazione, nelle stagioni, nelle piante, nei corpi, e così non meno nelle costituzioni politiche.

— Naturalmente, disse.

— E difatti la troppa libertà pare che non riesca ad altro, se non ad un eccesso di servitù, così nell'individuo come nello Stato.

— Naturalmente.

— Naturalmente, dunque, soggiunsi, non da altra forma di governo nasce la tirannide, se non dalla democrazia, cioè, a parer mio, dalla estrema libertà nasce la servitù più completa e più atroce.

— È logico, disse.

— Senonché, ripresi, non era questo, credo, ciò che tu mi chiedevi, ma quale fosse il male che, nascendo così nella oligarchia, come nella democrazia, conduce questa alla servitù.

— È verissimo, disse.

— Ebbene, io volevo accennare a quella razza di sfaccendati e dissipatori di cui alcuni, i più animosi, si mettono a capo d'altri più timidi, e costoro son quelli che paragonavamo a fuchi, gli uni forniti e gli altri sforniti di pungiglioni.

— E giustamente, disse.

— Queste due classi, ripresi, scompigliano qualunque governo nel quale nascano, come un corpo nel quale si producano il catarro e la bile. E questi, il buon medico, come il buon legislatore di una città e l'accorto apicultore, deve tenerli lontano, facendo anzi in modo che possibilmente non vi nascano e, se pure vi nascano, siano sterminati con tutti i favi.

— Sì, per Zeus, diss'egli, e completamente.

— E perciò, diss'io, per vedere più nettamente ciò che cerchiamo, guardiamo la cosa a questo modo...

— E come?

— Distinguiamo col discorso tre categorie di persone in una città retta a democrazia, come difatti ci sono; di cui la prima, favorita dalla licenza, vi si sviluppa in maniera così larga come in una città oligarchica.

— È vero.

— Senonché nella città democratica è ben più pericolosa che in quella oligarchica.

— E perché?

— Perché nell'oligarchia dove non è tenuta in onore, ma esclusa dalle cariche pubbliche, rimane inoperosa e priva di forza: ma in una democrazia, fatte, secondo me, poche eccezioni, essa spadroneggia, e sono i più violenti che parlano ed agiscono; mentre il resto, circondando la tribuna, strepita, e non tollera che altri parli in senso diverso; cosicché in questo governo democratico tutti gli affari, ad eccezione di pochi, sono nelle mani di codesti maneggioni.

— Certamente, disse.

— Ma nella moltitudine si distingue pure quest'altra classe di persone...

— E quale?

— Dove tutti, credo, mirano a far danaro, i più ordinati di loro natura diventano di solito i più ricchi.

— È naturale.

— E così, penso, i fuchi si trovano d'avere a loro disposizione moltissimo miele e ne succhiano a sazietà .

— Difatti, osservò, come si potrebbe succhiarne da quelli che ne hanno ben poco?

— E questi ricchi, secondo me, sono perciò chiamati erba da fuchi.

— Così è, disse.

XVI. — La terza classe poi è formata dal popolo, cioè dagli operai e da quanti sono estranei agli affari pubblici; e questi posseggono poco o nulla. Ma però in una democrazia è la classe più numerosa e, quando è riunita in assemblea, anche la più potente.

— Difatti è così, disse. Ma non vi si riunisce volentieri, ove non gusti anch'essa un po' di miele.

— E certo, replicai, ne gusta anch'essa sempre più o meno, secondo che i suoi capi, spogliando delle loro sostanze quelli che ne posseggono e distribuendole tra il popolo, possono ritenerne per sé la parte maggiore.

— Questa è, diss'egli, infatti la misura in cui il popolo ne gusta.

— I ricchi però, che si vedono spogliati delle loro sostanze, sentono il bisogno di difendersi, sia parlando al popolo, sia agendo come possono.

— E come no!

— Ma allora, quand'anche non desiderino di provocare un rivolgimento politico, sono accusati dagli avversari di cospirare contro il popolo e d'essere fautori dell'oligarchia.

— E come non aspettarselo?

— Sicché, quando vedono che il popolo, non spontaneamente, ma per ignoranza è ingannato dai loro calunniatori, si accinge a far loro torto, finiscono, sia che lo desiderino o no, per divenire davvero fautori dell'oligarchia, anche senza volerlo; ed ecco un altro male prodotto dal pungiglione di quei fuchi.

— Proprio così.

— E ne nascono denunzie, processi e lotte intestine.

— Purtroppo!

— Ma il popolo non suol poi sempre trovare qualcuno da eleggersi come capo a preferenza di altri, e nutrirne e accrescerne il potere?

— Di solito, sì.

— Perciò, ripresi, è evidente che, quando sorga un tiranno, costui germoglia sempre da questa radice, dal potere, cioè, di questo protettore, e non altronde.

— È evidente.

— Ebbene, com'è che costui da protettore comincia a trasformarsi in tiranno? Non è forse evidente che ciò avviene, quando questo protettore prende ad agire come in quel racconto che circola intorno al santuario di Zeus Liceo [21] in Arcadia?

— E qual è?, chiese.

— Che colui il quale ha gustato una volta d'un viscere umano, mescolato con carni di altre vittime, diventa inevitabilmente lupo. O non hai mai udito questo racconto?

— Ma sì.

— Orbene, così anche quando uno, che è a capo di un popolo e vede che la moltitudine gli è completamente devota, non sa astenersi dal sangue dei suoi, ma con false accuse, come si suol fare, trascina alcuni in tribunale e macchia la propria coscienza col mandarli a morte; e, gustando sulla sua lingua e nella sua bocca empie, il sapore del sangue fraterno, bandisce e uccide e annunzia abolizione di debiti e spartizioni di terre; per costui non è forse addirittura fatale che o perisca per mano degli avversari, o governi tirannicamente e da uomo si trasformi in lupo?

— È addirittura fatale, rispose.

— E costui, dissi, è appunto quegli che provoca un sollevamento contro i ricchi.

— Appunto.

— E qualora sia bandito, ma ritorni dopo d'aver sopraffatto i nemici con la forza, non rientra già trasformato in tiranno? [22].

— È chiaro.

— E ove gli avversari siano impotenti a scacciarlo o a metterlo a morte accusandolo pubblicamente alla città, non gli tenderanno insidie, e non cercheranno di assassinarlo di nascosto?

— È per lo meno ciò che suole avvenire, rispose.

— E tutti quelli, che così ottengono il potere assoluto, fanno quella notissima richiesta tirannica: chiedono al popolo delle guardie del corpo, perché il difensore del popolo si serbi incolume per il vantaggio comune.

— Proprio così, disse.

— E il popolo concede queste guardie, perché, credo, mentre teme per lui, è pieno di fiducia per sé.

— Appunto.

— Sicché, quando un uomo che possegga delle ricchezze e per queste sue ricchezze sia sospettato d'essere un nemico del popolo; non appena se ne avvede, questi, caro mio, secondo il responso avuto da Creso

per l'Ermo di ciottoli pieno
sen fugge né si ferma né teme la taccia di vile [23].

— E difatti, disse, una seconda volta non la potrebbe temere.

— Pecisamente; perché, se si lascia

acchiappare, ripresi, non sfuggirà certo alla morte.

— Necessariamente.

— Senonché quel tale protettore del popolo non giace certo lungo disteso col suo gran corpo[24]: ma dopo di avere abbattuto molti altri, si pianterà ritto sul carro dello Stato, da capo trasformatosi oramai in un perfetto tiranno.

— E perché non dovrebbe?, disse.

XVII. — Ebbene, seguitai, non esporremo adesso la felicità di quest'uomo e della città in cui nasca un siffatto mortale?

— Esponiamola, disse.

— Non è forse vero, ripresi, che nei primi giorni e all'inizio del suo principato egli sorride a tutti, si mostra amabile con tutti quelli che incontra, nega d'esser tiranno, fa molte promesse privatamente e pubblicamente, abolisce debiti, distribuisce terre al popolo e ai suoi favoriti e si finge benevolo e mite con tutti?

— Per forza, rispose.

— Ma quando poi, credo, s'è rappacificato con alcuni dei nemici esterni e ne ha debellato altri, sicché da questo lato si sente tranquillo, per prima cosa suscita sempre qualche guerra, affinché il popolo abbia bisogno di un duce.

— Naturalmente.

— E poi non anche perché i sudditi, che contribuiscono alle spese col loro danaro e s'impoveriscono, costretti a provvedere alle necessità della vita quotidiana, cospirino meno contro di lui?

— È chiaro.

— E qualora, secondo me, sospetti che ci siano di quelli i quali, animati da liberi sensi, non sono disposti a tollerarne il giogo, non cercherà qualche pretesto per perderli, abbandonandoli ai nemici? Per tutti questi motivi, dunque, un tiranno non sentirà sempre il bisogno di fomentare la guerra?

— Senza dubbio.

— Ma facendo così, egli si renderà sempre più inviso ai cittadini?

— Come no?

— E allora avverrà che anche taluni di quelli, che collaborano con lui ed hanno potere, parlino liberamente e con lui e tra loro, censurando ciò che è avvenuto, tutti quelli almeno che sono i più animosi?

— È naturale.

— E il tiranno dovrà quindi sopprimere tutti questi, se vorrà conservare il potere, fino a che non rimarrà nessuno, né degli amici né degli avversari, di cui possa giovarsi.

— È chiaro.

— E allora dovrà essere tutt'occhi per vedere chi è coraggioso, chi magnanimo, chi prudente, chi ricco; e così sarà talmente felice, da divenire per necessità, voglia o non voglia, nemico a tutti costoro e spinto a tender loro delle insidie, finché non ne abbia purgato lo Stato.

— Bel modo di purgarlo!, disse.

— Sì, diss'io, proprio il rovescio di quel che fanno i medici coi corpi. I medici, in effetti, ne eliminano il peggio e vi lasciano il meglio, ma il tiranno fa il contrario.

— Però, disse, mi pare che questa sia una necessità assoluta per lui, se vorrà conservare il potere.

XVIII. — E per conseguenza, ripresi, si trova stretto nei lacci d'una beata alternativa: quella di dover vivere tra gente spregevole e odiato da questa, o addirittura non vivere.

— Precisamente, disse.

— E però quanto più diventerà odioso ai cittadini, tanto più avrà bisogno d'una guardia del corpo numerosa e fedele.

— E come no?

— Ma chi saranno poi questi suoi guardiani fedeli, e donde li farà venire?

— Verranno, rispose, spontaneamente in gran numero e a volo, quando li paghi.

— Giuralcane, diss'io, tu accenni anche, mi pare, a fuchi forestieri e d'ogni paese.

— E non ti pare, disse, che io abbia ragione?

— Ma anche tra i paesani non vorrà forse...

— Che cosa?

— Togliere ai padroni gli schiavi e, liberandoli, farsene delle guardie del corpo?

— Senza dubbio, rispose; perché questi gli saranno certo fedelissimi.

— Felice davvero, diss'io, è, secondo te, questo mestiere di tiranno, se egli, come di amici e persone fidate, non può valersi che di costoro, dopo di aver messo a morte quelli che gli stavano prima dintorno.

— Ma certo, disse, non può valersi di altri.

— E così, ripresi, mentre questi suoi camerati lo ammirano e i nuovi cittadini lo circondano, la gente dabbene l'odia e lo fugge.

— E come non dovrebbe?

— Non per nulla, diss'io, la tragedia mostra d'essere sommamente saggia, ed Euripide insigne in essa.

— E perché?

— Perché ha tra altre espresso una massima d'un profondo significato, dichiarando « saggi i tiranni che coi saggi bazzicano »[25]. Evidentemente voleva dire che saggi sono quelli con cui il tiranno ha consuetudine.

— Ed egli, disse, elogia la tirannide come qualcosa che ci avvicina agli dei[26], e ciò per tacere d'altri elogi che ne fanno lui e altri poeti.

— E però, ripresi, poiché sono sapienti, i poeti tragici saranno indulgenti con noi e con quelli che la pensano come noi, circa la costituzione dello Stato, se non li accoglieremo nella nostra città, perché sono lodatori della tirannide.

— Per me, disse, io credo che ci saranno indulgenti per lo meno tutti quelli che sono tra loro i più ragionevoli.

— E perciò ritengo che essi, andando in giro per molte città, raccogliendo le folle e reclutando per mercede certe belle, forti e seducenti voci, trascinano gli Stati verso le tirannidi e le democrazie.

— Senza dubbio.

— E ne ricevono per di più compensi e onori, soprattutto, com'è naturale, dai tiranni e poi anche dai governi democratici. Ma quanto più salgono verso le costituzioni migliori, tanto più diminuiscono gli onori, quasi venga loro a mancare il fiato, e perdano la forza di sollevarsi in alto.

— Senza dubbio.

XIX. — Però, ripresi, qui siamo fuori di strada; e torniamo a parlare del tiranno per dire donde trarrà i mezzi per mantenere questa sua guardia, bella, numerosa e composta di elementi svariati e continuamente mutevoli.

— È chiaro, disse, che, se nella città ci sono dei tesori sacri agli dei, è qui infatti ecco che egli ne attingerà i mezzi, fino a che gli basti il danaro ricavato dalla vendita di questi beni, per non costringere il popolo a contribuzioni troppo gravose.

— Ma quando questa risorsa gli venga a mancare?

— È chiaro, disse, che vivrà allora delle sostanze paterne, e lui e i suoi commensali e i suoi amici e le sue amiche.

— Capisco, diss'io, il popolo che ha generato il tiranno manterrà lui e la sua corte.

— Non potrà certo, disse, farne di meno.

— Ma come dici?, ripresi. E se il popolo si sdegna e protesta non esser giusto che un figlio nel vigore dell'età si faccia mantenere da suo padre, ma è al contrario il figlio che ha il dovere di mantenere il padre; che egli non lo aveva generato e allevato per divenire, quando il figlio fosse adulto, il servo dei servi di lui e mantener lui e i suoi servi e quella turba d'avventizi, ma per avere in lui un capo ed esser così liberato da coloro che in città avevano fama di ricchi e di valentuomini; e, se ora gli ordina di uscire dalla città, lui con tutti i suoi amici, come un padre scaccia di casa un figlio coi suoi turbolenti convitati?

— Allora, per Zeus, il popolo, diss'egli, acquisterà coscienza di sé, e capirà che razza di creatura ha generata, accarezzata e posta in alto; e che, essendo più debole, cerca di scacciare della gente che è più forte di lui.

— Che vuoi dire?, gli chiesi. Oserà

forse il tiranno far violenza al padre? e, ove questi non gli obbedisca, batterlo?

— Ma sì, disse, dopo di avergli tolto le armi.

— Secondo te dunque, ripresi, il tiranno sarebbe un parricida e un malvagio nutritore dei suoi vecchi parenti, e, a quanto sembra, sarebbe questo appunto ciò che concordemente si chiama tirannide. Il popolo, insomma, fuggendo il fumo, come si suol dire, della schiavitù sotto un governo d'uomini liberi, si troverebbe caduto nel fuoco della servitù sotto il dispotismo di servi, e, in cambio di quella eccessiva e inopportuna libertà costretto a vestire la tunica dello schiavo e soggiacere alla più trista e amara delle servitù, quella d'essere servo di servi.

— Certo, disse, è proprio ciò che accade.

— E che, dunque?, chiesi; usciremo forse di tono, se diremo di avere esposto in modo esatto il trapasso dalla democrazia alla tirannide, e qual è il vero carattere di questo governo?

— Anzi, in modo esattissimo, rispose.

LIBRO IX

I. — Resta ora, diss'io, a considerare l'uomo tirannico in persona, come nasca dal democratico, quale ne sia il carattere allorché si è formato, e in che modo viva, se misero o felice.

— Resta infatti da esaminare questo, disse.

— Ebbene, ripresi, sai tu che cosa ancora mi pare che manchi?

— Che cosa?

— Ciò che si riferisce ai desidèri; quali e quanti siano, non mi sembra che l'abbiamo definito accuratamente [1]. E se di questo non ci rendiamo ben conto, l'indagine di cui ci occupiamo non potrà esser chiarita convenientemente.

— Però, diss'egli, siamo ancora in tempo?

— Senza dubbio; e considera che cosa io voglia indagare in essi. Ecco qui. Dei piaceri e desidèri non necessari alcuni, pare a me, sono contrari alle leggi; e questi, mentre probabilmente sono innati in ognuno di noi, tuttavia, repressi con l'aiuto della ragione dalle leggi e dai desidèri migliori, in taluni uomini o vengono estirpati del tutto, o rimangono pochi e deboli; laddove in altri si conservano più forti e più numerosi.

— E questi desidèri, a cui accenni quali sono?, mi chiese.

— Quelli che si destano durante il sonno, risposi, quando dorma nell'anima tutto ciò che c'è in lei di ragionevole, di mite e di dominante; mentre ciò che v'è di animalesco e di selvatico, saziato di cibi o di bevande, si inalbera e, a dispetto del sonno, cerca di farsi strada e di sodisfare i suoi appetiti. E in tale condizione tu sai che questa parte dell'anima osa qualunque cosa, come disciolta ed esente da qualsiasi vergogna e ritegno. E difatti non esita a tentare nella sua illusione di violare sua madre [2] o qualsiasi altro, uomo, dio o bestia, né ad assassinare chicchessia, né ad astenersi da nessun cibo. In una parola, non c'è follia o impudenza da cui rifugga.

— È verissimo, osservò.

— Chi però vive, credo, sanamente e saviamente e va a dormire dopo d'aver destato la parte razionale di sé e averla cibata di bei pensieri e di belle considerazioni, perché nella propria coscienza ha meditato su se stesso, senza aver lasciato né insodisfatto né troppo sazio di cibo il suo principio concupiscibile, cosicché questo se ne stia tranquillo e non rechi disturbo con le sue gioie e i suoi dolori al principio migliore di tutti, ma gli permetta che da solo nella sua purezza contempli, desideri e percepisca qualche cosa di ciò che non sa o del passato o del presente o anche del futuro, e se ne va a letto, calmato altresì il principio irascibile, senza aver l'animo agitato dalla collera contro nessuno, ma dopo di aver placato quelle due facoltà della sua anima, e stimolato la terza in cui risiede la saggezza, riposi così tranquillamente; sai pure che in tale condizione soprattutto costui attinge la verità e che allora i sogni non gli si presentano in forma peccaminosa.

— Di ciò, disse, sono ben persuaso.

— Su questo puto certo siamo stati costretti a trattenerci alquanto lungamente; ma ciò che ci proponevamo di conoscere è questo: che ci sono in ognuno di noi dei desidèri terribili, selvaggi e incomposti, anche in taluni tra noi che pa-

iono i più morigerati; e questo si manifesta nei sogni. E rifletti, se ti pare che io abbia ragione e se sei tu pure del mio avviso.

— Ma certo.

II. — Ed ora rammentati quale dicevamo che fosse l'uomo democratico [3]. Fin dall'infanzia era stato educato da un padre parsimonioso che non pregiava se non i desidèri redditizi, ma spregiava quelli non necessari e intesi solo a procurarci un divertimento ed un lusso. Non è così?

— Precisamente.

— Egli però, trovatosi a contatto con uomini più raffinati e pieni di quei desidèri, a cui or ora accennavamo, voltosi od agni specie di tracotanza e al tenore di vita di questi suoi amici, per avversione alla parsimonia paterna, ma essendo per natura migliore dei suoi corruttori, tratto in due sensi opposti, s'era fermato nel mezzo di questi due generi di vita, e, profittando moderatamente, a suo credere, dell'uno e dell'altro, viveva in modo che non era né sordido né contrario alle leggi, trasformandosi così da democratico in oligarchico.

— Difatti, disse, era ed è questa la nostra opinione su un uomo come lui.

— Ebbene, ripresi, supponi che costui, cresciuto negli anni, abbia a sua volta un figliuolo giovane ed allevato nei suoi stessi costumi.

— Lo suppongo.

— E supponi ancora che a questo giovanotto capiti lo stesso che a suo padre [4]: che sia, cioè, tratto verso una completa inosservanza delle leggi, detta da quelli che ve lo traggono, libertà piena; e che, mentre il padre e gli altri congiunti cercano di recar soccorso ai desidèri moderati, quei tali corruttori vengano in aiuto agli altri. Orbene, quando quei terribili maghi e creatori di tiranni temono di non potere altrimenti dominare il giovane, s'ingegnano di far nascere in lui, coi loro artifizi, un amore che si metta a capo dei suoi desidèri oziosi e atti a fargli dissipare tutto ciò che possiede, una specie di fuco alato e grande... O credi tu che l'amore in codesti giovani sia qualche cosa di diverso?

— Per me, rispose, credo che non sia altro se non questo.

— Sicché, quando gli altri desidèri, ronzando intorno ad Amore, tra le nuvole d'incenso, i profumi, le corone di fiori, i vini e quei piaceri dissoluti, che son propri di queste compagnie, ingrossando e rinvigorendo questo fuco, quanto più è possibile, impiantino in esso il pungiglione del desiderio; allora questo signore dell'anima si fa della follia la sua guardia del corpo e infuria e, ove trovi in sé talune opinioni e desidèri buoni e tuttora pudichi, li uccide e li scaccia via, fino a che non abbia vuotata l'anima della saggezza e colmatala d'una follia acquisita.

— È proprio, disse, la genesi dell'uomo tirannico questa che ora mi esponi.

— Cosicché, diss'io, sarà appunto per questo che ab antico Eros è chiamato tiranno? [5]

— Probabilmente, rispose.

— Dunque, amico mio, anche l'ubbriaco ha una certa disposizione alla tirannide?

— L'ha difatti.

— E così colui che impazzisce ed è fuori di sé tenta e s'illude di poter dominare non solo gli uomini, ma anche gli dei.

— E come!, disse.

— E diventa poi, ripresi, mio divino amico, un uomo in tutto e per tutto tirannico, quando spinto o dalla natura o dall'abitudine, o dall'una e dall'altra insieme, s'abbandona all'ubbriachezza, agli amori ed alla follia.

— Proprio così.

III. — Così dunque, come pare, si vien formando un uomo siffatto. Ma come vive?

— Come dicono i ragazzi nel loro gioco, rispose: « Sei tu che dovrai dirlo a me pure » [6].

— E sia, te lo dirò io, ripresi; penso infatti che da questo momento non ci saranno se non banchetti, feste, cortigiane e simili disolutezze per quelli nella cui anima è riuscito a insediarsi Eros tiranno e a governarne tutte le azioni.

— Necessariamente, disse.

— E non germoglieranno dunque in

loro ogni notte ed ogni giorno molte violente passioni, piene di tante esigenze?

— Molte certo.

— E così andranno dissipate ben presto quelle rendite di cui possono disporre

— E come no?

— E quindi debiti e assottigliamento del capitale.

— Senza dubbio.

— E allorché da ultimo tutto venga a mancar loro, non è forse inevitabile che questo sciame di desidèri violenti, annidati nella loro anima, strepiti, e che costoro, quasi spronati dagli altri desidèri e principalmente dallo stesso Eros, il duce a cui tutti gli altri fanno da guardie del corpo; si agitino e cerchino di vedere chi possieda qualche cosa e possa essere spogliato o con l'inganno o con la violenza?

— Certamente, disse.

— Ed è perciò necessario che o rubino donde che sia o vadano incontro a grandi sofferenze e a grandi dolori [7].

— Necessario.

— Or dunque, come i nuovi piaceri, sopravvenendo, abbiano sopraffatto gli antichi e spogliati dei loro diritti; così anch'egli, il nostro uomo, quantunque più giovane, non si crederà forse in diritto di sopraffare padre e madre e spogliarli delle loro sostanze, se ha già dissipato la sua parte, per spendere in prodigalità anche i beni paterni?

— Certo, disse.

— E se i genitori non gli cedono, non tenterà dapprima di derubarli e ingannarli?

— Sicuro.

— E se mai non può, non ricorrerà alla rapina e alla violenza?

— Lo credo, disse.

— E se, mio ammirabile amico, quel vecchio e quella vecchia gli resistono, ne avrà egli rispetto e si asterrà dal commettere contro di loro qualche atto tirannico?

— Per me, diss'egli, non sono punto tranquillo sulla sorte dei genitori d'un uomo come lui.

— Ma, Adimanto, in nome di Zeus, credi tu che costui per una cortigiana, divenutagli cara da poco tempo e non congiunta di sangue con lui, non batterà la madre, legata a lui dalla nascita d'affetto e di sangue, o per un bel giovanetto, di cui s'è invaghito da poco e che gli è legato per sangue, non farà altrettanto col padre, non bello e vecchio e suo parente, anzi il più affezionato tra quanti gli vogliono bene, e non li asservirà a quei suoi amori, ove se li porti in casa?

— Sì, per Zeus, rispose.

— Ed è, pare, una vera fortuna per i suoi genitori d'aver dato in luce un figlio di carattere tirannico!

— Davvero, disse.

— E poi, quando gli vengano meno le sostanze del padre e della madre e si sia in lui raccolto un grande sciame di piaceri, non tenterà dapprima di forare il muro di qualche casa o rubare a tarda notte il mantello di qualche viandante e in seguito ancora far piazza pulita in qualche santuario? E mentre si condurrà a questo modo, le opinioni, che aveva fin da ragazzo sull'onestà e sulla disonestà, per quanto da lui prima stimate giuste, non saranno sopraffatte da queste altre che, di recente affrancate dalla servitù, son divenute le guardie del corpo di Eros [8] e che con questo riporteranno la vittoria? Queste idee prima, quando egli era sottomesso alle leggi e al padre, non si sfrenavano che in sogno, durante il sonno, perché in sé conservava tuttora de' sentimenti democratici; mentre ora, tiranneggiato da Eros, quale era poche volte in sogno, tale è divenuto sempre, anche desto; e perciò non si asterrà da nessun misfatto, per quanto atroce, né da nessun cibo, né da nessuna azione; ma l'Eros, che è in lui e vive tirannicamente nel disordine e nell'illegalità più completa, da quell'unico sovrano, ch'egli è; spingerà e lui che lo alberga in sé e la città a qualsiasi audacia, onde possa nutrire e se stesso e la turba tumultuosa dei desidèri esistenti in lui, sì di quelli che gli penetrarono dal di fuori per effetto di cattive compagnie, e sì di quelli che, nati dentro di lui per effetto dei suoi costumi e per una sua naturale disposizione, hanno rotto ogni freno e si

sono messi in libertà? O non sarà questa la vita di un uomo siffatto?

— Questa senza dubbio, rispose.

— E, seguitai, quando codesti uomini siano pochi in una città dove la maggioranza abbia senno, uscendone, vanno a fare i satelliti di qualche altro tiranno o a servire come mercenari, se qualche paese è in guerra; ma se si vive in pace e in tranquillità, lì stesso nella loro città commettono molti lievi delitti.

— E quali, vuoi dire?

— Per esempio, divengono mariuoli, svaligiatori di case, tagliaborse, rapinatori, ladri sacrileghi, schiavisti, qualche volta, se hanno lo scilinguagnolo sciolto, sicofanti [9] e falsi testimoni e gente pronta a lasciarsi corrompere per danaro.

— Son questi i delitti che tu chiami piccoli, disse, quando questa gente è poco numerosa!

— I piccoli mali certo sono piccoli, diss'io, di fronte ai gravi; e tutti insieme, paragonati alla tirannide, per la loro malvagità e per la rovina che producono allo Stato contano, come si suol dire, meno d'uno zero [10]. Quando però degli uomini di questa fatta divengono numerosi in una città e altri li secondano e si sentono in maggioranza, allora son questi che, profittando della stoltezza del popolo, generano il tiranno ed elevano a questo posto colui che tra loro abbia nel'anima il tiranno maggiore e più completo tra tutti.

— È naturale, disse, perché costui sarà il più atto a tiranneggiare.

— E allora, se la maggioranza cede spontaneamente, bene; ma se non glielo permette, il tiranno, come prima puniva madre e padre, così ora punirà, se potrà farlo, la patria, introducendovi nuovi camerati, e, asservita a costoro quella un tempo cara m a t r i a, come la chiamano i Cretesi, o p a t r i a [11], come la chiamiamo noi; la terrà e la manterrà in servitù. E questo è il fine a cui tende la passione in tale uomo.

— Questo, diss'egli, è senza dubbio.

— Orbene, ripresi, costoro prima ancora di salire al potere non agiscono nella vita privata anche a questo modo: dapprima cioè, con quelli di cui si circondano, siano adulatori o gente disposta a servirli; o, comunque, persone di cui abbiano bisogno, non si mostrano forse sottomessi, non rifuggendo dall'adattarsi, come de' domestici, a tutte le parti, salvo a voltar loro le spalle quando abbiano raggiunto il loro intento?

— Senz'alcun dubbio.

— Perciò durante tutta la vita vivono senza esser mai amici di nessuno, ma sempre padroni o servi di un altro; sicché la natura tirannica non gusta mai né libertà né la vera amicizia.

— Proprio così .

— Ciò posto, non avremmo torto di chiamare costoro degli uomini senza fede?

— E come no?

— Ed anche ingiusti in sommo grado, se nei nostri discorsi precedenti abbiamo d'accordo ben definito quale sia la giustizia.

— Ma certo, l'abbiamo definita bene, diss'egli.

— Riassumiamo dunque, ripresi, i caratteri dello scellerato perfetto; e questi è, credo, colui che si mostra nella realtà quale lo abbiamo visto nel sogno.

— Certamente.

— E tale diventa colui che, essendo già per natura in sommo grado tirannico, s'impadronisce da solo del potere, quanto più a lungo vive nella tirannide, tanto più diventa cattivo.

— Necessariamente, disse Glaucone, prendendo la parola invece del fratello.

IV. — Sicché, ripresi, colui che ci appare malvagio in sommo grado ci apparirà infelice in sommo grado; e colui che quanto più a lungo e più intensamente è possibile, sia stato tiranno, tanto più intensamente e lungamente sarà in realtà divenuto infelice? In realtà, perché i più in proposito non sono niente affatto d'accordo.

— È però necessario, disse, che sia come tu dici.

— E non è forse vero, soggiunsi, che l'uomo tirannico somigli allo Stato tirannico, come l'uomo democratico somiglia allo Stato democratico, e parimenti anche gli altri?

— E come no?

— E quello che per virtù e felicità è una città rispetto ad un'altra, questo è anche un uomo rispetto ad un altro?

— Senza dubbio.

— Quale è dunque sotto il riguardo della virtù una città governata tirannicamente rispetto ad un'altra governata regalmente in quella forma che abbiamo esposta in primo luogo?

— Il pretto rovescio, rispose; difatti l'una è ottima, l'altra pessima.

— Non ti domanderò, ripresi, quale sia l'una e quale l'altra, perché è evidente. Ma, quanto a felicità e infelicità, ne giudichi tu allo stesso modo o altrimenti? E non ci fermiamo attoniti alla vista del tiranno, che è uno solo, né dei suoi satelliti, che sono pochi; ma, come è conveniente, entrati nella città, guardiamola in tutta la sua interezza, e, dopo che ci saremo insinuati in ogni sua parte e avremo veduto tutto, esponiamo allora la nostra opinione.

— Ma, disse, il tuo invito è perfettamente giustificato, ed è evidente ad ognuno che non c'è una città più infelice di quella governata tirannicamente, né più felice di quella governata regalmente.

— Sicché, ove mai io ti rivolgessi lo stesso invito per gl'individui, sarei perfettamente giustificato, se io credessi che debba giudicare di loro colui che può penetrare con l'intelletto nell'animo d'un uomo e scrutarlo, senza fermarsi, come un ragazzo, a guardarne il lato esterno, attonito per la magnificenza, di cui i tiranni si circondano di fronte agli estranei; ma sapendo guardar bene addentro nelle cose? Se dunque io credessi che noi dobbiamo tutti dar retta a chi può giudicarne ed ha abitato, sotto lo stesso tetto, col tiranno e gli è stato accanto nella vita domestica e ha visto come si comporta coi suoi familiari, tra i quali, soprattutto, si lascia sorprendere spoglio d'ogni apparato tragico, e poi anche nei pubblici pericoli, e invitassimo costui, che ha veduto tutto ciò, a dirci in quali condizioni di felicità e d'infelicità il tiranno si trovi rispetto agli altri?

— Avresti, disse, perfettamente ragione, anche in queso caso.

— Vuoi dunque, diss'io, che noi presumiamo d'essere tra i capaci di giudicarne e tra quelli che si sono trovati per caso in compagnia di tiranni [12], allo scopo di avere chi possa rispondere alle nostre domande?

— Certamente.

V. — Suvvia, dissi, seguimi nell'indagine a questo modo: tenendo presente la somiglianza tra la città e l'uomo, e guardando alternativamente e punto per punto all'una e all'altro, esponi le loro condizioni.

— E quali?, domandò.

— Prima di tutto, ripresi, per parlare della città, chiamerai tu libera o serva quella che è retta tirannicamente?

— Serva, disse, quanto più è possibile.

— Eppure, in essa tu vedi de' padroni e degli uomini liberi.

— Di questi, disse, ne vedo ben pochi. Tutti, sto per dire, in essa, anche i migliori tra' cittadini, sono ridotti ad una vergognosa e miserabile servitù.

— Se dunque, dissi, l'uomo è simile alla città, non è necessario che anche in lui si verifichi la medesima condizione: che, cioè , la sua anima gema sotto il peso della servitù e della bassezza, e servano le parti migliori di essa, mentre vi spadroneggia una minoranza, che è la peggiore e la più pazza di tutte?

— Necessariamente, rispose.

— E che dunque? Dirai tu che una tale anima sia serva o libera?

— Per me, certo, la dico serva.

— Sicché questa città, serva e governata tirannicamente, meno d'ogni altra può fare quel che vuole?

— Senza dubbio.

— E l'anima governata tirannicamente — parlo di tutta l'anima intera — anch'essa per conseguenza meno d'ogni altra farà quel che vuole; ma, trascinata a forza da furiose passioni, sarà piena di agitazione e di pentimenti.

— E come no?

— E questa città poi, retta tirannicamente, sarà di necessità ricca o povera?

— Povera.

— Sicché anche un'anima tirannica è necessariamente sempre povera e insaziabile.

— Così è, diss'egli.

— E non è forse necessario che una tale città e un tale uomo siano sempre sotto l'incubo della paura?

— Necessarissimo.

— E pianti, lamenti, gemiti e sofferenze pensi tu di poterne trovare in maggior numero in qualche altra città?

— Nemmen per idea.

— E queste cose credi tu di poterle trovare in qualche altro più che in codesto uomo tirannico, il quale impazzisce sotto il predominio delle sue passioni e dei suoi amori?

— E come potrei?, rispose.

— Ed è appunto, credo, che, guardando a tutti questi mali e ad altri simili, hai giudicato che questa città sia la più infelice di tutte.

— E non avevo ragione?, disse.

— Certo, risposi. Ma dell'uomo tirannico che mi dici, vedendo in lui questi medesimi mali?

— Che è, rispose, di gran lunga il più infelice di tutti gli altri.

— Questo, diss'io, non puoi dirlo ancora con ragione.

— E come?, domandò.

— Secondo me, risposi, questi non è ancora l'uomo più infelice di tutti.

— E perché?, chiese.

— Perché forse, anche più infelice di lui ti parrà quest'altro...

— E chi?

— Chi, replicai, avendo un carattere tirannico, non resti nella vita un privato, ma per un caso disgraziato abbia la sventura di poter divenire tiranno.

— Dai discorsi precedenti congetturo, disse, che hai ragione.

— Sì, diss'io; senonché queste cose non conviene congetturarle, ma chiarirle a fondo con un ragionamento come quello che farò; giacché l'indagine riguarda ciò che c'è di più grave, vale a dire la felicità e l'infelicità della vita.

— Giustissimo, disse.

— Guarda dunque, se ho qualche ragione di dirlo. Perché a me pare che chi voglia indagare sulla condizione del tiranno debba riflettervi movendo da un esempio.

— E quale?

— Dall'esempio d'uno di quei privati e ricchi cittadini che posseggono un gran numero di schiavi; perché costoro si trovano d'esser simili ai tiranni in questo: che comandano a molta gente, mentre un tirannno comanda ad una moltitudine anche maggiore, ad un popolo intero.

— In ciò difatti differiscono.

— E sai che costoro son tranquilli e non temono punto i loro schiavi?

— E perché mai dovrebbero temerne?

— Non devono certo, dissi; ma ne intendi il motivo?

— Sicuro: perché tutta la città presta man forte a ciascuno dei privati.

— Benissimo, ripresi. Ma se poi un dio, preso dalla città uno di questi ricchi, il quale abbia cinquanta schiavi [13] o anche più, lo trasportasse, lui, sua moglie e i suoi figliuoli con tutte le sue sostanze e i suoi schiavi in un deserto, dove nessuno degli uomini liberi possa recargli aiuto; in quale e quanta paura credi tu che egli non debba vivere e per se stesso e per i figli e per la moglie, tremando d'essere assassinato dai suoi schiavi?

— In un'estrema paura, diss'egli.

— E non sarebbe costretto ad adulare alcuni dei servi stessi, a far loro molte promesse, ad emanciparli anche senza motivo; e non diventerebbe egli stesso l'adulatore dei suoi schiavi?

— Dovrebbe, disse, far così per forza, o esporsi al pericolo d'essere ucciso.

— Ma che pensi, ripresi, se il dio gli mettesse ad abitare intorno molti altri vicini, non disposti a tollerare che qualcuno si arrogasse il diritto di comandare ad altri, ma pronti a sottoporre all'estremo supplizio chi s'attentasse di farlo, ove riuscissero ad averlo nelle loro mani?

— Sarebbe, credo, rispose, anche peggio per lui, attorniato com'è da custodi che sarebbero altrettanti nemici.

— Ora, non è forse in questa specie di carcere che si trova incatenato il tiranno, il quale, essendo di sua natura come lo abbiamo dipinto, è oppresso da tanti e così svariati timori e passioni? E sebbene sia nell'anima avido di vedere e di godere, pure egli solo tra quanti sono in città non può né recarsi altrove in viaggio, né assistere a quegli spettacoli, che destano la curiosità degli altri uomini

liberi; ma ha da passare quasi tutta la vita tappato in casa come le donne [14], invidiando chiunque tra gli altri cittadini possa viaggiare e vedere qualcosa di bello?

— Proprio così, disse.

VI. — È questa dunque la massa sovrabbondante di siffatti mali, raccolta dall'uomo che, mal sapendo governare la propria anima, quello che tu or ora hai giudicato il più infelice di tutti, l'uomo tirannico insomma, non conduca vita privata, ma da un colpo di fortuna sia costretto a divenire tiranno; e che, pur non sapendo dominare se stesso, prenda a governare altri, come se uno, infermo e debole di corpo, invece di starsene a casa quieto, fosse costretto a trascorrer la vita lottando e combattendo con altri.

— Codesto tuo paragone, disse, è, Socrate, in tutto verissimo ed esattissimo.

— E però, diss'io, mio caro Glaucone, la sua condizione è in sommo grado misera, e , se diviene tiranno, condurrà un'esistenza anche più miserabile di colui a cui tu attribuivi una vita miserabilissima?

— Certamente, disse.

— E quindi in realtà il vero tiranno, per quanto a qualcuno non sembri, per la sua bassezza e per la sua servilità sconfinata è un vero schiavo e un adulatore della peggiore canaglia; impotente a sodisfare anche in piccola parte i suoi desidèri, ma privo manifestamente di tante cose necessarie, appare in realtà povero a chi ne sappia scrutare tutta l'anima, e trascorre la vita oppresso dallo spavento e tormentato da ansie spasmodiche e dolorose, se è vero che somiglia alla città su cui egli comanda. E le somiglia; non trovi?

— Ma certo, disse.

— Ed, oltre a questi, non gli attribuiremo anche quei mali a cui precedentemente [15] accennavamo: che, cioè, per effetto del suo potere egli è costretto ad essere, e anzi a divenire ogni giorno più di prima, invidioso, perfido, ingiusto, privo di amici, empio, albergatore e allevatore di ogni vizio e per tutto ciò d'essere lui il più infelice degli uomini e rendere poi infelici anche quelli che gli stanno vicino?

— Nessuno che abbia senno ti contradirà, disse.

— Ed ora su, diss'io, come il giudice supremo [16], così anche tu giudica chi pare a te, sotto il riguardo della felicità, il primo e chi il secondo; e sentenzia classificandoli tutti e cinque: l'uomo regale, il timocratico, l'oligarchico, il democratico e il tirannico.

— Ma è facile, disse, il giudizio. Giacché per conto mio, quanto a virtù e a vizio, a felicità e infelicità, io li classifico nell'ordine in cui, come de' cori, si sono presentati sulla scena.

— Ed ora, diss'io, prenderemo a nolo un banditore, o proclamerò io stesso che il figlio di Aristone [17] ha giudicato che il migliore e il più giusto fra tutti è il più felice, e che quest'uomo è colui che ha l'anima più regale e regna su se stesso; mentre il più infelice di tutti è colui che è anche il più malvagio e il più ingiusto di tutti, e che, essendo di carattere per eccellenza tirannico, tiranneggia quanto più è possibile e se stesso e la città?

— Proclamalo pure, disse.

— Ebbene, ripresi, posso anche aggiungervi che codesti uomini sono tali anche se rimangono occulti a tutti, uomini e dei.

— Aggiungilo pure, rispose.

VII. — Sta bene, ripresi; e questa può essere per noi una prima dimostrazione; ma ce n'è una seconda, ed eccola, perché tu veda se ha valore.

— E quale è mai?

— Poiché, ripresi, come lo Stato si divide in tre classi, così anche l'anima di ciascuno di noi è tripartita [18], sarà possibile, come a me pare, dedurne anche quest'altra dimostrazione.

— E quale?

— Questa: essendoci tre parti nell'anima, mi pare che ci siano anche tre specie di piaceri, ciascuna propria a ciascuna di quelle; così parimenti tre classi di desidèri e di princìpi regolatori.

— In che senso?, chiese.

— Una parte dell'anima, dicevamo, è quella per cui l'uomo conosce, un'altra quella per cui si adira; mentre alla terza, perché multiforme, non abbiamo potuto attribuire un nome che le fosse proprio,

ma l'abbiamo denominata da ciò che c'è in essa di più caratteristico e di prevalente, e l'abbiamo chiamata concupiscibile, stante la violenza dei suoi desidèri per i cibi, per le bevande, pei piaceri amorosi e per tutti gli altri dello stesso genere; e l'abbiamo detta pure amante della ricchezza, tenuto conto che è per mezzo della ricchezza soprattutto che è possibile sodisfare questi desidèri.

— Ed avevamo perfettamente ragione, disse.

— E però, se v'aggiungessimo che il piacere e l'amore di questa parte dell'anima si volgono al guadagno, con la nostra definizione ne coglieremmo il carattere predominante, così da formarcene una chiara idea, quando parlassimo di questa facoltà dell'anima; e, chiamandola amante delle ricchezze e avida di guadagno, non le daremmo il nome che davvero le compete?

— A me certo così pare, rispose.

— E che poi? La parte irascibile dell'anima non tende sempre con ogni suo potere al dominio, alla vittoria, alla fama?

— Senza dubbio.

— Se perciò la dicessimo amante della vittoria e degli onori, non saremmo perfettamente in tono?

— Perfettissimamente.

— Ma quanto alla parte dell'anima con cui conosciamo non è manifesto ad ognuno che essa tende tutta e sempre a conoscere quale è la verità senza curarsi né punto né poco delle ricchezze e della fama?

— Precisamente.

— Chiamandola dunque amica della dottrina e della sapienza o filosofia, la chiameremo dunque proprio come si deve?

— E come no?

— E non è altresì vero, diss'io, che nell'anima di alcuni uomini domina questa facoltà, e nell'anima di altri l'una o l'altra di quelle due rimanenti, come capita?

— Così è, disse.

— E perciò anche tra noi si distinguono tre specie di caratteri: il filosofico, l'ambizioso, l'interessato.

— Precisamente.

— E tre specie anche di piaceri, ognuna subordinata ad ognuna delle tre predette specie d'uomini?

— Nessun dubbio.

— E sai bene, diss'io, che se volessi interrogare successivamente ciascuno di codesti tre uomini sul tenore di vita che a lui sembri il più gradevole, ciascuno loderà soprattutto il suo? Così l'uomo interessato affermerà che, a petto del guadagno, il piacere degli onori e del sapere non val nulla, se non ci permette in qualche modo di arricchire?

— È vero, disse.

— E l'ambizioso poi?, ripresi: non stima forse banale il piacere della ricchezza, e fumo e vanità quello della dottrina, a meno che non ci procuri onore?

— Così è, disse.

— E il filosofo poi, diss'io, qual conto pensiamo che faccia degli altri piaceri in confronto a quello di conoscere la verità quale essa è; e in cosiffatto piacere viver sempre imparando? [19]. E non sono gli altri piaceri assai lontani da <questo>? E non ha ben ragione di chiamarli necessari nel vero senso della parola, come colui che non ne sente punto il bisogno, se non in caso di assoluta necessità?

— Proprio così, disse.

VIII. — Poiché dunque, ripresi, sono in discussione le varie specie di piaceri e la vita stessa che ne consegue, non per giudicare quale sia il modo di vivere più onesto o più turpe, né quale il peggiore o il migliore, ma quale il più piacevole o, se non altro, il men triste; come potremmo riconoscere chi di questi tre uomini dica soprattutto il vero?

— Per me, rispose, non sono in grado di dirlo.

— Ma esamina così: quali sono i criteri necessari per giudicar rettamente? Non forse l'esperienza, il senno e il ragionamento? O può essercene qualche altro migliore?

— Impossibile, rispose.

— Ebbene, esamina: di codesti tre uomini chi diremo che sia il più esperto di tutti i piaceri? L'interessato, se imparasse a conoscere la verità in sé, potrebbe, secondo te, essere esperto del

piacere che procura la scienza più che il filosofo del piacere che procura il guadagno?

— Ce ne vuole!, disse. Giacché il filosofo deve per necessità fin dalla fanciullezza gustare quelle altre specie di piaceri; laddove l'uomo interessato, posto che impari a conoscere l'essere, non deve necessariamente gustare la dolcezza del guadagno né farne esperienza, anzi non è nemmeno facile che voglia farla.

— Perciò, diss'io, il filosofo ha un gran vantaggio sull'uomo interessato; quanto all'esperienza che ha d'entrambi questi piaceri.

— Grande certo.

— E che diremo dell'ambizioso? Sarà il filosofo inesperto del piacere che nasce dagli onori più che l'ambizioso non sia di quello che procura la saviezza?

— Ma, rispose, l'onore, ove raggiungano lo scopo, a cui ciascuno aspira, lo conseguono tutti — poiché e il ricco e il coraggioso e il sapiente sono generalmente onorati — e perciò tutti sanno per esperienza quale sia il piacere che nasce dall'essere onorati; ma quale sia il piacere di contemplare l'essere, non può gustarlo nessun altro ad eccezione del filosofo.

— Quanto ad esperienza dunque, diss'io, è il filosofo che può giudicare meglio di tutti.

— E molto meglio.

— Ed è il solo, in cui il senno s'accompagna con l'esperienza.

— Senza dubbio.

— D'altronde lo strumento, che serve a giudicare, non è proprio né dell'uomo interessato né dell'ambizioso, ma solo del filosofo.

— Quale strumento?

— Il ragionamento; giacché s'è detto, credo, che per giudicare occorre il ragionamento. Non è così?

— È vero.

— E il ragionamento è lo strumento soprattutto del filosofo.

— E come no?

— Se pertanto con la ricchezza e col guadagno si giudicasse quel che si giudica, ciò che pregia o biasima l'uomo interessato sarebbe necessariamente ciò che davvero merita lode o biasimo.

— Necessariamente.

— E se invece si giudicasse con gli onori, con la vittoria e col coraggio, il giudizio più attendibile non sarebbe quello che ne darebbe l'amico degli onori o l'amico della vittoria?

— È chiaro.

— Ma poiché si giudica con l'esperienza, col senno e col ragionamento...

— È necessario, rispose, concludere che il giudizio più attendibile è quello che ne dà l'amico della sapienza e de' ragionamenti, vale a dire il filosofo.

— Ora, poiché sono tre le specie dei piaceri, la più piacevole di tutte non sarà quella che è tale per questa parte dell'anima con cui conosciamo, e quindi la più piacevole vita non sarà quella dell'uomo nel quale impera questa parte dell'anima?

— E come non sarebbe così?, disse. Sicché il savio, se loda la propria vita ha certo delle buone ragioni per lodarla.

— Ma la seconda specie di vita e di piaceri, chiesi, quale sarà, a detta del nostro giudice?

— Evidentemente, quella del guerriero e dell'ambizioso, perché più che quella dell'uomo interessato è prossima alla prima.

— Ultima dunque sarà quella dell'uomo cupido di guadagni, a quanto pare.

— E come no?, disse.

IX. — Queste pertanto sarebbero così due dimostrazioni consecutive, e due volte l'uomo giusto avrebbe vinto l'ingiusto. Quanto alla terza che, secondo il rito olimpico [20], spetta a Zeus salvatore ed olimpico; considera che, eccettuato il piacere del sapiente, quello degli altri due non è totalmente né verace né puro, ma una cosa che ne ha la sembianza, come credo d'aver udito da qualcuno de' sapienti [21]. E questa sarebbe certo la più grave, la decisiva caduta dell'ingiusto.

— Certamente; ma come la intendi?

— Ne verrò a capo, dissi, per questa via, perché tu mi risponda, mentre io tento la ricerca.

— E dunque domanda, disse.

— Dimmi, ripresi; non affermiamo noi che il dolore è contrario al piacere?

— Senza dubbio.

— Ma c'è pure, si può dire, uno stato in cui non si gode né si soffre?

— C'è di sicuro.

— E che nel mezzo di questi due c'è come un riposo dell'anima rispetto a ciascuno di essi? O non è così che l'intendi?

— Così, rispose.

— Ebbene, diss'io, ricordi tu quali siano i discorsi degli ammalati, quando sono ammalati?

— E quali?

— Che non c'è nulla di più piacevole dell'esser sano; ma, prima d'ammalarsi, nessuno s'accorge che questa è la cosa più piacevole di tutte.

— Me ne ricordo, disse.

— E così anche quelli che soffrono di qualche violento dolore non li senti dire, che non c'è nulla di più piacevole che liberarsi dal dolore?

— Sicuro.

— E in molti altri casi analoghi ti sarai accorto, credo, che gli uomini lodano come cosa piacevolissima, non già il godere, ma il non soffrire e il calmarsi del dolore.

— Perché forse allora, diss'egli, diviene dolce e piacevole codesta specie di riposo.

— E parimenti, quando, ripresi, si cessa dal godere, questa cessazione dal piacere sarà dolorosa.

— Forse, disse.

— Quello stato di riposo, dunque, che dicevamo intermedio tra le due sensazioni, sarà ad un tempo l'una cosa e l'altra, dolore e piacere.

— È probabile.

— Ma è poi possibile che ciò, che non è né l'una cosa né l'altra, divenga l'una e l'altra cosa?

— Non mi pare.

— D'altronde, il piacere e il dolore, quando si producono nell'anima, sono entrambi una certa forma di movimento; o non credi?

— Sì.

— Ma lo stato, in cui non si prova né piacere né dolore, non c'è apparso or ora appunto come riposo e intermedio tra quei due?

— Così difatti ci è apparso.

— Or come può essere giusto il credere che il non soffrire sia piacevole e il non godere doloroso?

— È assolutamente inammissibile.

— Non è dunque così, ripresi; ma in confronto del dolore il riposo ci pare un piacere e in confronto del piacere, un dolore; mentre, se si considera la realtà del piacere, queste nostre impressioni in cui non c'è nulla di sano non sono che parvenze.

— Per lo meno, disse, a quanto il ragionamento ci significa.

— Ebbene, diss'io, guarda ai piaceri che non nascono da dolori, affinché tu stesso, nel caso presente, non creda che il piacere non sia di sua natura se non cessazione dal dolore, e il dolore cessazione dal piacere.

— Ma dove e quali sono codesti piaceri a cui alludi?, chiese.

— Sono, dissi, molti e diversi, soprattutto, se ci vuoi riflettere, i piaceri dell'olfatto. Giacché questi, senza esser preceduti da alcun dolore, si rivelano immediatamente e in modo, sensibilissimo; e quando cessano, non lasciano dopo di sé nessun dolore.

— Proprio vero, disse.

— E però non ci lasciamo persuadere che la cessazione dal dolore sia un piacere vero e proprio né un reale dolore la cessazione dal piacere.

— No davvero.

— Tuttavia, dissi, quelli che attraverso il corpo giungono sino all'anima e si dicono piaceri, i più numerosi e i più grandi, sono quasi tutti di questa specie: cessazione, in certo modo, dai dolori.

— Tali sono difatti.

— E perciò anche i presentimenti, che nascono dall'aspettativa di piaceri e dolori futuri, sono dello stesso genere.

— Precisamente.

X. — E sai dunque, diss'io, di quale natura siano e a che soprattutto somiglino?

— A che?, chiese.

— Credi tu, ripresi, che in natura ci sia un alto, un basso e un mezzo?

— Io sì.

— Orbene, non pensi tu che qualcuno, passando dal basso al mezzo, creda di passare nell'alto; e, stando nel mezzo e guardando al punto donde s'è mosso, ritenga d'essere altrove che nell'alto, perché non ha la visione di ciò che è veramente l'alto?

— Per Zeus, rispose, quanto a me, non credo che egli nella sua ignoranza possa pensare altrimenti.

— Ma, dissi, se tornasse indietro, crederebbe d'andare in basso, e in ciò crederebbe la verità?

— E come no?

— Ed avrebbe certo tutte queste impressioni, perché non ha esperienza di ciò che è veramente l'alto, il mezzo e il basso.

— È evidente.

— E puoi dunque meravigliarti se anche gl'inesperti del vero, che hanno opinioni non sane su tante altre cose; anche sul piacere, sul dolore e su ciò che c'è di mezzo, tra l'uno e l'altro sono in tale condizione che, quando giungono a ciò che è doloroso, credono che sia veramente tale, e realmente soffrono; ma quando dal dolore giungono a ciò che sta nel mezzo, credono fermamente di trovarsi al colmo e d'aver raggiunto il piacere; e, a somiglianza di chi, inesperto del bianco, considerasse il grigio come contrapposto al nero; così anch'essi, inesperti del piacere, vedono nell'assenza del dolore il contrapposto del dolore, e s'ingannano?

— Per Zeus, esclamò, non me ne stupirei; mi stupirei anzi molto più se non fosse così.

— E ora, ripresi, rifletti anche a questo: fame, sete ed altrettali cose indicano de' vuoti nelle condizioni del corpo?

— E come no?

— E l'ignoranza e la stoltezza non corrispondono ad un vuoto nelle condizioni dell'anima?

— Ma certo.

— Però gli uni si può colmarli prendendo il nutrimento, l'altro acquistando l'intelligenza?

— E come no!

— Ma la pienezza più vera è quella che si ottiene da ciò che è men vero o da ciò che è più vero?

— Evidentemente, da ciò che è più vero.

— Orbene, tra questi due generi di cose quale stimi tu che meglio partecipi della pura essenza: quello, per esempio, del pane, della bevanda, del companatico e d'ogni specie di nutrimento, o quello dell'opinione vera, della scienza, dell'intelligenza e, insomma, di tutta la virtù? E giudicane a questo modo: ciò che partecipa dell'immutabile, dell'immortale e della verità ed è esso stesso cosiffatto e nel cosiffatto si genera, pare a te che sia più realmente essere di quello che partecipa di ciò che non è mai simile a sé, che è mortale ed è esso stesso cosiffatto e nel cosiffatto si genera?

— Di gran lunga, disse, è superiore ciò che partecipa del sempre simile a sé.

— E l'assenza del sempre simile partecipa forse dell'essenza più che della scienza?

— In nessun modo.

— E della verità poi?

— Neppur questo.

— Ma se della verità partecipasse meno, non parteciperebbe meno anche dell'essenza?

— Necessariamente.

— Sicché in complesso il genere di cose concernenti la cura del corpo partecipa della verità e dell'essenza meno del genere di cose concernenti la natura dell'anima?

— Molto meno.

— Ma il corpo stesso non credi tu che dell'essere partecipi meno dell'anima?

— Certamente.

— E però quello che si riempie di cose più reali ed è esso medesimo più reale, si riempie in realtà più realmente di quel che si riempie di cose meno reali ed è esso medesimo meno reale.

— E come no?

— Se dunque il riempirsi di cose con-

facenti alla propria natura riesce piacevole, quel che si riempie più realmente e di cose più reali deve procurare più realmente e più veramente un vero piacere; mentre ciò che partecipa di cose men reali si riempirà meno veramente e meno sicuramente e parteciperà d'un piacere più infido e men vero.

— È, disse, d'una necessità assoluta.

— Quelli pertanto che, dediti sempre ai bagordi e a cose simili, ignorano la saggezza e la virtù, ora scendono, come pare, in basso, ora si elevano sino al mezzo, e tra questi punti errano durante la vita; ma poiché non superano questo limite medio, non possono scorgere ciò che è veramente in alto né sollevarvisi, e non si riempiono nemmeno di ciò che realmente è, né gustano mai nemmeno un saldo e puro piacere; ma a guisa di bestie, sempre guardando in giù e chini verso la terra e verso la mangiatoia, non fanno che dedicarsi al pascolo e alla monta, e, per goder largamente di questi piaceri prendendosi a calci e cozzando tra loro con le corna e con gli zoccoli di ferro, si uccidono per la loro insaziabile avidità, perché con gli alimenti, di cui si riempiono, non saziano né il loro essere né il suo involucro.

— Tu, Socrate, disse Glaucone, esprimi con l'autorità d'un oracolo[22] l'esistenza della maggior parte degli uomini.

— Non è dunque inevitabile che costoro vivano tra piaceri misti a dolori, immagini e abbozzi del vero piacere, che assumono il loro colore dalla loro rispettiva posizione; sicché paiono violenti gli uni e gli altri, e ingenerano nei dissennati furiose brame di sé, e li spingono a combattersi vicendevolmente, come, secondo Stesicoro[23], dinanzi a Troia, si combatteva per il fantasma di Elena, dacché non si conosceva la verità.

— È inevitabile, disse, che anche queste cose vadano così.

XI. — E per la parte irascibile dell'anima non è necessario che avvenga suppergiù lo stesso, quando uno sodisfi pienamente anche lei; e, che costui sia che l'ambizione ne desti l'invidia o la brama d'onore la violenza o il carattere fiero la collera, cerchi di saziarsi d'onore, di vittoria e di collera, senza riflessione e senza giudizio?

— È indubitabile, disse, che lo stesso accade anche per l'elemento irascibile.

— Ebbene, soggiunsi, esiteremo ad affermare che anche in fatto d'interesse e d'onore tutti i desidèri che, obbedendo alla scienza e alla ragione, sotto la guida di queste attingano quei piaceri che la saggezza indica; godranno dei piaceri più veri che è possibile conseguire — dacché è appunto la verità che serve ad essi di guida — e propri di loro, se realmente il meglio per ogni cosa è quello che le è più proprio?

— Certo, rispose, il meglio è appunto quello che le è più proprio.

— Allorché dunque tutta l'anima obbedisce all'elemento filosofico e non gli si ribella, ne deriva in primo luogo che ciascuna sua parte compie solo le proprie funzioni e agisce secondo giustizia, e poi che ciascuna gode dei piaceri che le sono propri, dei piaceri, cioè, migliori e più veri di cui le sia dato di godere.

— Senza dubbio.

— Quando invece è una delle altre parti che comanda, ne deriva che, mentre essa stessa non trova il piacere proprio, costringe le altre a perseguire un piacere estraneo e niente affatto vero.

— Così è, disse.

— Sicché, quanto più qualche cosa si allontana dalla filosofia e dalla ragione, tanto più diviene capace di produrre codesti effetti?

— Evidentemente.

— Ma non si allontana dalla ragione, più di tutto, ciò che si allontana dalla legge e dall'ordine?

— Certo.

— E non ci è apparso che se ne allontanasse soprattutto i desideri amorosi e tirannici?

— Appunto.

— E meno di tutti i desidèri monarchici e moderati?

— Sì.

— E però credo che il tiranno più di tutti si allontani dal piacere vero e proprio di lui, e il re meno di tutti.

— Per forza.

— E così, dissi, la vita più spiacevole sarà quella del tiranno; la più piacevole, quella del re.

— Senza alcun dubbio.

— E sai, diss'io, quant'è più spiacevole la vita del tiranno in confronto a quella del re?

— Se me lo dici, rispose.

— Dei tre piaceri che, a parer mio, ci sono, ripresi, uno legittimo, due bastardi; il tiranno, poiché ha oltrepassato il limite dei piaceri bastardi, ed è fuggito lontano dalla legge e dalla ragione; vive con la sua scorta di piaceri servili, e non è facile dire di quanto sia inferiore all'altro, se non forse per questa via.

— E come?, chiese.

— A partire dall'uomo oligarchico, il tiranno dista di tre gradi da lui, perché di mezzo c'è il democratico.

— Sì.

— Sicché anche il fantasma di piacere, con cui coabita il tiranno, è rispetto alla verità tre volte più lontano dal fantasma di piacere di cui gode l'uomo oligarchico, se è vero ciò che abbiamo detto?

— Appunto.

— E, a sua volta, l'oligarchico occupa il terzo posto rispetto all'uomo regale, se contiamo come uno solo l'uomo aristocratico ed il regale.

— Così è.

— E così, diss'io, il tiranno è lontano dal vero piacere tre volte tre gradi [24].

— Evidentemente.

— Mi pare dunque, soggiunsi, che il fantasma di piacere del tiranno, considerato secondo la sua lunghezza, può essere espresso con un numero piano.

— Precisamente.

— Elevandolo a quadrato e poi a cubo, si vedrà chiaramente la distanza che lo separa dal re.

— E ciò riuscirà facile a un calcolatore.

— E, inversamente, se si vuol dire a quale distanza il re sta rispetto al tiranno quanto alla realtà del piacere, fatta la moltiplicazione, si troverà che il re è settecentoventinove volte più felice del tiranno e che il tiranno è nella stessa proporzione più infelice del re.

— Che cifre sbalorditive, disse, tu ci presenti per indicare la differenza dei due uomini, il giusto e l'ingiusto, sotto il punto di vista del piacere e del dolore!

— E questo numero è esatto, diss'io, e rispondente alla loro vita, se si tien conto dei giorni, delle notti, dei mesi e degli anni.

— Certamente, disse; vi risponde perfettamente.

— E però, se l'uomo dabbene e giusto vince di tanto nel piacere il cattivo ed ingiusto, di quanto più non lo vincerà nel contegno decoroso di vita, nella bellezza e nella virtù?

— La distanza tra loro è davvero prodigiosa, disse.

XII. — Sta bene, dissi; ma poiché siamo giunti a questo punto della nostra discussione, riprendiamo ciò che si diceva prima [25] e che ci ha condotti fin qui. Si diceva, mi pare, che l'ingiustizia è vantaggiosa al perfetto scellerato, purché sia ritenuto un uomo giusto. O non era questo ciò che si diceva?

— Proprio così.

— Ed ora, dissi, discorriamo un po' con chi diceva così, ora che siamo d'accordo sugli effetti rispettivi d'una condotta ingiusta e d'una condotta giusta.

— E come?, chiese.

— Formandoci a parole un'immagine dell'anima, perché il nostro contradittore si renda ben conto di ciò che diceva.

— E quale immagine?, chiese.

— Un'immagine, risposi, come quella di certe antiche nature mostruose di cui si favoleggia: la Chimera, Scilla, Cerbero ed altre che riuniscono in un sol corpo a quel che si dice molteplici forme [26].

— È vero; si dice così.

— Plasma dunque un mostro che abbia in sé forme svariate e molte teste, in giro, d'animali domestici e feroci, e fa' che possa mutare e trar fuori da se stesso tutte codeste forme [27].

— Per un'opera tale, disse, occorre un abile modellatore; ma poiché la pa-

rola è più facile a plasmare che la cera o un'altra materia simile, eccola già plasmata [28].

— Plasma ora un'altra forma: quella di un leone e quella anche di un uomo; che la prima sia la maggiore delle tre e la seconda tenga il secondo posto.

— Questo, disse, è più facile, ed è già fatto.

— Riunisci ora queste tre in un'unica forma così che figurino un essere solo.

— Eccole, già riunite, disse.

— Ricoprila esteriormente di un'unica apparenza: quella d'un uomo, così che a chi non possa vedere l'interno, ma veda soltanto l'involucro esterno, sembri di vedere un essere solo, un uomo.

— E anche quest'involucro è fatto.

— Diciamo adesso a costui, il quale afferma che l'agire ingiustamente è vantaggioso a quest'uomo e non gli è utile praticare la giustizia; che egli non dice altro se non che questo: che ad un tale uomo è utile il nutrire e fortificare questa bestia dalle molte forme e il leone e gli altri animali che lo circondano, e affamare e indebolire l'uomo, così che questi sia trascinato dovunque lo meni qualcuno di quelli, e non faccia nulla per abituarli a vivere da amici con gli altri, ma lasci che si mordano tra loro e si divorino, combattendosi a vicenda.

— Difatti, disse, è proprio quello che dovrebbe dire chi loda l'agire ingiustamente.

— Al contrario chi sostiene che sia utile l'esser giusto, dice in sostanza che bisogna fare e dire quelle cose per le quali l'uomo interno possa divenire potentissimo, e, come un contadino, vegliare sulla bestia dalle molte teste, nutrendone e allevandone le specie domestiche e impedendo la propagazione delle selvatiche, facendosi del leone un alleato e spendendo le sue cure per tutti in comune e rendendoli amici tra loro e a se stesso.

— È proprio ciò che dirà colui che loda la giustizia.

— Per ogni verso dunque colui che loda la giustizia direbbe la verità; e chi loda l'ingiustizia, la menzogna; perché, sia che si guardi al piacere, sia alla buona reputazione o all'utile, chi loda la giustizia è nel vero, e chi la biasima non dice niente di sano e biasima senza saper punto ciò che biasima.

— Son anch'io di parere, disse, che egli non ne sappia nulla.

— Cerchiamo dunque di disingannarlo con bella maniera perché egli non erra di proposito, domandandogli: « Beato uomo, su che diciamo fondata la distinzione legale tra l'onestà e la disonestà, se non su questo: che l'onestà sottomette la parte bestiale della nostra natura alla parte umana, o, forse, per dir meglio, alla parte divina; mentre la disonestà sottomette la parte domestica alla parte selvaggia? ». Ne converrà, o no?

— Se dà retta a me, disse, non potrà sconvernirne.

— C'è dunque, ripresi, dopo questo ragionamento qualcuno a cui sia utile prendere ingiustamente del danaro, se è vero che, ciò facendo, sottoporrà d'un colpo la miglior parte di sé alla più perversa? O se, mentre col prendere del danaro renderebbe schiavo un suo figlio o una sua figlia, e schiavo dei più selvaggi e tristi uomini, ciò non gli tornerebbe vantaggioso neanche se prendesse una somma enorme; come si può credere che colui che senza pietà rende schiava la parte più divina di sé alla più empia e più impura, non sarà infelice, e, lasciandosi corrompere dall'oro, anche più funesto a se medesimo di Erifile [29], che vendette per una collana la vita del marito?

— Molto più, disse Glaucone; ché rispondo io in vece di lui.

XIII. — E così dunque non credi tu che, se ab antico si è biasimata l'intemperanza, ciò si debba al fatto che, cedendo ad essa, si allenta il freno, ben più che non convenga, a quella terribile, a quella grande e multiforme bestia?

— Evidentemente, disse.

— E del pari non si biasima l'arroganza e l'irascibilità, quando la bestia in forma di leone e di serpente [30] cresca e si sviluppi a danno dell'armonia?

— Precisamente.

— E così il lusso e la mollezza non si biasimano forse perché rilassano e snervano appunto quest'animale, facendo nascere in lui la viltà?

— Certo.

— E l'adulazione e la bassezza d'animo non si biasimano, quando uno sottomette questa parte, questo principio irascibile, alla bestia turbolenta, e per amore della ricchezza e per la sua insaziabilità di buon'ora la corrompe e di leone l'abitua a divenire scimmia?

— Senza dubbio.

— E la condizione d'operaio e di manovale perché credi tu che abbia qualcosa di disonorevole? O non la diremo tale solo, quando qualcuno abbia per natura così debole la parte migliore dell'anima che egli non possa imporsi alle bestie esistenti in sé, ma le tratti con riguardo, e non sia capace di apprendere se non quello che serve a blandirle?

— È verosimile, disse.

— Affinché dunque un uomo tale sia retto da un'autorità come quella da cui è governato l'uomo superiore, noi affermiamo che egli deve farsi schiavo di quest'uomo superiore in cui comanda l'elemento divino, non già perché crediamo che la sua obbedienza debba riuscire a danno dello schiavo, come Trasimaco [31] riteneva dell'obbedienza dei sudditi, ma perché è meglio per ognuno essere governato da un uomo divino e saggio, soprattutto se questo è in lui stesso; ma se no, anche se è al difuori di lui; affinché, sottoposti allo stesso governo, noi diveniamo tutti, per quanto è possibile, simili ed amici.

— Benissimo, disse.

— E non mostra, diss'io, anche la legge codesta intenzione prestando egualmente il suo aiuto a tutti i cittadini? E non ci proponiamo noi lo stesso scopo nel governo dei fanciulli, che non lasciamo liberi fino a che in essi, come nella città non abbiamo creato un governo, e, avendo coltivato ciò che c'è di meglio nella loro anima non v'abbiamo posto, a sostituirci, un custode e un governante simile a noi, e soltanto allora li lasciamo liberi?

— È manifesto, disse.

— Come dunque e per qual ragione potremo noi dire, Glaucone, che sia utile l'agire ingiustamente o vivere licenziosamente o commettere delle azioni turpi, per cui, pure acquistando ricchezza o potenza, uno diventi peggiore?

— Ma in nessun modo, disse.

— E come si può dire che al delinquente sia vantaggioso di non essere scoperto e sottrarsi alla pena? Quando non sia scoperto, non diventa egli peggiore? Laddove, se è scoperto e punito, la bestia che è in lui si calma e si fa mite; l'istinto della mansuetudine diviene libero e tutta l'anima, ripristinata in una migliore natura, procacciandosi insieme con la saggezza la temperanza e la giustizia assume un abito tanto più degno di onore della potenza, della bellezza e della sanità del corpo, quanto l'anima è più del corpo degna di onore?

— Proprio così, disse.

— E però l'uomo sennato vivrà tendendo tutti i suoi sforzi a questo scopo; e in primo luogo avrà in onore quelle scienze che renderanno tale l'anima di lui e sprezzerà le altre.

— Evidentemente, disse.

— E poi, ripresi, quanto al benessere e al nutrimento del corpo, non se ne rimetterà al piacere bestiale e irrazionale, e non vivrà volgendo a questo le sue cure, e non si preoccuperà della salute e nemmeno farà il possibile per divenire forte e sano o bello, se ciò non gli servirà anche per acquistare la temperanza; ma si mostrerà intento a stabilire l'armonia nel corpo per mantenere l'accordo tra le facoltà dell'anima.

— Farà appunto così, disse, se deve essere realmente un musicista.

— Sicché, ripresi, anche nell'acquisto delle ricchezze mirerà all'ordine ed all'accordo e non cercherà, accecato da ciò che i più considerano come la maggiore delle fortune, di aumentare senza limite la massa delle sue ricchezze, procurandosi infiniti guai?

— Non lo penso davvero.

— Ma tenendo l'occhio, seguitai, al governo che è in lui, e guardando di non introdurvi delle novità per eccesso o per difetto di fortuna, acquisterà e

spenderà nella misura delle proprie possibilità.

— Ma proprio così, disse.

— E gli onori li considererà alla stessa stregua: accetterà e gusterà volentieri quelli che egli stima che lo renderanno migliore; ma quelli che gli parranno nocivi alle condizioni della sua anima, li fuggirà, così nella vita privata come nella pubblica.

— Sicché non vorrà partecipare alla vita politica, se avrà di tali preoccupazioni.

— Ma sì, giuralcane, diss'io, egli se ne occuperà nella sua propria città, e come! non però forse in patria, a meno che una sorte divina non gliene porga l'occasione.

— Capisco, disse; tu vuoi accennare alla città che esiste solo nei nostri discorsi; giacché credo che non esista in nessun luogo nel mondo.

— Ma, diss'io, ne esiste forse un esemplare nel cielo, per chi voglia contemplarlo e governarsi in conformità di esso. Del resto, poco importa se la nostra città esiste o esisterà dove che sia; certo è di questa soltanto, e non di nessun'altra, che egli si occuperà.

— Naturalmente, diss'egli.

LIBRO X

I. — Certo, ripresi, io vedo che ci sono molte ragioni per affermare che la città da noi fondata è la migliore di tutte; ma è in particolare pensando a ciò che s'è disposto a proposito della poesia che lo affermo.

— Vale a dire?, domandò.

— Di non ammettere punto la parte imitativa di essa. Che non sia da ammettere si vede, come a me sembra, anche più evidentemente ora, dappoiché abbiamo distinto e separato le facoltà dell'anima.

— E come?

— A voi posso dirlo, sicuro che non mi denuncerete ai poeti tragici e a tutti gli altri che coltivano il genere imitativo. Io ritengo che tutte le opere di questo genere siano la rovina dell'anima di tutti quegli uditori, che non hanno in loro il contravveleno, la cognizione, cioè, di ciò che esse in realtà sono.

— Che cosa vuoi dire con codeste parole?, mi chiese.

— Devo spiegarvelo, risposi, sebbene una certa tenerezza ed una certa venerazione, che sin da fanciullo ho per Omero, mi trattenga dal farlo; giacché pare che egli sia stato il primo maestro ed il duce di tutti questi magnifici poeti tragici. Tuttavia non bisogna avere più riguardi per un uomo che per la verità; ma lo spiegarlo è, come dicevo, un dovere.

— Certamente, disse.

— Ebbene, odi, o piuttosto rispondi. Puoi dirmi che cosa mai sia, in generale, l'imitazione, poiché neppur io intendo chiaramente che cosa voglia essere?

— E tu, disse, t'immagini che lo sappia io!

— Non sarebbe strano, ripresi, dacché de' miopi sogliono spesso vedere le cose prima di quelli che hanno vista più acuta.

— È vero, rispose; ma in presenza tua non avrei il coraggio di parlare, quand'anche qualche cosa di plausibile si presentasse alla mente; ma vedi tu stesso.

— Vuoi dunque che noi cominciamo la nostra indagine da questo punto, secondo il nostro metodo abituale? Noi siamo soliti di ammettere una certa idea unica per ciascun complesso di oggetti multipli, ai quali diamo lo stesso nome. O non intendi?

— Intendo.

— Prendiamo così anche ora uno, qualunque vuoi, tra' molti oggetti. Ci sono, per esempio, molti letti e molte tavole.

— Senza dubbio.

— Ma questi mobili si raggruppano tutti sotto due sole idee: una di letto ed una di tavola.

— Sì.

— E noi siamo anche soliti di dire che l'artefice dell'uno e dell'altro di questi mobili, guardando all'idea, così costruisce l'uno i letti, l'altro le tavole di cui ci serviamo; e allo stesso modo gli altri oggetti? Perché, credo, quanto all'idea stessa non c'è alcun operaio che la crei; e come potrebbe?

— Non potrebbe certo.

— Ma vedi ora che nome puoi dare all'operaio che ti dirò?

— E quale?

— Colui che fa tutti questi oggetti che ciascuno degli operai costruisce.

— Tu parli di un uomo abilissimo e meraviglioso.

— Aspetta, e lo dirai anche con più ragione. Giacché questo medesimo operaio [1] non è capace di fare soltanto dei mobili, ma fa anche tutte le piante, plasma tutti gli animali e le altre cose nonché se stesso, ed inoltre la terra, il cielo, gli dei e tutto quello che è sotterra nell'Ade.

— Ecco, secondo te, disse, un artista [2] veramente meraviglioso.

— Non credi?, ripresi. E dimmi, ti pare che non possa esserci punto un operaio siffatto, o che per un certo verso possa esserci un fattore di tutte queste cose, e per un altro no? O non t'accorgi che tu stesso saresti in grado di fare in qualche modo tutte queste cose?

— E qual è, questo modo?

— Non è difficile, risposi; e ci si può riuscire, credo, in molti modi e sollecitamente; nel modo più sollecito, se vuoi prendere uno specchio, e volgerlo in tutti i sensi. Tu farai così sollecitamente il sole e gli astri, sollecitamente la terra, sollecitamente te stesso e gli altri esseri viventi e le suppellettili e le piante e tutte le altre cose a cui ora si alludeva.

— Sì, diss'egli; ma degli oggetti apparenti, non però delle cose reali.

— Benone, dissi; hai proprio colpito nel segno. Giacché tra codesti artefici è, credo, anche il pittore. Non è così?

— E come no?

— Tu però mi dirai, credo, che ciò che egli fa non è reale. Eppure anche il pittore fa in un certo senso un letto. Non è così?

— Sì, rispose; anche lui un letto apparente.

II. — E il mobilista? Non dicevi proprio poco fa che non fa l'idea, ciò che dicevamo essere davvero il letto, ma un certo letto.

— Lo dicevamo in effetti.

— Dunque, se non fa ciò che è letto, egli non fa l'essenza del letto, ma qualche cosa che rassomiglia al vero letto, senza però esserlo; e se qualcuno affermasse che l'opera del mobilista o di qualche altro artefice è una realtà perfetta, rischia di non dire il vero?

— Non certo, disse, come parrebbe a quelli che s'interessano di tali problemi.

— Non ci dobbiamo dunque meravigliare se codesta opera è qualche cosa di oscuro in confronto della verità.

— No difatti.

— Vuoi tu ora, ripresi, che, valendoci di questi esempi, cerchiamo di vedere chi mai sia codesto imitatore?

— Se vuoi, disse.

— Ebbene, abbiamo qui dinanzi a noi tre letti: l'uno che è la forma naturale del letto e che, come io credo, affermiamo fatto da Dio. O chi altro potrebbe farlo?

— Non può essere che lui, secondo me.

— Un secondo di cui è autore l'artefice.

— Sì, disse.

— Un terzo che è fatto, dicevamo, dal pittore. Non è così?

— Preciso.

— E così, pittore, mobilista e Dio sono tre capomastri di tre specie di letti.

— Appunto tre.

— Orbene, sia che Dio non lo abbia voluto, sia che fosse una necessità per lui di non fare più d'un letto naturale; comunque, egli non fece se non quel solo, che è poi il l e t t o nella sua essenza: ma due cosiffatti letti o più non furono né, si può credere, saranno prodotti da Dio [3].

— E perché? disse.

— Perché, risposi, se ne avesse fatti anche due soli, ne apparirebbe un terzo, di cui quei due realizzerebbero l'idea, e sarebbe questo il vero letto, non quei due.

— Hai ragione, disse.

— E però, credo, Iddio che ciò sapeva, volendo essere realmente il fattore del letto reale, e non d'un letto qualunque, né un qualunque falegname; creò unico il letto essenziale e vero.

— È da crederlo.

— Vuoi dunque che noi lo salutiamo col nome di creatore di questo letto o con qualche altro simile?

— È giusto, disse; poiché egli ha creato realmente e questo e tutto il resto.

— E il falegname poi non lo chiameremo noi artefice di letto?

— Sì.

— E chiameremo anche il pittore artefice e fattore di questo mobile?

— Oh, no.

— Ma allora del letto che cosa dirai che sia?

— Il nome più conveniente per lui, mi pare, rispose, che sia quello di imitatore di ciò di cui quei primi due sono gli artefici.

— Sta bene, diss'io; sicché tu chiami imitatore l'autore d'un prodotto distante di tre gradi dalla natura?

— Precisamente, disse.

— E tale sarà anche il poeta tragico, se è imitatore: sarà di sua natura il terzo a cominciare dal re [4] e dalla verità, e così tutti gli altri imitatori.

— È verosimile.

— Sull'imitatore, dunque, eccoci d'accordo. Ma, a proposito del pittore, dimmi questo: ti pare che egli cerchi d'imitare proprio quel singolo oggetto, che è nella natura, o le opere degli artefici?

— Le opere degli artefici, rispose.

— Quali sono o quali paiono? Definisci ancora meglio questo punto.

— Che cosa vuoi dire?

— Questo: un letto, se lo guardi di fianco o di prospetto o in qualsiasi altro modo, è esso differente da se stesso o non differisce punto, ma pare differente? E così tutte le altre cose?

— Paiono, disse, ma non differiscono.

— Ed ora osserva anche questo: quale dei due scopi la pittura si propone nell'imitazione di ciascun oggetto: quello di rappresentare l'oggetto qual è o quale apparisce? L'imitazione, insomma, dell'apparenza o della realtà?

— Dell'apparenza, rispose.

— L'arte imitativa è dunque ben lontana dalla verità e, com'è ovvio, può produrre tutto solo per ciò che non attinge se non una piccola parte dei singoli oggetti, e anche questa non è che apparenza. Per esempio il pittore, dicevamo, ci dipingerà un calzolaio, un falegname, degli altri operai, pur non avendo alcuna conoscenza del loro mestiere. Ma ingannerà forse appena dei ragazzi e degli sciocchi, se è un buon pittore, dipingendo un falegname e mostrandolo ad essi di lontano col dargli l'apparenza d'un vero falegname.

— Certamente.

— Ma ecco, amico mio, ciò che a parer mio si deve pensare di tutti costoro: quando qualcuno ci annunzi di aver trovato un uomo che sa ogni mestiere e tutte le altre specialità, di cui ciascuno è esperto, e le sa anche meglio di chiunque altro senza eccezione; bisogna dire a costui che è un ingenuo e che, come pare, essendosi imbattuto in un ciarlatano e in un imitatore, ne è rimasto ingannato; sicché, se ha creduto all'onniscienza di questo tale, gli è perché non è lui in grado di distinguere la conoscenza dall'ignoranza e dall'imitazione.

— Verissimo, disse.

III. — E ora, ripresi, noi dobbiamo esaminare la tragedia e colui che ne fu il padre [5], Omero; poiché udiamo da alcuni che questi poeti sanno tutte le arti, tutte le cose umane relative alla virtù e al vizio ed anche le cose divine; giacché un buon poeta, se deve poetar bene delle cose di cui tratta, deve per forza conoscerle, o non essere capace di trattarle come si conviene. Dobbiamo dunque esaminare se questi che lo affermano essendosi imbattuti in quei tali imitatori, non se ne siano lasciati ingannare; e, vedendone le opere, se si siano o no accorti che queste distano di tre gradi dalla verità, e che, anche chi non conosca la verità, può facilmente poetare, dal momento che i poeti creano solo fantasmi e non cose reali; o se costoro dicono qualche cosa di vero, e se i buoni poeti sanno in realtà le cose, di cui agli altri sembra che parlino con competenza.

— È, disse, quello che si deve esaminare.

— Orbene, credi tu che se uno potesse fare entrambe le cose: l'oggetto da imitare e la sua immagine, si dedicherebbe seriamente soprattutto alla produzione delle immagini e vedrebbe in questo lo scopo principale della sua vita, quasi non avesse nulla di meglio da fare?

— Per me, non lo credo.

— Ma se fosse, suppongo, realmente

versato nella conoscenza delle cose che imita, si occuperebbe sul serio ben più volentieri a creare che a imitare, cercherebbe di lasciare dopo di sé, come suoi monumenti, molte opere insigni e bramerebbe d'essere piuttosto l'oggetto che l'autore d'un elogio.

— Lo credo, disse, perché non sarebbero eguali l'onore e l'utile.

— Ora, noi chiederemo conto ad Omero, o a qualsiasi altro poeta, di tante altre cose; non domanderemo se qualcuno di loro fu esperto in medicina o solo imitatore del linguaggio dei medici; quali infermi un poeta antico o recente abbia fama di aver curato, come Asclepio, o quali discepoli [6], versati nella medicina, abbia lasciati dopo di sé, come lo stesso Asclepio ha lasciato i suoi discendenti; né lo interrogheremo nemmeno sulle altre arti, ma ne faremo loro grazia. Però sui problemi più interessanti e più belli, dei quali Omero s'è voluto occupare: della guerra, del comando degli eserciti, del governo d'una città e dell'educazione dell'uomo; su questo è giusto interrogarlo, domandandogli: « Mio caro Omero, se è vero che non sei lontano di tre gradi dalla verità in ciò che si riferisce alla virtù, e non sei quell'artefice di fantasmi, come abbiamo definito l'imitatore; se dal vero sei lontano soltanto di due gradi ed eri capace di conoscere quali istituzioni rendano gli uomini migliori o peggiori, così nella vita privata come nella pubblica; dicci quale città vada a te debitrice di una costituzione migliore, come Lacedemone a Licurgo [7] e a molti altri molte città grandi e piccole? Quale città attribuisca a te il merito d'essere stato un buon legislatore e d'averle giovato? L'Italia e la Sicilia ricordano Caronda [8], noi ricordiamo Solone [9]; ma te, come legislatore, chi ti ricorda? ». Potrà dircelo?

— Non credo, rispose Glaucone, anzi ciò non si dice nemmeno da qualcuno degli Omeridi [10].

— Ma si ricorda forse qualche guerra combattuta al tempo di Omero e felicemente condotta da lui stesso o dietro i suoi consigli?

— Nessuna.

— Ma si citano forse di lui, come di uomo abile nei lavori, molte invenzioni nelle arti o nel campo della vita pratica, come di Talete Milesio [11] e di Anacarsi lo Scita? [12].

— Oh, nulla di tutto questo.

— Ma se non fece nulla per il bene pubblico, si dice forse che durante la sua vita sia stato l'educatore di alcuni, che lo abbiano poi amato per i suoi insegnamenti e abbiano trasmesso ai posteri un sistema di vita omerico, come Pitagora [13], che per questo fu amato straordinariamente e i cui discepoli seguono anche oggidì un sistema di vita, che chiamano pitagorico, e per il quale sono divenuti illustri in tutto il mondo?

— Non si dice, rispose, nulla neppure di questo, poiché Creofilo [14], il compagno di Omero, è forse, Socrate, meno ridicolo per il suo nome che per la sua educazione, se è vero ciò che si conta di Omero; giacché egli non ebbe alcuna cura del poeta, sinché visse.

IV. — Difatti è ciò che se ne conta, diss'io. O credi tu, Glaucone, che se Omero fosse stato realmente capace di educare degli uomini e renderli migliori, come uno che di tale materia poteva parlare, non da imitatore, ma da conoscitore, non si sarebbe fatti molti compagni [15] e non sarebbe stato onorato e riverito da loro? Ma come! Protagora da Abdera [16], Prodico da Ceo [17] e tanti altri possono nelle loro private conversazioni persuadere dei loro contemporanei che non potranno amministrar bene né la propria casa né la propria città, se non profittano delle loro istruzioni, e per questa loro sapienza sono così vivamente amati, che per poco dai discepoli non vengono portati in trionfo sulle proprie teste; mentre i contemporanei di Omero, se egli fosse stato capace di giovare agli uomini per l'acquisto della virtù, lo avrebbero lasciato, lui o Esiodo [18], andare in giro declamando i loro poemi e non avrebbero tenuto ben più ad essi che al danaro e non li avrebbero costretti a fissarsi nel proprio paese; ovvero, se di ciò non riuscivano a persuaderli, non li avrebbero essi stessi seguìti dovunque, fino a che non avessero profittato abbastanza dei loro insegnamenti?

— Mi pare, Socrate, che tu dica proprio la verità.

— Teniamo dunque per sicuro che tutti i poeti, a cominciare da Omero, sia che trattino poeticamente della virtù o di altri argomenti, sono imitatori d'immagini, e non attingono la verità; ma, come si diceva or ora, il pittore senza intendersi egli stesso di calzoleria, presenterà un calzolaio che parrà vero a chi al pari di lui non capisce nulla di calzoleria, ma guarda solo ai colori ed agli atteggiamenti.

— È verissimo.

— E così, credo, diremo che anche il poeta per mezzo di parole e di frasi rivesta tutte le arti dei colori convenienti, pur non sapendo egli stesso, se non imitare; cosicché gli altri simili a lui, che giudicano dalle parole, quando egli parla con l'attrattiva del metro, del ritmo e dell'armonia, sia dell'arte del calzolaio, sia della condotta d'un esercito o di ogni altro argomento, credono che egli ne parli con la maggiore competenza; tanto è il fascino che hanno in sé codesti ornamenti poetici. Perché, quando queste opere sono spogliate dei colori musicali e recitate nella loro nudità, sai, credo, quali si rivelano; tu lo hai forse notato.

— Sì, disse.

— Somigliano perciò, ripresi, a ciò che divengono quei visi che non sono belli, ma fiorenti, quando cessano di essere tali?

— In tutto e per tutto, diss'egli.

— Orsù, considera questo: il creatore d'immagini, l'imitatore, diciamo, non si intende punto della realtà, ma solo dell'apparenza; non è così?

— Sì.

— Non lasciamo la cosa a mezzo, ma vediamola tutta.

— Parla, disse.

— Un pittore, per esempio, dipingerà delle briglie ed un morso.

— Sì.

— Però saranno il sellaio ed il fabbro quelli che li costruiranno?

— Sì.

— Ma sarà forse il pittore colui che saprà come devono essere costruite delle briglie ed un morso? O non se ne intenderà nemmeno il costruttore, vale a dire il fabbro e il sellaio, ma solo colui che sa servirsene, il maestro d'equitazione?

— Verissimo.

— E non diremo lo stesso per ogni altra cosa?

— E come?

— Che per ogni cosa ci sono tre arti: quella che se ne serve, quella che costruisce e quella che imita.

— Sì.

— Ora, che cosa costituisce il valore, la bellezza e la perfezione d'un mobile, d'un animale, d'un'azione qualunque, se non la rispondenza all'uso per cui ciascuna cosa è fatta, o dall'uomo o dalla natura?

— Così è.

— È dunque assolutamente necessario che chi si serve d'una cosa ne abbia la maggiore esperienza, e possa indicare al costruttore le qualità buone che presenta nell'uso l'oggetto di cui si serve. Così, per esempio, un suonatore di flauto può dare al costruttore dei suggerimenti sui flauti che egli adopera nelle sue suonate, ed è lui che dirà come si debbano costruire, e il costruttore dovrà tenerne conto.

— E come no?

— Sicché il flautista indicherà le qualità e i difetti dei flauti, e il costruttore, fidandosi di lui, eseguirà ciò che egli suggerisce.

— Sì.

— Per conseguenza, a proposito di uno stesso strumento, il costruttore avrà sulla sua perfezione o imperfezione una giusta fiducia; perché è in rapporto con chi sa, ed è costretto a dar retta a chi sa; mentre la scienza la possiede soltanto chi se ne serve.

— Esattissimo.

— Ma l'imitatore, per riconoscere se gli oggetti che dipinge siano belli e ben fatti o no, ne acquisterà forse la scienza dall'uso o ne avrà un'opinione retta, perché è necessariamente in relazione con chi sa e per le istruzioni che ne riceve sul modo di dipingere questi oggetti?

— Né l'una né l'altra cosa.

— Sicché l'imitatore non avrà né scienza né opinione retta circa la bellezza o i difetti degli oggetti che imita.

— Parrebbe di no.

— Grazioso davvero questo imitatore per la sua sapienza nelle cose di cui si occupa!

— Non mi pare molto, in verità.

— Tuttavia seguiterà ad imitare, pur non sapendo per quale ragione ciascuna cosa è buona o cattiva; ma, come si può supporre, seguiterà ad imitare ciò che pare bello alla moltitudine e agli ignoranti.

— E che altro vuoi che faccia?

— Ecco dunque, a quanto pare, due punti sui quali siamo discretamente d'accordo: primo, che l'imitatore non ha se non una conoscenza superficiale di ciò che imita, e l'imitazione è per lui un gioco e non qualcosa di serio; e secondo, che quelli i quali coltivano la poesia tragica, così in versi giambici come in versi epici, sono tutti degl'imitatori nel senso più preciso della parola.

— Certamente.

V. — In nome di Zeus, esclamai, codesto imitare non è dunque una cosa che dista di tre gradi dalla verità? O non ti pare?

— Sicuro.

— E su quale parte dell'uomo esercita il potere che possiede?

— Di che intendi parlare?

— Di questo: la stessa grandezza da vicino e da lontano alla nostra vista non sembra eguale, mi pare.

— Difatti non sembra.

— E gli stessi oggetti non appaiono spezzati o diritti secondo che si guardano dentro o fuori dell'acqua, e concavi o convessi per un'altra illusione ottica prodotta dai colori? Ed è evidente che tutto questo getta un turbamento nella nostra anima. Ora è su questa debolezza della nostra natura che la pittura d'illusione fa assegnamento per ingannarci, non meno che l'arte dei ciarlatani come tanti altri trucchi simili.

— È vero.

— Orbene, non è nel misurare, nel calcolare e nel pensare, che contro siffatte illusioni si son trovati i migliori rimedi; cosicché ciò che s'impone a noi non è l'apparenza maggiore o minore di grandezza, di quantità o di peso, ma la facoltà che abbiamo di calcolare, di misurare o anche di pesare?

— E come no?

— Ma tutto questo non può essere se non l'opera della ragione che è nella nostra anima.

— Senza dubbio.

— A questa facoltà però che, dopo di aver misurato, ci significa che talune cose, le une rispetto alle altre, sono o maggiori o minori o eguali, queste medesime cose spesso destano nello stesso tempo un'impressione contraria.

— Sì.

— Però dicevamo che la stessa facoltà nello stesso tempo e sulle stesse cose non poteva avere due opinioni contrarie?

— E s'aveva ben ragione di dirlo.

— La facoltà dell'anima, dunque, che giudica senza curarsi della misura, non può essere quella stessa che giudica tenendo conto di essa.

— No di certo.

— Ma quella che si affida alla misura e al calcolo sarà la parte migliore dell'anima?

— Certo.

— E perciò quella che è opposta ad essa sarà una delle parti meno buone in noi.

— Per forza.

— Ed è appunto a questa conclusione che volevo s'arrivasse, quando dicevo che la pittura e, in genere, ogni arte imitativa compie opera lontana dal vero, e che, d'altro lato, si associa con quella parte di noi che è lontana dalla saggezza, e le si fa compagna ed amica senza uno scopo sano e vero.

— Non c'è che dire, rispose.

— E così, l'arte imitativa, che vale poco, accoppiandosi con qualche cosa, che vale anche poco, non può produrre se non cose che valgono poco.

— È ovvio.

— Ma, diss'io, si tratta solo di ciò che si riferisce alla vista o anche di ciò che si riferisce all'udito e a cui diamo il nome di poesia?

— È naturale, disse; anche a questo.

— Ora, non ci fidiamo soltanto all'analogia della poesia con la pittura, ma penetriamo in quella parte dell'anima

con cui l'imitazione poetica ha rapporto, e vediamo se è qualche cosa da tenerne seriamente conto o no.

— È giusto.

— Proponiamoci il problema così: la poesia imitativa, diciamo, rappresenta degli uomini, che agiscono o costretti o di loro iniziativa, e che per effetto del loro operato si credono felici o infelici, e, secondo le circostanze, si abbandonano al dolore o alla gioia. Fa essa forse qualche cosa in più?

— Niente di più.

— Orbene, in tutte queste situazioni l'uomo è egli coerente con se stesso? O, come rispetto alla vista, era in dissidio con sé, e aveva nello stesso tempo in se medesimo delle opinioni contrarie sugli stessi oggetti; così anche in queste azioni è in dissidio ed in lotta con se medesimo? Io ricordo che in questo non abbiamo bisogno di metterci d'accordo, perché già nei discorsi precedenti [19] c'eravamo sufficientemente accordati su ciò, riconoscendo che la nostra anima è piena d'infinite e contemporanee contradizioni di questo genere.

— Perfettamente, disse.

— Perfettamente, certo, soggiunsi; ma quel che noi omettemmo allora di dire, dobbiamo spiegarlo adesso.

— Che cosa?, chiese.

— Noi dicevamo [20] allora, ripresi, che un uomo ammodo, colpito da una di queste disgrazie: la perdita d'un figlio o di qualche altro essere carissimo, sopporterebbe questa pena più facilmente degli altri.

— Precisamente.

— Ma ora osserviamo se sarà insensibile a questa sciagura, o, poiché questo è impossibile, se saprà in qualche modo dominare il suo cordoglio.

— Sarà piuttosto questa seconda alternativa, rispose, che è la vera.

— Ma dimmi di lui ancora questo: credi tu che egli contrasterà al dolore e s'irrigidirà, piuttosto quando è visto dai suoi simili, o quando si trova da solo a solo con sé?

— Ben più, disse, nel primo caso.

— Quando invece sarà solo, oserà dire, io credo, molte cose di cui arrossirebbe se fossero udite da altri, e farà molte cose che non gli piacerebbe fossero viste da altri.

— Verissimo, disse.

VI. — Ora, ciò che gl'impone di resistere è la ragione e la legge; ciò che lo trae al dolore, è la sofferenza stessa?

— È vero.

— Ma quando nell'uomo ad un tempo riguardo allo stesso oggetto ci sono due spinte, l'una in senso contrario all'altra, noi affermiamo che in lui devono esserci due moventi.

— E come no?

— Di cui l'uno è pronto ad obbedire alla legge per la via per cui questa lo guida.

— Ma come?

— La legge dice, io credo, che il meglio è coservare quanto più è possibile la calma nelle disgrazie e non ribellarsi, poiché non è chiaro quel che c'è di bene o di male in casi siffatti; che per l'avvenire non si guadagna nulla a indignarsene; che nessuna delle cose umane merita d'esser presa troppo sul serio, e che ciò che dovrebbe venire al più presto possibile in nostro aiuto ne è impedito dal dolore.

— A che alludi?, diss'egli.

— Alla riflessione, risposi, su quel che è capitato; e, come nel gioco dei dadi, contro i colpi avversi bisogna provvedere ai casi propri, secondo che la ragione suggerisce per migliorare la propria posizione; e quando si riceve un colpo, non fare come i ragazzi che portano la mano sulla parte colpita e perdono il tempo a gridare; ma abituar sempre l'anima ad accorrere con la maggiore sollecitudine per cercar di guarire ciò che è malato e rimettere in piedi ciò che è caduto, con questi rimedi sopprimendo le lamentele.

— E certo, disse, questa è la migliore condotta contro le avversità della vita.

— Sicché, affermiamo, è la miglior parte di noi quella che si sottomette volentieri alla ragione.

— Evidentemente.

— Ma la parte che ci ricorda la nostra disgrazia e c'induce ai lamenti e

se ne mostra insaziabile, non la diremo irragionevole, indolente e partecipe di viltà?

— Senza dubbio.

— Ora quella che si presta a molte e varie imitazioni è la parte passionale; laddove il carattere saggio, calmo, sempre eguale a se stesso non è facile ad imitare; né, ove sia imitato, facile ad esser capito, soprattutto da una folla festaiola e da uomini d'ogni risma raccolti in teatro, perché è l'imitazione d'uno stato d'animo estraneo ad essi.

— Proprio così.

— È dunque evidente che il poeta imitatore non è per natura portato verso questa parte razionale dell'anima, né la sua sapienza consiste nel piacere ad essa, se vorrà acquistarsi fama presso la moltitudine; ma che egli è fatto piuttosto per il carattere appassionato e vario, ben più facile ad imitare.

— È chiaro.

— Sicché noi abbiamo ragione di prendercela senz'altro con lui e porlo allo stesso livello del pittore; perché gli somiglia così nel comporre delle opere, che di fronte alla verità valgono assai poco, come nell'essere associato con quella parte dell'anima che anche essa val poco, e non con quella che è la migliore di tutte. E perciò è perfettamente giustificato se non vogliamo accoglierlo in uno Stato che deve essere governato bene; poiché egli desta e alimenta codesta parte dell'anima, e, rinvigorendola, uccide la ragione, come avviene in una città, allorché, rendendo potenti i malvagi, si affidi loro il governo e si mettano a morte i migliori. Allo stesso modo diremo che il poeta imitatore impianti nelle singole anime un cattivo governo, compiacendo alla parte irrazionale di esse, che non distingue ciò che è più grande da ciò che è più piccolo, ritiene le stesse cose talvolta come grandi, tal altra come piccole e, creando degl'idoli è e rimane sempre lontanissimo dal vero.

— Non c'è dubbio.

VII. — E tuttavia questa non è la più grave accusa che si può muovere alla poesia. Giacché la più grave di tutte è che essa può far male anche alle persone dabbene, male a cui pochi riescono a sottrarsi e che forse è il più grave di tutti.

— E come non sarebbe così, se può far questo?

— Senti e rifletti. Sai bene che quando noi, e perfino i migliori tra noi, ascoltano o Omero o un altro dei poeti tragici, che imita qualche eroe in una condizione dolorosa dell'animo, e o declama una lunga tirata lamentevole o anche canta i propri mali battendosi il petto; sai bene, ripeto, che ce ne compiacciamo e, mettendoci all'unisono con lui, proviamo le stesse passioni e lodiamo seriamente il valore del poeta, il quale sa soprattutto procurarci delle emozioni così vive.

— Lo so; e come potrei ignorarlo?

— Ma quando siamo colpiti da un lutto noi stessi, non hai osservato che ci facciamo un vanto del contrario, se possiamo conservare la nostra calma e resistere al dolore, convinti che questo contegno convenga ad un uomo e quello che poc'anzi lodavamo sia proprio delle donne?

— L'ho osservato, disse.

— Ma, ripresi, è poi giusta questa ammirazione quando si veda che un uomo siffatto, a cui nessuno vorrebbe somigliare, tutti, anzi, si vergognerebbero addirittura di somigliare; invece d'ispirarci disgusto, diviene oggetto di piacere e di lode?

— No, per Zeus, rispose; questo non mi pare ragionevole.

— Certo, diss'io, se esamini la cosa da questo punto di vista...

— E quale?

— Se consideri che quella parte dell'anima che noi, nelle nostre private sciagure, ci sforzavamo di tenere a freno, quella parte che ha sete di lacrime e vorrebbe sospirare e lamentarsi a suo agio, poiché è nella sua natura di avere siffatti desidèri; è proprio quella a cui allora i poeti procurano sodisfazione e compiacimento; mentre quella, che in noi è per natura la migliore, non essendo bene educata dalla ragione e dalla abitudine, rallenta la sua sorveglianza

su questa parte piagnucolosa col pretesto che essa contempla le sciagure altrui, e non ha ragione di vergognarsi, se applaude e mostra compassione d'uno che, pur vantandosi d'essere un uomo di valore, sparga di queste lacrime inopportune; ma che, al contrario, stima un guadagno il piacere che ne prova e di cui non vorrebbe privarsi rigettando tutto intero il poema. E difatti pochi, secondo me, sono in grado di rendersi conto che i sentimenti altrui necessariamente passano in noi; giacché quando si nutre e si rinvigorisce la nostra sensibilità, non è facile poi dominarla, allorché noi stessi siamo colti dalla sventura.

— Verissimo, disse.

— E non avviene forse lo stesso per il senso del ridicolo? Quando, udendo in una commedia o in una conversazione privata qualche tratto buffonesco, di cui tu per tuo conto ti vergogneresti, te ne compiaci vivamente, invece di sdegnartene come d'una birbonata; non provi lo stesso che ti capita nelle emozioni patetiche? Questo desiderio di provocare il riso, che con la ragione tu reprimevi in te stesso temendo di passare per un buffone, sei tu che allora a tua volta gli lasci libero corso; e, dopo d'averlo rinvigorito in simili spettacoli, tu spesso, senz'avvedertene, nelle conversazioni private cadi nelle medesime scurrilità dei comici.

— Non c'è dubbio, disse.

— E riguardo all'amore, alla collera e a tutte le passioni dolorose e piacevoli dell'anima, che a parer nostro sono inseparabili da ogni nostra azione, si può dire che gli stessi effetti produca l'imitazione poetica; poiché, mentre bisognerebbe inaridirle, essa le inaffia, le nutrisce e fa padrone di noi quelle facoltà che dovrebbero invece obbedire affinché possiamo divenir migliori e più felici, non già peggiori e più infelici.

— Non posso dire il contrario, rispose.

— Sicché, ripresi, Glaucone, quando t'incontri in quegli ammiratori di Omero i quali dicono che questo poeta è stato l'educatore dell'Ellade, e che per il governo e l'educazione degli uomini merita di esser preso a maestro, e che secondo questo poeta ognuno deve regolare il suo proprio tenore di vita; tu dovrai amarli e abbracciarli come i migliori uomini del mondo e conceder loro che Omero è stato il maggiore dei poeti e il primo dei tragici, ma tener presente che in fatto di poesia nella nostra città non si devono ammettere, se non gl'inni agli dei e gli elogi degli uomini virtuosi; e che, se vi accoglierai la Musa piacevole, sia lirica sia epica, il piacere e il dolore regneranno nella città invece della legge e di quei princìpi che per comune consenso si sono sempre riconosciuti come i migliori.

— È verissimo, disse.

VIII. — Ecco ciò che ho voluto dire a proposito della poesia, per discolparmi di aver bandito allora dalla nostra città un'arte siffatta; ce lo imponeva la ragione. Diciamolo ancora, perché non ci accusi di durezza e di rusticità, che un vecchio dissidio c'è tra filosofia e poesia. Giacché quella cagna ringhiosa latrante al padrone e l'uomo grande nelle vuotaggini degli sciocchi e la turba strepitante degli arcisapienti[21] e quei segapensieri straccioni[22] e altri infiniti motteggi attestano l'antica rivalità loro. Ciò nonostante, dichiariamo altamente che, se la poesia imitativa che ha per fine il piacere può addurre qualche ragione per dimostrare che merita d'aver posto in una città bene ordinata, noi saremo lietissimi di riammettervela, perché abbiamo coscienza del fascino che esercita su noi; ma è una empietà tradire il vero. Tu stesso, mio caro amico, non senti il fascino della poesia, soprattutto quando la contempli in Omero?

— Altro che!

— È dunque giusto lasciarvela rientrare, quando si sarà giustificata in un canto lirico o in un'altra specie di metro?

— Indiscutibilmente.

— E daremo anche ai suoi difensori, a tutti quelli che non siano poeti, ma amanti della poesia, la facoltà di parlare

a difesa di lei in prosa per provarci che non è soltanto piacevole, ma anche giovevole agli Stati ed alla vita umana; e li udremo ben volentieri, perché sarà un guadagno per noi, ov'essa ci appaia non solo piacevole, ma anche giovevole.

— E come potremmo non guadagnarci?

— Ma se non potranno provarcelo, noi, caro amico, faremo come talvolta gli innamorati, che, quando s'avvedono che il loro amore non giova ad essi, se ne liberano, con strazio, certo, ma tuttavia se ne liberano. Così anche noi per l'amore, che l'educazione delle nostre belle repubbliche ha fatto nascere in noi, saremo lieti se ci apparirà buonissima e veracissima: ma finché sarà incapace di giustificarsi, noi l'ascolteremo ricantandoci questo ragionamento, che s'è fatto, come una formula magica, per guardarci di ricadere nella passione che incantò la nostra fanciullezza e incanta sempre la moltitudine. E ci ripeteremo che non bisogna occuparsi seriamente di codesta poesia come d'un'arte che attinga la verità e sia qualcosa di serio, ma che chi teme per il governo della propria anima debba ascoltarla diffidandone, e ritenere come norma quello che si è detto intorno alla poesia.

— Sono perfettamente d'accordo con te, disse.

— Giacché, ripresi, è grande, mio caro Glaucone, grande ben più che non sembri, questa lotta tra il divenire un uomo dabbene o cattivo; sicché non bisogna lasciarsi trascinare né dalla gloria, né dal danaro, né da nessuna dignità, e nemmeno dalla stessa poesia, a trascurare la giustizia e le altre virtù.

— È la conclusione, disse, ch'io traggo da questo nostro discorso, e credo che tutti saranno d'accordo con noi.

IX. — Eppure, diss'io, noi non abbiamo ancora passato a rassegna le maggiori ricompense e i maggiori premi riservati alla virtù.

— Questi, disse, a cui tu accenni, devono essere di una meravigliosa grandezza, se sono maggiori di quelli già enumerati.

— E che cosa, ripresi, può esserci di grande in un piccolo spazio di tempo? Perché lo spazio di tempo che intercede tra la fanciullezza e la vecchiaia in confronto dell'eternità non può essere che oltremodo piccolo.

— È addirittura un nulla, disse.

— E che? Pensi tu che un essere immortale debba preoccuparsi tanto per un tempo così breve, e non per l'eternità?

— Lo credo anche io, disse; ma a che cosa vuoi accennare?

— Non hai posto mente, diss'io, che la nostra anima è immortale[23] e non perisce mai?

Ed egli, guardandomi sorpreso: No, per Zeus, esclamò, non ci avevo posto mente. Ma tu puoi dimostrarmelo?

— Sì, dissi, se non m'inganno; ma credo che potresti dimostrarlo tu pure, perché non è punto difficile.

— Per me almeno è difficile, disse; e volentieri udrei da te questa non difficile dimostrazione.

— Compiaciti d'ascoltarmi, soggiunsi.

— Purché parli, disse.

— Ammetti tu che ci sia qualche cosa che chiami bene e qualche cosa che chiami male?

— Certamente.

— Ma ne hai tu la stessa idea che ne ho io?

— E quale?

— Che il male è tutto ciò che fa perire e distrugge; il bene tutto ciò che salva e giova.

— Sì, disse.

— E non dici tu che c'è un male e un bene per ogni singola cosa: per gli occhi l'oftalmia, per l'intero corpo la malattia, per il frumento la golpe, per il legno l'infradiciamento, per il bronzo e il ferro la ruggine; e, come dicevo, un male ed una malattia è connaturato quasi ad ogni essere?

— Pare anche a me, disse.

— Allorché dunque uno di questi mali si attacca a qualche essere non fa il danno di quello a cui si attacca e non finisce per dissolverlo e rovinarlo del tutto?

— E come no?

— È dunque il male congenito in ciascuno e la sua speciale cattiveria che fa perire ciascun essere; e, se non è questo che lo fa perire, non c'è altra cosa capace di distruggerlo. Perché non è davvero il bene che possa farlo perire, e neanche ciò che non è né male né bene.

— E, in effetti, come sarebbe possibile?

— Se mai dunque noi troviamo tra gli esseri, qualcuno il quale soffra di un male che lo rende cattivo, ma non è però tale da dissolverlo e farlo perire, non riconosceremo senz'altro che un essere per natura siffatto non va soggetto a perire?

— È più che verosimile, disse.

— Ma che?, ripresi; non c'è anche per l'anima qualche cosa che la rende cattiva?

— Senza dubbio, rispose; tutti quei vizi che or ora abbiamo passati in rassegna: l'ingiustizia, l'intemperanza, la viltà e l'ignoranza.

— Ed è mai qualcuna di queste cose che può dissolverla e farla perire? E bada di non cadere nell'errore di credere che l'uomo ingiusto e stolto, sorpreso in atto di commettere un'ingiustizia, allora perisca per effetto dell'ingiustizia, che è il male dell'anima. Ma considera la cosa piuttosto a questo modo: come il corpo per la sua cattiveria, cioè per la malattia, si consuma e perisce e si riduce a non essere più nemmeno un corpo; così anche tutte le cose, di cui si parlava poc'anzi, per la cattiveria propria che si attacca ad esse e soggiorna in esse, si corrompono e finiscono per perire completamente. Non è così?

— Certo.

— Ebbene, fa' anche per l'anima la stessa osservazione: l'ingiustizia, che è in lei, e gli altri vizi, con l'essere in essa e con l'attaccarlesi la corrompono forse e la riducono a così mal partito da condurla a morte e separarla dal corpo?

— Non è punto ammissibile, disse.

— Ma d'altronde, ripresi, sarebbe irragionevole pensare che un male estraneo possa far perire ciò che il male proprio non può.

— Irragionevole, difatti.

— E rifletti, diss'io, Glaucone, che non è nemmeno alla cattiva qualità o condizione dei cibi, come invecchiamento, putrefazione e simili, che abbiamo il diritto di attribuire la morte del corpo; ma se la cattiva condizione degli alimenti genera nel corpo il male che gli è proprio, noi diremo che i cibi sono stati l'occasione, ma il corpo è perito per la malattia che gli è propria. Non diremo però mai che il corpo di natura diversa è perito per la cattiveria degli alimenti, che sono di natura diversa, salvo che questo male diverso non abbia fatto nascere in esso il male che gli è proprio.

— Hai perfettamente ragione, diss'egli.

X. — Per lo stesso motivo, diss'io, se il male del corpo non ingenera nell'anima la malattia dell'anima, non è giusto credere che, per un male estraneo e senza il concorso del male che le è proprio, l'anima perisca, e che l'una perisca per il male dell'altro.

— Mi pare giusto, disse.

— E però o dobbiamo confutare questo ragionamento dimostrandolo falso, o, finché non sia confutato, non dire che per effetto di febbre o d'altra malattia o d'uccisione, neppure quando il corpo fosse tagliato in minutissimi pezzi; per cosiffatte ragioni l'anima potrebbe morire, se prima non si dimostri che per effetto di queste sofferenze del corpo l'anima stessa è divenuta più ingiusta e più empia. Ma quando in qualche essere penetri un male estraneo e non vi si generi insieme il male proprio a ciascuno, non permettiamo ad alcuno di dire che o l'anima o qualche altra cosa possa perire.

— Ma, disse, questo è certo: che nessuno potrà dimostrare che le anime dei morenti divengono più ingiuste per effetto della morte.

— E se qualcuno, diss'io, per non riconoscere che le anime sono immortali, osasse attaccare il nostro ragionamento col dire che il morente diviene più cattivo e più ingiusto, avremmo, credo, il diritto d'affermare, che, se il nostro con-

tradittore ha ragione, l'ingiustizia per l'uomo ingiusto è mortale al pari della malattia e che è per questo male di sua natura capace di uccidere che muoiono quelli che ne sono affetti, i più ingiusti più presto, i meno più tardi; ma guardiamoci dal dire, come ora, che gl'ingiusti muoiano perché gli altri li puniscono di morte.

— Per Zeus, esclamò, l'ingiustizia non sembrerà una così terribile cosa se sarà mortale per chi ne è affetto, perché sarebbe separazione dal male. Ma io credo piuttosto parrà il pretto contrario, essa che uccide gli altri, se può, ma rende anche pieno di vita chi l'ha in sé, e per giunta anche assai vigile, tanto è lontana, mi pare, dall'essere causa di morte!

— Benissimo, diss'io. Perché quando la perversità propria dell'anima e il proprio male non è capace né di ucciderla né di distruggerla, è ben difficile che il male destinato alla rovina di un altro essere distrugga l'anima o qualche altra cosa fuori di quello alla cui rovina è destinato.

— Difficilissimo, disse, secondo ogni apparenza.

— Quando dunque qualche cosa non muore né per un male proprio, né per un male estraneo è evidente che esiste sempre; e, se esiste sempre, è immortale.

— Necessariamente, disse.

XI. — Ammettiamo dunque ciò, dissi, come indubitabile; ma se è così, tu intendi che sono le stesse anime quelle che esistono sempre. Queste infatti non potrebbero, credo, né diminuire di numero, perché nessuna di loro perisce; né aumentare neanche; giacché, se qualcuno dei gruppi d'esseri immortali crescesse di numero, sai che questo non potrebbe avvenire se non a scapito di ciò che è mortale; e alla fine tutto sarebbe immortale.

— È vero.

— Ma, ripresi, non dobbiamo credere né questo, perché la ragione vi si oppone; né d'altra parte che l'anima nella sua vera natura sia qualcosa di cosiffatto da essere, considerata in se stessa, un composto di parti varie, dissimili e differenti.

— Che vuoi dire?, chiese.

— Non è facile, risposi, che un composto di molte parti, salvo che la fusione non ne sia perfetta, possa essere eterno, come ora c'è apparsa l'anima.

— Difatti è verosimile.

— L'anima è dunque immortale e l'argomento addotto ora, anche a prescindere dagli altri, ci obbliga a crederlo. Ma per sapere quale sia davvero, non bisogna contemplarla nello stato di degradazione in cui è caduta per effetto della comunanza col corpo e degli altri mali, come noi la contempliamo ora; ma bisogna contemplarla attentamente con la ragione, quale è nella sua purezza; allora la troveremo infinitamente più bella e con più evidenza discerneremo nei loro tratti la giustizia e l'ingiustizia e tutte le altre cose di cui s'è discorso. Ciò che ora abbiamo detto dell'anima, è vero; ma rispetto al suo stato presente; perché noi la contempliamo in una condizione suppergiù simile a quella di Glauco[24]. Chi difatti vedesse questo dio marino non potrebbe facilmente discernere la sua natura primitiva. Giacché delle parti originarie del suo corpo alcune sono rotte, alcune consumate e totalmente sfigurate dai flutti, mentre altre se ne sono aggiunte, formate di conchiglie, di alghe e di ciottoli; sicché somiglia piuttosto a un qualunque animale, anziché a ciò che egli era in origine. E così anche l'anima noi la vediamo sfigurata da infiniti mali. Invece, Glaucone mio, è in quell'altra condizione che bisogna guardarla.

— E quale?, diss'egli.

— Nel suo amore per la verità e considerare quali oggetti essa attinge e quali relazioni desidera, in grazia della sua parentela con ciò che è divino, immortale e perenne, e quale potrebbe essere, se aderisse unicamente a questo e, trasportata dal proprio slancio uscisse dal pelago, nel quale è ora sommersa, scuotendo da sé i ciottoli e le conchiglie che ora, perché si nutre di fango, le hanno formato dintorno una crosta spessa e grossolana di terra e di pietra per effetto di questi, come li chiamano, fortunati conviti. Allora si potrebbe vedere quale è la sua vera natura, se multiforme o semplice, e in che consiste e com'è; per ora, secondo me, noi abbiamo spiegato abbastanza bene quali

siano le sue affezioni e le forme che assume nella vita umana.

— Anzi benissimo, disse.

XII. — Cosicché, ripresi, abbiamo eliminato dal nostro ragionamento tutte le altre considerazioni circa la giustizia, senza metter a profitto né i compensi né la buona reputazione, come a detta vostra, avevano fatto Esiodo ed Omero; ma abbiamo trovato che la giustizia è il bene supremo per l'anima considerata nella sua vera natura, e che perciò questa deve fare quello che è giusto, abbia o no l'anello di Gige[25] e, oltre a questo anello anche la celata di Ade?[26].

— È verissimo quello che dici, rispose.

— Ed ora, Glaucone, soggiunsi, nessuno ci può rimproverare se, in aggiunta a quei vantaggi, noi rendiamo alla giustizia ed alle altre virtù tutte quelle ricompense, quante e quali che siano, concesse all'anima dagli uomini e dagli dei, così durante la vita dell'uomo, come dopo la sua morte.

— Nessuno potrebbe rimproverarcelo, rispose.

— Ebbene, siete disposti a rendermi ciò che vi ho prestato in questa discussione?

— Vale a dire?

— Io vi ho conceduto come possibile che l'uomo giusto passasse per ingiusto e l'ingiusto per giusto; giacché voi esigevate che, se anche fosse stato impossibile rimanere occulto agli dei ed agli uomini, tuttavia dovessi concedervelo nell'interesse della discussione, affinché la giustizia in sé fosse giudicata in confronto dell'ingiustizia in sé[27]. O non te ne ricordi?

— Avrei torto di non ricordarmene, rispose.

— Poiché ora, diss'io, il giudizio è avvenuto, io vi domando a mia volta, nell'interesse della giustizia, di concedermi che quale è l'opinione che di essa hanno gli dei e gli uomini, tale è quella che dobbiamo averne anche noi, affinché essa ottenga pure quei premi che la riputazione di giustizia si procaccia e concede a coloro che la posseggono, dacché ci risulta ora provato, che anche la realtà della giustizia procura i suoi beni e non inganna punto quelli che l'abbracciano sinceramente.

— Tu domandi cosa perfettamente giusta, disse.

— Voi dunque, diss'io, in primo luogo mi concederete che gli dei per lo meno non s'ingannino su ciò che è ognuno di questi due uomini.

— Te lo concederemo, disse.

— E se non s'ingannano, che ameranno l'uno e odieranno l'altro, come anche da principio eravamo d'accordo.

— Così è.

— E a colui che gli dei amano non converremo che tutto ciò che gli dei possono donare sarà donato nel miglior modo possibile, eccetto che egli non porti con sé dalla nascita una tara che sia conseguenza d'una colpa anteriore?

— Indiscutibilmente.

— E perciò riguardo all'uomo giusto bisogna ammettere che, se egli è afflitto da povertà, da malattia o da qualche altro di quelli che paiono mali, questo si risolverà da ultimo in un bene per lui, o durante la vita o dopo la morte; giacché la divinità non trascura mai chiunque si studia di divenire giusto e di praticare la virtù, per quanto è possibile all'uomo di assomigliarsi a Dio.

— È verosimile, disse, che un uomo siffatto non sia trascurato da colui a cui è simile.

— E per l'uomo ingiusto non si deve supporre il contrario?

— Senza dubbio.

— Da parte degli dei dunque sono questi i premi concessi all'uomo giusto.

— A parer mio, sì, disse.

— E, diss'io, da parte degli uomini? Non avviene forse questo, se si deve dire la verità? Gli scellerati e gl'ingiusti non fanno come quei corridori che corrono bene nell'andata, ma non nel ritorno? Partono con grande slancio, ma finiscono poi per far ridere, quando, con gli orecchi bassi, si ritirano precipitosamente, senza essere coronati; mentre i buoni corridori, giunti alla meta, ottengono il premio e sono coronati. E non

accade così ordinariamente anche degli uomini giusti? Al termine d'ognuna delle loro imprese, delle loro relazioni sociali e della loro vita, guadagnano di riputazione e riportano i premi che gli uomini danno?

— Certamente.

— Permetterai dunque che io dica degli uomini giusti ciò che tu stesso dicevi degl'ingiusti? Dirò infatti che i giusti, quando raggiungono l'età matura, ottengono delle magistrature nella loro città se aspirano al potere, prendono moglie donde vogliono, danno a chi vogliono le loro figliuole in matrimonio, e in breve tutto ciò che tu dicevi degl'ingiusti io lo dico dei giusti. E, a proposito degl'ingiusti, affermo altresì che i più tra essi, quand'anche da giovani non si lascino scoprire, sorpresi alla fine della loro corsa, non son più che oggetto di riso, e, invecchiando, divengono dei miserabili e sono coperti di oltraggi dagli stranieri e dai concittadini, frustati e sottoposti a quei giudizi che giustamente dicevi atroci [28], per essere da ultimo torturati e bruciati vivi. Insomma, fa' conto d'aver udito anche da me che questi castighi essi li soffrono tutti. Ma, come dicevo, vedi se sei disposto a concedermelo.

— Molto volentieri, rispose, perché quel che dici è giusto.

XIII. — Tali dunque, diss'io, sarebbero i premi, le ricompense e i doni che dagli dei e dagli uomini sono dati in vita all'uomo giusto, oltre quelli che la stessa giustizia gli procura.

— E sono, disse, ricompense belle e sicure.

— Eppure, soggiunsi, sono un nulla, per il numero e per la grandezza, in confronto di quelle che sono serbate dopo la morte al giusto e all'ingiusto. Ed è bene udirle, affinché così l'uno come l'altro riceva ciò che gli è dovuto come conclusione di questo discorso.

— Fammi il piacere di dirmelo, perché non c'è cosa che udrò più volentieri.

— Non ti dirò certo, ripresi, un racconto di Alcinoo [29], ma quello d'un bravo, il racconto di Er [30], figlio di Armenio, originario della Panfilia. Costui era morto in battaglia; e allorché dieci giorni dopo raccolsero i morti già putrefatti, egli fu levato di terra ancora intatto e portato a casa per essere seppellito. Ma quando il dodicesimo giorno fu messo sul rogo, risuscitò e risuscitato raccontò ciò che disse di aver veduto colà. E diceva che l'anima non appena uscita dal corpo s'era posta in via con molte altre, e tutte erano giunte in un luogo meraviglioso [31], nel quale c'erano in terra due aperture, attigue l'una all'altra, e nel cielo in alto altre due che facevano riscontro alle prime. Tra queste sedevano dei giudici, i quali, poiché avevano pronunciato la loro sentenza, ordinavano ai giusti di prendere a destra la via che saliva al cielo, dopo di aver loro attaccato davanti un cartello col loro giudizio; e ai colpevoli, di prendere a sinistra la via che menava in giù, avendo anche questi, ma nel dorso, un cartello dov'erano indicate tutte le loro cattive azioni. Come egli s'avvicinò ai giudici, questi gli dissero che egli avrebbe dovuto riferire agli uomini ciò che aveva visto colà e gli raccomandarono di udire e osservare tutto ciò che avveniva in quel luogo. E lì vedeva le anime che se ne andavano per ciascuna di queste aperture del cielo e della terra, dopo che era stata pronunciata su loro la sentenza; mentre dall'una delle due aperture sbucavano di sotterra delle anime estenuate e polverose e dall'altra discendevano dal cielo altre anime pure. E tutte queste, che giungevano continuamente, pareva venissero da un lungo viaggio e fossero contente di giungere in quel prato per accamparvisi, come in una festa solenne; quelle che si conoscevano si salutavano a vicenda, e quelle che venivano dalla terra s'informavano dalle altre sulle cose del cielo, e quelle che venivano dal cielo sulle cose della terra. E le une facevano il loro racconto gemendo e piangendo al ricordo dei mali di ogni sorta che avevano sofferti e veduti nel loro viaggio sotterra — viaggio di mille anni [32] — e quelle che venivano dal cielo parlavano invece di piaceri deliziosi e di spettacoli d'una bellezza infinita. I particolari, Glaucone mio, richiederebbe-

ro un gran tempo, ma in sostanza egli raccontava questo: qualunque fosse stato il numero delle loro colpe e qualunque il numero delle persone che ognuno avesse leso, d'ogni cosa essi espiavano la pena, l'una dopo l'altra, dieci volte per ciascuna delle loro cattive azioni, e ogni volta la punizione durava cento anni, che è la durata della vita umana [33], affinché il castigo fosse decuplo per ognuna delle loro malefatte. E, per esempio, se alcuni avevano cagionato la morte di molti o tradito il loro paese o il loro esercito e li avevano gettati in servitù, o erano stati complici di qualche altra ribalderia, dovevano subire delle sofferenze decuple per ciascuno di tutti questi delitti; e, d'altro canto, quelli che avevano fatto delle buone azioni e vissuto giustamente e santamente erano compensati in maniera analoga. Di coloro poi che non avevano vissuto, se non poco tempo dopo la nascita, egli diceva altre cose che non meritano di esser ricordate; e quanto poi all'empietà e alla pietà per gli dei e per i genitori, e all'omicidio commesso di propria mano, diceva che i compensi superavano di gran lunga quelli indicati. Diceva infatti d'essersi trovato accanto ad un uomo interrogato da un altro sul luogo dove fosse Ardieo il Grande. Ora quest'Ardieo era stato tiranno di una città di Panfilia, mille anni prima di quel tempo; e aveva ucciso il padre vecchio e un fratello maggiore, e perpetrate, a quel che si narrava, tante altre empie azioni. Er dunque diceva che la persona interrogata aveva risposto: « Egli non è venuto né verrà qui ».

XIV. « E, infatti, tra gli altri terribili spettacoli abbiamo visto questo: poiché eravamo presso all'apertura e sul punto di uscirne fuori, dopo di aver subìto tutte le altre prove, abbiamo visto improvvisamente Ardieo ed altri — erano nella massima parte dei tiranni, ma c'erano anche dei privati che avevano commesso grandi scelleratezze — i quali, nel momento in cui credevano di potere uscir fuori, si vedevano chiuso il passaggio, mentre si sentiva come un muggito, allorché qualcuno di questi incurabili delinquenti, o qualcuno che non avesse convenientemente espiato i suoi misfatti, tentasse di uscire »; e allora certi uomini, diceva lui, selvaggi, completamente di fuoco a vederli, stando dappresso all'uscita e udendo il muggito, ne afferravano alcuni per il mezzo del corpo e li trascinavano via, ma ad Ardieo e ad altri mettevano de' ceppi intorno alle mani, ai piedi e al collo, e, avendoli gettati in terra e scorticati, li trascinavano fuori lungo la via cardandoli su certe piante spinose, e significando a tutti quelli, che passavano continuamente di là, perché li trattassero così, e aggiungendo che li trascinavano per precipitarli nel Tartaro [34]. E qui Er diceva che, pure avendo essi provato terrori d'ogni sorta e in gran numero, più d'ogni altra cosa ciascuno di loro temeva di udire quel muggito sul punto di uscir fuori, e ognuno era contentissimo di uscire senza udirlo. Tali erano a un dipresso le pene nonché i castighi e le ricompense corrispondenti.

Poiché ciascuno di questi gruppi aveva trascorso sette dì in quel prato, doveva levarsi di là e mettersi in via nell'ottavo giorno, per arrivare quattro giorni dopo in un luogo donde vedevano una luce diritta [35], come una colonna, che, scendendo dall'alto, si distendeva attraverso il cielo e la terra, molto simile all'arcobaleno, ma più brillante e più pura. A questa luce essi pervennero dopo un giorno di cammino; e lì, nel mezzo di questa luce, videro tese dal cielo le estremità delle sue catene; perché questa luce era il legame del cielo, che a somiglianza dell'ufficio che compiono i canapi che si avvolgono intorno alle triremi, tiene avvinta tutta la sfera girante [36]; e dall'estremità di queste catene pendeva il fuso di Ananke, per mezzo del quale girano tutte le sfere. Di questo fuso l'asta e l'uncino erano di acciaio, e il fusaiuolo fatto di questo e d'altri metalli. La natura di questo fusaiuolo era la seguente: per la forma esterna somigliava ai nostri, ma, diceva Er, per la sua composizione bisogna immaginarselo cosiffatto: come, cioè, un grande fusaiuolo, vuoto e completamente scavato, in

cui ce n'era un altro simile, ma più piccolo, perfettamente incastrato, come quelle scatole che s'incastrano l'una nell'altra; e così ce n'erano anche un terzo, un quarto, e quattro altri; poiché questi fusaiuoli, inseriti l'uno nell'altro, erano in tutto otto, e mostravano in alto i loro orli come de' cerchi, formanti la superficie continua d'un solo fusaiuolo intorno all'asta, che traversava per il mezzo da parte a parte l'ottavo [37]. Ora, il primo fusaiuolo, l'esterno, aveva l'orlo circolare più largo; il sesto per il suo orlo circolare teneva il secondo posto; il quarto, il terzo; l'ottavo, il quarto; il settimo, il quinto; il quinto, il sesto; il terzo, il settimo e il secondo l'ottavo. Il cerchio del fusaiuolo più grande era costellato [38]; quello del settimo, brillantissimo; quello dell'ottavo prendeva il suo colore dal settimo che lo illuminava; quelli del secondo e del quinto erano suppergiù simili tra loro, d'un colore più giallo dei precedenti; quello del terzo era il più bianco di tutti; quello del quarto era rossastro, e quello del sesto teneva il secondo posto per la bianchezza [39]. Il fuso intero rotava su se stesso d'un moto uniforme; ma nella rotazione dell'insieme, i sette cerchi interni giravano lentamente in senso contrario al tutto. Di tutti il più rapido era l'ottavo; seguivano per rapidità il settimo, il sesto e il quinto che procedevano di pari passo tra loro; poi il quarto che in questa rotazione in senso opposto pareva loro che per rapidità tenesse il terzo posto; poi il terzo che seguiva al quarto posto, e il secondo al quinto. Il fuso stesso girava sulle ginocchia [40] di Ananke; sull'alto di ciascun cerchio era una Sirena che girava con esso e faceva sentire la voce e il tono che le erano propri, e tutte queste otto voci riunite formavano un'unica armonia [41]. Altre tre donne, sedute in cerchio a distanze eguali l'una dall'altra, ciascuna su un trono, le Moire, figlie di Ananke, vestite di bianco e circondate il capo di bende, Lachesi, Cloto e Atropo, cantavano d'accordo con le Sirene; Lachesi il passato, Cloto il presente, Atropo l'avvenire. E Cloto, con la destra sul fuso, faceva girare ad intervalli determinati il cerchio esterno; Atropo, con la sinistra, allo stesso modo i cerchi interni, e Lachesi a volta a volta gli uni e gli altri, ora con la destra ed ora con la sinistra.

XV. Quanto a sé, essi, non appena giunti, dovettero presentarsi a Lachesi, e allora un ierofante li mise in fila e poi, prendendo di su le ginocchia di Lachesi alcune sorti e modelli di vita, salito su una tribuna, disse:
« Proclamazione della vergine Lachesi, figlia di Ananke. Anime efimere [42], per voi si apre un nuovo periodo di vita mortale. Non è un demone che estrarrà la vostra sorte, ma siete voi che sceglierete il vostro demone [43]. Il primo che la sorte avrà designato sarà il primo a scegliere il tenore di vita a cui sarà legato dalla necessità. La virtù non tollera padroni; ognuno ne parteciperà più o meno, secondo che la onorerà più o meno. Ciascuno è responsabile del proprio destino; Iddio è fuori causa ».
Detto ciò egli gettò le sorti su tutti, e ognuno prese quella che gli era caduta dappresso, ad eccezione di Er a cui non fu permesso. Ciascuno allora conobbe il numero d'ordine che gli era toccato; e subito dopo lo stesso ierofante mise in terra davanti a loro i modelli delle vite molto più numerosi delle anime presenti. Ed erano d'ogni sorta: tutte le vite degli animali e tutte le vite degli uomini. E c'erano tirannidi, di cui alcune duravano sino alla morte, alcune anche spezzate nel loro corso e che finivano nella povertà, negli esìli e nella mendicità. E c'erano vite d'uomini illustri sia per le fattezze, sia per la bellezza, sia per il loro vigore e per la loro combattività, sia per la loro nobiltà e per le virtù dei loro maggiori. E c'erano pure vite di uomini oscuri sotto questi riguardi e di donne egualmente varie. Non c'era però nulla di preordinato nelle anime, giacché ciascuna doveva necessariamente cambiare secondo la vita che si sceglieva. Sotto ogni altro riguardo le varie condizioni di vita erano miste o tra loro o con la ricchezza e la povertà o con le malattie e la buona salute; mentre altre tenevano il mezzo tra gli estre-

mi. Ed è questo, mio caro Glaucone, se non erro, il momento più pericoloso per l'uomo, ed è perciò che ciascuno di noi, trascurando tutti gli altri studi, deve cercare e attendere soltanto a questo: se mai gli sia possibile di scoprire e riconoscere l'uomo che lo metterà in grado di saper discernere il genere di vita buono e scegliere sempre possibilmente il migliore; e, calcolando tutte le cose esposte fin qui, quali effetti abbiano rispetto alla virtù così nel loro insieme come singolarmente; possa riconoscere quali risultati cattivi o buoni produca la bellezza con la povertà o con la ricchezza, nonché con questo o quell'abito dell'anima e le conseguenze che avranno, mescolandosi tra loro, la nobiltà e la bassezza dei natali, la vita privata e gli uffici pubblici, la forza e la debolezza, la facilità o la difficoltà d'imparare e tutte le altre facoltà spirituali dello stesso genere, insite o acquisite; cosicché, concludendo da tutto ciò e guardando alla natura dell'anima, possa scegliere il genere di vita peggiore o migliore, chiamando peggiore quello che condurrà l'anima colà, vale a dire a divenire più ingiusta, e migliore quello che la condurrà ad essere più giusta. Perciò egli trascurerà tutto il resto: perché noi abbiamo visto che, da vivo o da morto, questa scelta è la migliore per l'uomo. E con questa opinione, tenuta con saldezza adamantina, si deve discendere nell'Ade, affinché anche colà l'uomo non si lasci abbagliare dalle ricchezze e dagli altri mali simili; e, cadendo nelle tirannidi e in altre attività della stessa natura, non commetta infiniti e irrimediabili mali e non ne patisca egli stesso altri ancora maggiori; ma sappia scegliere sempre tra queste una condizione media di vita e fuggire gli eccessi in un senso e nell'altro, così in questa vita per quanto è possibile, come sempre in avvenire; poiché così soltanto l'uomo può godere della massima felicità.

XVI. E proprio nello stesso tempo, diceva il nunzio dell'altro mondo, il ierofante soggiunse: « Anche a chi giunge per ultimo, se sa scegliere giudiziosamente e si studia di viver bene, può toccare una vita sodisfacente e non cattiva. Né il primo trascuri di scegliere con accorgimento né l'ultimo si perda d'animo ». Come egli ebbe detto queste parole, narrava Er, il primo favorito dalla sorte, avanzandosi rapidamente, scelse la più grande tirannide, e, spinto dalla stoltezza e dall'avidità, la prese senza averne considerate bene le conseguenze e non si avvide che la sorte lo destinava a divorare i propri figli [44] e a commettere altre malvagie azioni. Ma quando l'ebbe esaminata con attenzione, cominciò a battersi il petto e a lamentarsi della scelta, perché non aveva atteso alle parole pronunciate dall'ierofante; ché di questi mali non accusava se stesso, ma la sorte e i demoni e ogni altra cosa, fuorché se medesimo. Eppure costui era di quelli che venivano dal cielo, che nella vita precedente avevano vissuto in una città bene ordinata; ma che, se aveva avuto della virtù, lo doveva all'abitudine, non allo studio della filosofia. Giacché si può anche affermare che tra quanti si lasciavano così sorprendere, quelli che venivano dal cielo non erano i meno numerosi, in quanto che non erano stati provati dalle sofferenze; mentre i più tra quelli che venivano dalla terra, perché avevano sofferto essi stessi e visto altri soffrire, non erano così frettolosi nello scegliere. Sicché e per questo e per il numero estratto a sorte accadeva loro di scambiare il male per il bene; giacché, se un uomo, tutte le volte che viene al mondo, si occupasse seriamente di filosofia e se la sorte non lo costringesse a scegliere tra gli ultimi; egli probabilmente, per quanto ci si annunzia delle cose dell'al dilà, non solo vivrebbe felicemente in questo mondo, ma, andando da questa vita nell'altra e tornandone, non batterebbe il cammino sotterraneo e duro, ma quello piano e celeste.

E valeva la pena, diceva Er, di vedere questo spettacolo: come, cioè, le anime scegliessero il genere della loro vita. Era difatti uno spettacolo pietoso, ridicolo e meraviglioso insieme; perché si sceglieva di solito secondo le abitudini della vita precedente. Egli aveva visto,

diceva Er, l'anima di Orfeo[45] scegliere la vita di un cigno; giacché, per odio delle donne che lo avevano ucciso, non voleva nascere dal seno di una donna; aveva visto l'anima di Tamira[46] scegliersi la vita dell'usignuolo; aveva visto anche un cigno scegliere invece la vita di un uomo; e così parecchi altri animali dediti al canto. L'anima, che aveva sortito il ventesimo posto, scelse la vita del leone, ed era l'anima di Aiace Telamonio[47], che non voleva rinascere uomo, ricordandosi del giudizio a proposito delle armi di Achille. Seguì l'anima di Agamennone[48], e anche questa, per avversione al genere umano, a causa delle sventure passate, preferì la condizione di aquila. L'anima di Atalanta[49] invece, capitata a metà del sorteggio, visti i grandi onori che si rendono a un atleta, non passò oltre, ma scelse questa condizione. E dopo costei Er aveva visto l'anima d'Epeo[50], figliuolo di Panopeo, che s'avviava ad essere una donna industriosa; e lontano tra gli ultimi aveva scorta l'anima del buffone Tersite[51] che rivestiva la forma d'una scimmia. Finalmente l'anima di Ulisse[52], a cui la sorte aveva assegnato l'ultimo posto, si avanzò per fare la sua scelta; e ricordandosi degli antichi travagli, libera oramai d'ogni ambizione, andò a lungo cercando la vita di un privato affatto estraneo agli affari, e a stento riuscì a trovarne una, giacente non so dove, e trascurata dagli altri; e, vistala, dicendo che l'avrebbe scelta egualmente anche se la sorte l'avesse designata per la prima, fu contentissima di prenderla. Degli animali poi avveniva lo stesso; alcuni passavano nella condizione d'uomini, altri in quella d'altri animali, gl'ingiusti nelle specie selvagge, i giusti nelle specie domestiche, e avvenivano mescolanze d'ogni sorta. Quando tutte le anime ebbero scelto la propria condizione, nell'ordine, che avevano sortito, si diressero verso Lachesi, e questa dette a ciascuno il demone che aveva preferito, perché fosse il suo guardiano in vita e l'aiutasse a compiere il destino che s'era scelto. E questo demone per prima cosa la conduceva da Cloto e la poneva sotto la mano di costei e sotto il fuso che questa faceva girare, ratificando in questo modo il destino che l'anima s'era scelto dopo l'estrazione a sorte. Toccato questo fuso, il demone conduceva l'anima verso la trama di Atropo, rendendo irrevocabile ciò che era stato filato; di qui, senza che potesse ritornare indietro, l'anima, condotta a piè del trono di Ananke, passava dall'altro lato; e, poiché ognuna era passata, tutte si avviarono verso la pianura del Lete[53] sotto un caldo soffocante e terribile; perché questa pianura era vuota d'alberi e d'ogni pianta che la terra produce. Venuta la sera, esse s'accamparono sulle rive del fiume Ameles[54], la cui acqua non può essere contenuta da nessun vaso. Ogni anima è tenuta a bere una certa quantità di questa acqua. Ma quelle che non sono sorrette dalla prudenza, oltrepassano la misura nel berne; e quando s'è bevuto, si dimentica tutto. Quindi si misero a dormire; ma verso mezzanotte ci fu lo scoppio di un tuono e un tremuoto, e immediatamente quelle anime di là si lanciarono chi da una parte, chi dall'altra verso il mondo superiore dove dovevano rinascere[55], filando come stelle; ad Er però non si permise; ma dove e come fosse tornato nel suo corpo, egli non lo sapeva, ma ad un tratto, avendo aperto gli occhi, si vide all'alba collocato sul rogo.

È così, Glaucone, che ci fu conservato questo racconto senz'andare perduto, racconto che può salvarci, se gli diamo fede; e allora traverseremo felicemente il fiume Lete e non ci macchieremo l'anima. Ma se voi darete retta a me, convinti che la nostra anima è immortale e capace di soffrire tutti i mali come di godere tutti i beni, noi seguiremo sempre la via che conduce in alto, e praticheremo in ogni modo la giustizia insieme con la saggezza. Così noi saremo amici a noi stessi e agli dei, non solo mentre viviamo qui, ma anche quando avremo riportato i premi della giustizia, come i vincitori dei giochi che raccolgono i doni degli amici, e saremo felici tanto su questa terra quanto in quel viaggio di mille anni che abbiamo descritto.

TIMEO

ARGOMENTO

Socrate, ritrovandosi in Atene con quegli stessi amici, vale a dire Timeo, Critia ed Ermocrate — un quarto, di cui non si fa il nome, mancava al convegno perché forse indisposto — ai quali il giorno innanzi aveva riferito la lunga discussione avuta al Pireo, nel dì delle Bendidie [1], in casa del vecchio Cefalo, intorno all'ordinamento d'uno Stato perfetto; ritorna sulle idee principali da lui esposte e difese a questo proposito, in particolare su' punti che gli paiono più interessanti per il tema che ha in animo di proporre ai suoi amici, e manifesta loro il desiderio che essi, come i più capaci per essere ad un tempo filosofi ed uomini d'azione, vogliano completare il quadro dello Stato perfetto. Egli aveva indicato i tratti fondamentali e caratteristici della sua costituzione; i suoi amici dovrebbero ora far ciò ch'egli non si sentiva in grado di fare: presentare, cioè, codesta Repubblica ideale nel suo aspetto dinamico e mostrare come essa, fondata e governata a quel modo, si sarebbe condotta in una guerra giusta a cui fosse stata costretta. I tre sono animati dalla migliore buona volontà di contentarlo; anzi Ermocrate dichiara che fin dal giorno innanzi Critia, ripensando per via alle cose dette da Socrate, aveva accennato ad un racconto udito, mentre era tuttora fanciullo, dal proprio avo, dal vecchio Critia; e prega il giovane Critia di ripeterlo a Socrate, perché questi dica se gli pare che esso torni opportuno al suo proposito. E Critia, sollecitato da lui, riassume il racconto che l'avo, come una storia non favolosa, ma vera, aveva raccolto dalla viva voce di Solone, a cui lo avevano narrato de' sacerdoti in Egitto, su una guerra che gli Ateniesi 9000 anni prima avevano vittoriosamente condotta contro gli abitanti dell'isola Atlantide — un'isola grande, posta al di là delle colonne d'Eracles e più tardi sommersa nel mare — che, potentissima allora, estendeva il suo impero nel Mediterraneo e minacciava di soggiogare anche l'Ellade. Se dunque Socrate crede che un tal racconto, col quale, come lo stesso Critia nota, in molti punti coincide quasi miracolosamente l'esposizione fatta il dì prima da Socrate, torni al caso presente; egli è pronto a riferirlo in tutti i suoi particolari, dopo che Timeo, dotto com'è, di studi astronomici, avrà parlato della origine del mondo e della creazione del genere umano. E Socrate, riconoscendo l'opportunità del racconto di Critia e pienamente sodisfatto dell'accordo, invita Timeo a prendere pel primo la parola (I-IV).

E Timeo, dopo la doverosa invocazione agli dei, comincia dal porre, come un concetto fondamentale per l'indagine, a cui si accinge, la distinzione tra essere e divenire, de' quali il primo è immobile ed oggetto del pensiero puro; il secondo, mutevole ed oggetto della percezione sensibile. Ora, tutto quello che diviene, diviene in forza d'una causa; e poiché il mondo diviene ed è mutevole e sensibile, esso dunque ebbe una causa, esso fu l'opera d'un dio supremo (del demiurgo), che lo creò ordinando il divenire sul modello ideale, eterno e perfetto. Che l'universo sia generato ed abbia avuto un principio, è pertanto indiscutibile;

ma la nostra mente non può indagare il processo di questa generazione, se non per via di congetture più o meno verosimili, e non si può quindi esporlo, se non come un mito che, per quanto probabile, pure esclude ogni pretesa di sicurezza scientifica (V).

Ma che cosa indusse il demiurgo alla creazione del mondo? Null'altro che la sua bontà, quella bontà per la quale egli, scevro di qualsiasi invidia, volle che tutto intorno a lui fosse buono e simile a sé; sicché, osservando il selvaggio rimescolio della materia informe, prese ad ordinarla, convinto che l'ordine fosse infinitamente migliore del disordine. Ma il dio creatore, perché ottimo, doveva altresì volere che il mondo fosse anche bellissimo. Ora, non c'è cosa veramente bella che sia sprovvista d'intelligenza, e l'intelligenza presuppone l'anima. Col porre pertanto un'anima intelligente nel corpo del mondo, il dio per la sua provvidenza lo trasformò in un animale vivente e intelligente atto a comprendere in sé tutti i viventi sensibili, come il modello, a somiglianza del quale lo creava, comprende in sé tutti gl'intelligibili; e, al pari del modello, lo fece anche unico ed unigenito (VI).

Nella creazione del mondo sensibile il demiurgo impiegò ed esaurì i quattro elementi: fuoco, aria, acqua e terra, commisti tra loro in giusta proporzione, e al tutto die' la forma più perfetta, la forma sferica, con la conseguente possibilità di volgersi su se stesso, ma senza alcun moto di traslazione, del quale del resto non aveva punto bisogno (VII).

Quanto poi all'anima, di cui il mondo era dotato, il dio naturalmente l'aveva creata prima del corpo, come quella che era destinata a dominarlo, e creata congiungendo l'invariabile col variabile, l'uniforme col disforme, in una terza essenza; e tutto questo complesso — anch'esso ordinato secondo certe salde relazioni numeriche, e capace per la sua natura d'intendere così l'invariabile, cioè l'essere, come il variabile, cioè il divenire, capace, in altri termini, così di sapere come d'opinare — oltre a pervadere di sé tutto l'universo, fu disposto in due circoli concentrici e intersecantisi, di cui l'uno esterno, che si muove (da destra a sinistra) col moto proprio dell'invariabile ed uniforme, e corrisponde all'equatore; l'altro interno, che si muove (da sinistra a destra) col moto proprio del variabile e disforme, e corrisponde all'eclittica (VIII-IX).

Poiché però il mondo, quale copia, non poteva essere eterno al pari del modello su cui era creato, il demiurgo, che nella sua bontà lo desiderava, come s'è detto, quanto più fosse possibile somigliante a sé, volle almeno farlo perenne; e perché fosse tale, creò il tempo, immagine mobile dell'eternità, in quanto che, pur non essendo mai, divien sempre incessantemente. Alla misura del tempo, determinata da' movimenti del mondo animato de' corpi celesti, il filosofo rannoda le notizie concernenti la divisione di esso tempo, la posizione de' pianeti, l'anno perfetto, ecc. Con tutto ciò il mondo era ancora dissimile dal modello, perché non comprendeva, come quello, tutti i viventi che avrebbe dovuto contenere. A questa esigenza il dio supremo provvide in parte direttamente da sé, creando gli dei celesti, cioè le intelligenze animatrici delle stelle fisse, che insieme con altre divinità: la terra e i pianeti, costituiscono la famiglia delle divinità inferiori. Ma quanto alle divinità tradizionali della mitologia ellenica, il meglio — osserva, non senza una punta ironica, Timeo — è accettarle, ma non discuterle (X-XIII 40 e).

A questo punto il creatore si rivolge agli dei creati da lui, tanto a quelli che si muovono attorno palesemente, quanto a quelli che si mostrano allorché vogliono, commettendo loro la cura di creare gli altri viventi; ma poiché questi iddii sono stati, essi medesimi, creati, non possono a loro volta creare che de' viventi mortali; il che al demiurgo non basta. Egli vuole che anche ne' nuovi viventi non manchi un elemento immortale; e di questo elemento, che è l'anima razionale, egli stesso crea il seme da affidare agli dei celesti; e lo divide

in tante anime quanti sono gli astri, e in questi le colloca e fa che vi apprendano così ciò che dovranno sapere nella loro vita terrena, come le leggi fatali a cui saranno soggette. Quindi incarica gli dei celesti di aggiungere all'elemento razionale le parti mortali dell'anima umana e plasmare de' corpi mortali (XIII 41 a-XIV).

Ed essi, mentre il padre rimaneva nel suo proprio stato, si misero all'opera; e, valendosi di que' quattro elementi, formarono quell'insieme che è l'uomo, nel quale il principio razionale, sebbene per la sua natura destinato a predominare, tuttavia non può non soggiacere in molti casi all'azione di quegli elementi materiali e corporei, che, creando appetiti e passioni, impediscono all'anima la conoscenza del vero; ond'è necesario che chi vuole sottrarsi a quella, che è la più grave delle malattie, cioè all'ignoranza, impari per tempo a frenare siffatte passioni mediante l'educazione e la disciplina. E qui Timeo, scendendo a' particolari, rileva l'importanza che nell'organismo umano ha il capo, il cervello, rispetto al quale tutto il corpo non esercita che la modesta funzione di veicolo. E però anche nel capo sono collocati gli organi della vita e dell'udito, i sensi, massime il primo su cui il filosofo si trattiene lungamente, i più importanti fra tutti (XV-XVI).

Finora qui non s'è tenuto conto se non dell'opera dell'intelligenza; ora però bisogna rifarsi alquanto indietro ed esaminare la parte, certo subordinata, ma pure indispensabile, spettante alla necessità. E difatti, perché la generazione si effettuasse, era necessario un d o v e, uno spazio, una χώρα in cui potesse attuarsi: e perciò questa bisogna immaginarla come la recettrice, la nutrice, la madre di tutte le cose create che in essa e per essa, uscendo dalla materia disordinata e caotica, prendono la forma voluta dal modello ideale. E in prima vi si attuò la genesi di que' corpi, che a torto diciamo elementi; giacché questi, che a noi appaiono come fuoco, aria, acqua e terra, lungi dall'essere de' veri elementi, ossia delle realtà primordiali esistenti per sé — realtà immutabili non sono che le loro idee, e le idee in generale — devono considerarsi come stati della materia, come aggregati mutevoli, risultanti da qualcosa di più semplice e primigenio, cioè da superficie limitate da triangoli elementari, i quali derivano tutti dal triangolo rettangolo, che è di due specie: isoscele e scaleno, di cui il primo ha una forma sola, il secondo infinite. Ora, da quella che Timeo considera come la più bella tra le forme del triangolo rettangolo scaleno, da quella, cioè, che ha il quadrato del lato maggiore triplo del quadrato del minore, si formarono il tetraedro regolare o piramide a base triangolare equilatera, l'ottaedro regolare e l'icosaedro regolare, di cui gli dei si servirono per costituire rispettivamente il fuoco, l'aria e l'acqua; mentre dell'esaedro regolare o cubo, nascente dal triangolo isoscele, si valsero per costituire la specie terra, e del dodecaedro regolare per decorare l'universo. Questa dottrina può forse lasciare qualche dubbio se i mondi sieno uno o cinque, ma ad ogni modo esclude la loro moltiplicità illimitata. Timeo però si pronunzia recisamente per l'unicità del mondo (XVII-XXI 55 d).

All'esposizione de' motivi, per cui come elementi costitutivi delle quattro specie: fuoco, aria, acqua e terra, si assegnano le forme di quattro de' cinque solidi regolari; seguono considerazioni su' limiti entro i quali avviene la trasformazione della materia, su' mutamenti che ne nascono sotto l'influsso de' moti celesti, sull'incompatibilità dell'esistenza del vuoto con la compressione delle cose tra loro per effetto del moto circolare dell'universo, nonché una enumerazione delle diverse qualità di fuoco, d'aria, d'acqua e di terra e de' corpi che ne derivano (XXI 55 e-XXV).

Poiché le cose create sono oggetto di sensazioni, prima di riprendere il filo dell'esposizione interrotta, Timeo esamina come e perché si generino le varie impressioni di caldo e di freddo, di duro e di molle, di grave e di leggero — quest'ultima egli la pone in rapporto con ciò che inesattamente chiamiamo basso e

alto — di liscio e di ruvido, di piacevole e di doloroso; e, accennando di sfuggita che c'è pure delle impressioni che non sono sensibili; passa a trattare di quelle sensazioni che si riferiscono al gusto, all'olfatto, all'udito e alla vista, per avvertire che di tutto questo complesso di cose il demiurgo si giovò come di cause secondarie; e però chi si propone di indagare il vero non deve confondere queste cause secondarie e attribuibili alla necessità, che interviene per assicurare il funzionamento meccanico delle cose mondiali, con la causa prima e vera, con l'azione teleologica, che bisogna riconoscere unicamente nell'intelligenza creatrice dell'universo (XXVI-XXX).

E difatti il dio supremo, dopo d'aver messo ordine e proporzione in tutta l'informe congerie delle cose, dopo d'aver creato egli stesso i viventi divini e affidato loro il seme dell'anima immortale, lasciò che essi, seguendo le sue direttive, compissero l'opera iniziata da lui. Ed essi intorno a quest'anima avvolsero un corpo mortale, e in questo, ma in sedi separate e lontane dall'anima razionale, posero le due parti dell'anima mortale, cioè l'irascibile nel petto e la concupiscibile nel ventre. Al qual proposito Timeo parla dell'ufficio del cuore, nodo delle vene e sorgente del sangue che circola per il corpo, de' polmoni e del fegato, organo de' sogni e della divinazione; e, seguitando, espone la formazione, le proprietà e le funzioni delle altre parti del corpo: intestini, midollo, cervello, ossa tendini, carne, pelle, peli ecc. E aggiunge che per contribuire al mantenimento dell'animale mortale gli dei crearono un'altra generazione di viventi, vale a dire gli alberi e le piante, che partecipano della terza specie d'anima, dell'anima concupiscibile, e non si distinguono da qualsiasi altro animale, se non perché stanno saldi e piantati nelle loro radici (XXXI-XXXIV).

Dopo di ciò Timeo s'indugia a chiarire come avvenga l'irrigazione nelle varie parti del corpo, e quindi il meccanismo della nutrizione e in particolare quello della respirazione, che si fonda sull'orrore della natura per il vuoto, orrore che chiarisce anche altri fenomeni; e, spiegando il crescere e decrescere del corpo e i conseguenti fenomeni della vecchiaia e della morte col principio dell'attrazione del simile al simile, per cui il corpo cresce o decresce secondo che gli elementi che v'entrano soverchiano quelli che ne escono o ne sono soverchiati; si dilunga nella trattazione dell'origine e delle varie specie di malattie non solo del corpo, ma anche dell'anima. E poiché la sanità dell'uomo consiste nel perfetto equilibrio e nell'armonia tra le forze dell'anima e quelle del corpo, è necessario — egli dice — che ci adoperiamo a conservare o ristabilire quest'armonia, che è la prima e vera condizione del nostro benessere e della nostra felicità, con le cure igieniche, con la ginnastica e con la musica, e avendo per guida la parte più nobile e divina che è in noi e che da Dio ci fu data come un genio tutelare, il quale ci solleva da terra alla nostra parentela nel cielo (XXXV-XLIII).

E così il lungo discorso si conclude con l'accenno alla produzione delle donne e degli altri animali via via più umili fino ai pesci e ai molluschi, che sono i più stupidi tra tutti; produzione che ha luogo per mezzo d'incarnazioni e degenerazioni successive secondo l'abito più o men vizioso che ciascun vivente ha contratto durante la sua vita terrena (XLIV).

SOCRATE, TIMEO, ERMOCRATE, CRITIA [1].

I. *So.* Uno, due, tre; ma il quarto dei nostri commensali ieri e convitatori oggi, dov'è, mio caro Timeo?

Ti. Lo avrà colto qualche indisposizione, Socrate; giacché di sua volontà non sarebbe mancato a questo convegno.

So. Sarà dunque affar tuo e di costoro adempiere anche la parte dell'assente?

Ti. Senza dubbio; e faremo del nostro meglio per non venir meno al nostro compito. Non sarebbe difatti neppur giusto se, dopo di essere stati trattati ieri così ospitalmente da te, quanti siamo rimasti di noi non ti ricambiassimo con altrettanta premura.

So. E vi ricordate poi tutto quello di cui e su cui vi pregai di parlare?

Ti. In parte ce ne ricordiamo; e tutto ciò, di cui non ci ricordassimo, ci sei tu qui per richiamarcelo a mente. Ad ogni modo, se non ti è grave, riassumilo un'altra volta daccapo, affinché ce ne resti meglio impresso il ricordo.

So. Sarà fatto. Di ciò che fu esposto ieri da me intorno al governo d'uno Stato la sostanza, credo, era questa: quale mai <dovesse essere> e di quali uomini costituito perché fosse, a parer mio, il migliore.

Ti. E ci fu esposto, Socrate, con piena sodisfazione di tutti noi.

So. E non vi distinguemmo forse, anzitutto, la classe degli agricoltori e tutti quanti gli altri mestieri da quella di coloro che son chiamati a difendere in guerra lo Stato? [2].

Ti. Sì.

So. E secondo natura poi dando a ciascuna classe singolarmente ciò che le si confà: un ufficio solo e un'arte sola per ciascuna; coloro, a cui toccava di far la guerra per tutti, dicemmo dovessero essere unicamente guardiani della città <contro chiunque>, o dal difuori o anche dal didentro, muovesse ai suoi danni, da una parte rendendo giustizia con mitezza ai governati da loro e <perciò> loro amici naturali; dall'altra mostrandosi terribili nelle battaglie contro tutti gli eventuali nemici.

Ti. Proprio così.

So. Giacché dicemmo, credo, che l'anima dei guardiani dovesse essere d'una cotal natura ad un tempo ardimentosa e filosofica in sommo grado [3], affinché e verso gli uni e verso gli altri potessero divenire secondo giustizia e miti e terribili.

Ti. Sì.

So. E quanto all'educazione poi? Non <si disse> forse che dovessero essere educati nella ginnastica, nella musica e in tutte le altre discipline convenienti ad essi? [4].

Ti. Senza dubbio.

So. E di costoro così allevati fu pur detto, credo, che non dovessero ritenere come loro proprio né oro né argento né alcun altro possesso [5]; ma quali difensori, ricevendo dai loro protetti in cambio del loro ufficio di guardiani una mercede conveniente a persone costumate, spenderla in comune; e, prendendo i loro pasti insieme, vivere gli uni con gli altri nella pratica costante della virtù e liberi da ogni altra occupazione.

Ti. Fu detto anche questo così.

So. E certo anche delle donne avver-

timmo che si dovesse mettere le loro nature, <che sono> pressoché simili a quelle virili, in armonia con queste, e dare ad esse tutte le stesse occupazioni <degli uomini>, così per ciò che riguarda la guerra, come per ogni altra consuetudine di vita [6].

Ti. E così fu detto anche questo.

So. E quanto poi alla procreazione dei figliuoli? O questo per la novità delle cose è ben facile a ricordare: che, cioè, ponemmo in comune tutto a tutti, e nozze e figli, studiandoci di fare in modo che, mentre nessuno potesse mai conoscere quello che fu generato in particolare da lui, tutti dovessero ritenere tutti come consanguinei: come sorelle, cioè, e fratelli quanti suppergiù potessero essere tali per l'età; e i più vecchi come genitori e progenitori; e i più giovani come figliuoli e nipoti [7].

Ti. Sì, e queste cose sono, come tu dici, facili a ricordare.

So. E affinché poi fossero, fin dalla nascita, per quanto è possibile, ottimi di loro natura [8]; forse che non ci ricordiamo d'aver detto come i reggitori e le reggitrici dovessero procurare in segreto con certi sorteggi che ne' matrimoni i cattivi e i buoni, gli uni da una parte, gli altri dall'altra, si trovassero accoppiati con donne simili a sé, senza che per ciò sorgesse alcuna inimicizia contro quelli, <contro gli autori di tali manovre>, ma <tutti> attribuissero alla sorte la causa della loro unione?

Ti. Ce lo ricordiamo.

So. E <ricordiamo> altresì d'aver detto che i figliuoli dei buoni fossero da allevare [9], e quelli dei cattivi da distribuire segretamente tra gli altri cittadini? E, tenendoli poi sempre d'occhio mentre crescono, quelli che ne fossero degni si dovesse via via richiamarli <tra' buoni>, e gl'indegni <di rimanere fra questi> trasmutarli nel posto dei ritornati?

Ti. Così è.

So. Così dunque noi abbiamo già passato a rassegna tutta la conversazione di ieri, come si poteva riassumerla per sommi capi; o desideriamo ancora <di riudire>, perché dimenticata, qualcuna delle cose dette, mio caro Timeo?

Ti. Niente affatto; ma queste appunto furono, Socrate, le cose che si dissero.

II. *So.* Ed ora vogliate sentire per giunta, a proposito di questa costituzione che esponemmo, quale sia l'impressione che me n'è rimasta. Essa, direi, ha lasciato in me l'impressione come se a qualcuno, dopo d'aver visto de' belli animali, vuoi dipinti vuoi realmente vivi, ma immobili, gli venisse il desiderio di vederli muoversi [10] e cimentarsi in uno di quegli agoni, che paiono convenienti ai loro corpi. Ecco appunto ciò che provo anch'io rispetto alla città di cui si discorse: udrei difatti volentieri qualcuno che, ragionando, esponesse in che modo quelle lotte, che una città combatte, queste essa le combattesse contro altre città, essendosi preparata, come si deve, alla guerra e facendo, nel condurla, onore alle istituzioni ed all'educazione <ricevuta>, sia coi fatti nell'agire, sia coi discorsi nel negoziare con questa o con quella città. Su ciò dunque, o Critia ed Ermocrate, io ho pienamente coscienza di non esser capace d'elogiare, come si dovrebbe, quegli uomini e quella città. E, quanto a me, nessuna meraviglia; ma la stessa opinione me la son fatta anche dei poeti, e di quelli che furono un tempo e di quelli che ci sono ora; non perché io abbia in poco pregio la genìa dei poeti; ma a tutti è chiaro che la stirpe degli imitatori imiterà facilissimamente e perfettamente le cose tra le quali sia cresciuta; ma ciò che per ciascuno sia fuori delle sue consuetudini di vita, è difficile imitarlo bene coi fatti, ed anche più difficile con le parole. D'altro lato, la genìa dei sofisti la ritengo espertissima di tanti discorsi e di tante altre belle cose; ma temo che, abituata a vagare di città in città e a non avere in alcun luogo una propria dimora [11], non sia punto atta a cogliere tutto ciò che degli uomini, <i quali siano> ad un tempo filosofi e politici, possano dire e fare, vuoi operando coi fatti in guerra ed in battaglia, vuoi trattando a parole con

questi o con quelli. Non riman dunque se non la gente del vostro stampo, che per natura ed educazione siete ad un tempo filosofi e politici. Difatti il nostro Timeo, nativo di Locri in Italia, città retta con ottime leggi, dove non è secondo a nessuno per ricchezza e per nobiltà, ha in patria coperto le più alte cariche ed <ottenuto> i più alti onori, mentre nello stesso tempo, a parer mio, ha raggiunto il sommo d'ogni filosofia. Di Critia poi tutti, credo, qui presenti sappiamo che non è profano in nessuno degli argomenti di cui discorriamo. E finalmente dell'indole e della cultura di Ermocrate, come sia idonea a tutte queste cose, son tanti ad attestarlo, che bisogna crederci. E però anche ieri, <a ciò> riflettendo, quando mi pregavate di ripetervi quel che avevo esposto intorno allo Stato, ben volentieri vi compiacqui, sicuro che il seguito del discorso nessuno avrebbe potuto darcelo meglio di voi, se lo aveste voluto; perché voi soli tra' contemporanei, dopo d'aver posto la città di fronte ad una degna guerra, siete in grado di attribuirle tutto ciò che le conviene. Or dunque, poiché ho esposto la parte che mi fu commessa, v'ho a mia volta commesso quella che ora anche vi indico. E voi, dopo d'esservi consultati insieme, d'accordo consentiste a ricambiarmi oggi il dono ospitale de' discorsi. Io dunque son qui preparato a ciò, e più di tutti disposto ad accettarlo.

Er. E certo, come ha detto il nostro Timeo, noi, mio caro Socrate, non mancheremo punto di buon volere, né abbiamo alcuna scusa per non farlo; e però anche ieri, non appena fuori di qui, come giungemmo alle nostre stanze in casa di Critia, dove appunto alloggiamo, anzi anche prima per via ripensavamo proprio a questo. E così il nostro Critia ci raccontò una certa storia secondo un'antica tradizione; e questa, Critia, ripetila ora anche a Socrate, affinché lui pure giudichi se torna o no opportuna al nostro impegno.

Cri. Sarà fatto, se è d'accordo con noi anche il nostro terzo compagno, Timeo.

Ti. Per conto mio approvo.

Cri. Senti dunque, Socrate, una storia molto strana, ma in tutto vera, a quanto asserì una volta Solone, il più sapiente dei Sette [12]. Egli era parente e legato di grande amicizia col nostro bisavolo Dropide, come dice egli stesso in più luoghi dei suoi versi [13], e a Critia, mio avo, raccontò — e questi, già vecchio, a sua volta riferiva a noi — che grandi e meravigliose gesta, <compiute> ab antico dalla nostra città, erano cadute in oblio per effetto del tempo e del perire degli uomini, ma una tra tutte grandissima; e di questa può essere opportuno ora il ricordo da parte nostra, sia per rendere a te il contraccambio, sia anche per encomiare degnamente e veramente, quasi con un inno, la dea nel giorno della sua festa [14].

So. Dici benissimo. Ma qual è poi codesta impresa che Critia riferiva, non come una favola, ma come realmente compiuta un tempo da questa città, secondo che l'aveva udita da Solone?

III. *Cri.* Te la dirò, questa vecchia storia, che udii da un uomo, tutt'altro che giovane. Poiché allora Critia, com'egli diceva, toccava già quasi i novant'anni, ed io ne avevo forse appena una diecina. Noi festeggiavamo il giorno Cureotide delle Apaturie [15]; e ciò che si suol fare da' fanciulli in ogni ricorrenza di quella solennità, fu fatto anche allora; giacché i nostri padri ci proposero de' premi di declamazione poetica. Furono dunque recitate molte poesie di molti poeti, e molti di noi ragazzi cantammo quelli che erano una novità a quel tempo: i carmi di Solone. In questa occasione uno della nostra fratria [16], sia che allora così pensasse, o sia per far cosa grata a Critia, disse di parergli che Solone non soltanto fosse stato il più sapiente nelle altre cose, ma anche nella poesia il più nobile tra tutti i poeti. Di che il vecchio — me ne ricordo come fosse ora — si compiacque molto, e sorridendo disse: « Se, caro Aminandro, egli non avesse atteso alla poesia come ad un passatempo, ma se ne fosse occupato sul serio al pari di altri, e avesse menato a termine quel racconto che ave-

va portato qui dall'Egitto, e se per le discordie civili e per effetto di tanti altri guai, che trovò al suo ritorno in patria, non fosse stato costretto a metterlo da parte; a parer mio né Esiodo né Omero né qualsiasi altro poeta sarebbe mai divenuto più meritamente celebre di lui »[17]. « E qual era », diss'egli, « codesto racconto, Critia? ». « Il racconto », rispose Critia, « riguardante la maggiore impresa e la più degna d'essere celebrata tra tutte quelle che la nostra città fece, ma di cui per effetto del tempo e per essere periti quelli che la compirono, non durò fino a noi il ricordo ». « Racconta dunque », diss'egli, « da capo che cosa <riferì> Solone, e come e da chi diceva d'averla udita per vera ».

« C'è », disse Critia, « in Egitto nel Delta, al cui vertice si scinde il corso del Nilo, una provincia detta Saitica; e di questa provincia la maggiore città è Sais, donde appunto era anche il re Amasi[18]. Per fondatrice della città hanno una dea, che in lingua egizia ha nome Neith, ma in greco, com'e' dicono, Atena; ed essi affermano d'esser molto amici degli Ateniesi, ed anche in certo modo loro parenti. Quivi dunque giunto, Solone diceva d'esservi stato grandemente onorato; e come, interrogando una volta su' prischi eventi quelli tra' sacerdoti, che ne erano meglio informati, s'era avvisto che né lui né alcun altro degli Elleni, per così dire, non sapevano pressoché nulla di tali cose. E un giorno, volendo indurli a discorrere degli antichi fatti, cominciò, <riferiva,> a parlare di quelli che qui da noi passano per i più antichi di tutti; e favoleggiò di Foroneo, del quale si dice fosse il primo <uomo>[19], e di Niobe; e, dopo il diluvio, di Deucalione e di Pirra, come s'erano salvati, e riferì la genealogia de' loro discendenti e il computo degli anni, quanti erano; per mezzo de' quali, <e' soggiungeva>, s'era provato a fissare per via di ricordi la cronologia <di quegli eventi>. Ma uno di quei sacerdoti, un vecchione, gli disse: 'O Solone, Solone, voi Elleni siete sempre de' fanciulli, e un Elleno vecchio non c'è'. Ed egli, sentito ciò: 'Che vuoi dire con questo', chiese. 'Giovani siete', rispose, 'd'anima tutti; giacché in essa non avete per antica udita nessuna vecchia opinione o scienza, che col tempo sia diventata canuta. Ed eccone la ragione: molti e in molti modi ci sono stati, e ci saranno, stermini di uomini, per via del fuoco e dell'acqua i maggiori, per infinite altre cause altri men gravi. Difatti, ciò che si racconta anche da voi: che una volta Fetonte, figlio di Elio, aggiogato il carro paterno, per non esser abile a guidarlo sulla strada paterna, bruciò quanto era sulla terra e perì egli stesso fulminato; questo si racconta sotto forma di mito[20]; ma la verità è la deviazione de' corpi, che intorno alla terra s'aggirano per il cielo, e, a lunghi intervalli di tempo, la distruzione per opera del fuoco sovrabbondante di tutto quello che è sulla terra. E però allora quanti abitano su per i monti e in luoghi elevati ed aridi periscono più di quelli che abitano in prossimità dei fiumi e del mare; noi, invece, il Nilo, che è il nostro salvatore in tanti altri casi, anche allora ci salva da questa calamità, straripando. Allorché poi, al contrario, gli dei per purificare con le acque la terra la inondano, quelli che sono sui monti, bifolchi e pastori, si salvano, ma quelli che vivono nelle vostre città sono trascinati dai fiumi nel mare; mentre in questo paese qui, né allora né in altri casi, l'acqua scorre dall'alto sui campi, ma per contrario scaturisce naturalmente di sotterra. E da ciò e per queste cause le tradizioni, che qui si conservano, si ritengono come le più antiche. Senonché il vero è che in tutti i luoghi, dove un freddo eccessivo o un calore soffocante non lo impedisca, dal più al meno il genere umano c'è sempre. Così quante cose accadono o da voi o qui o anche altrove, di cui abbiamo notizia per udita, se mai alcuna ce n'è stata o bella o grande o anche altrimenti notevole, tutte son qui scritte ab antico ne' templi e messe in salvo; laddove non appena le cose vostre e degli altri si trovino d'essere volta per volta provviste di scrit-

tura e di tutto quello, di cui le città hanno bisogno; di nuovo, attraverso certi consueti periodi di tempo, a guisa d'una malattia, piomba loro addosso un diluvio dal cielo, che non suole risparmiare di voi se non gl'illetterati e gl'incolti; sicché ridivenite sempre daccapo come novellini, senza saper nulla né degli eventi di qui, né de' vostri, quanti sieno occorsi negli antichi tempi. Codeste vostre genealogie dunque che, tu, Solone, ora appunto ci esponevi, differiscono ben poco dalle favole dei fanciulli; poiché, prima di tutto, voi non ricordate che un solo diluvio terrestre [21], mentre precedentemente ce n'erano stati molti; e per di più ignorate che nel vostro paese visse la razza d'uomini più bella e migliore, da cui discendete e tu e tutta la vostra cittadinanza presente, per essersene un tempo salvato un piccolo seme; ma ciò vi è rimasto ignoto, perché i sopravvissuti durante molte generazioni perirono muti di lettere. Giacché un tempo, o Solone, anteriormente alla massima distruzione per opera delle acque, quella che ora è la città degli Ateniesi fu prestantissima, e per la guerra, come per tutto il resto, la meglio ordinata di tutte; e da lei furono, si dice, compiute le più belle imprese e creati i più belli ordinamenti di quanti mai sotto il cielo noi abbiamo sentito parlare'. Come dunque udì queste cose, Solone diceva d'essersene meravigliato e, mosso da un vivo interesse, aver pregato i sacerdoti perché gli raccontassero per filo e per segno tutto ciò che sapevano dei suoi antichi concittadini. E il sacerdote avergli risposto: 'Nessuna difficoltà, o Solone; ma per amor tuo e della vostra città parlerò, e soprattutto per onor della dea che ebbe in sorte e nutrì ed allevò e la vostra città e questa nostra, anzi la vostra mille anni prima, avendo ricevuto il vostro seme da Gaia e da Efesto [22], e questa qui dopo. Dacché essa fu fondata e ordinata, è trascorso, com'è scritto nelle nostre scritture, un periodo di ottomila anni. Dei tuoi concittadini pertanto, che vissero novemila anni fa, ti esporrò in breve le leggi, e quella che fu la più bella delle loro imprese; ma i particolari d'ogni cosa li vedremo più tardi, a nostro agio, con le scritture alla mano. Quanto però alle leggi, considerale guardando a queste nostre; giacché molti esempi di quelle, che allora c'erano da voi, li troverai ora qui: anzitutto la classe dei sacerdoti distinta affatto dalle altre; e dopo questa quella degli operai, per ciò che ciascuna da sé, e senza mescolarsi con altra, esercita il pròprio mestiere; e così quella dei pastori, dei cacciatori e degli agricoltori. E del pari per la classe dei guerrieri ti sarai accorto, credo, che anch'essa qui è separata da tutte le altre, e ai suoi membri è imposto per legge di non occuparsi d'altro, fuorché di quanto si riferisce alla guerra. E c'è inoltre la foggia dell'armatura, cioè degli scudi e delle lance, di cui noi per i primi tra i popoli circonvicini dell'Asia [23] ci armammo, dietro quelle indicazioni che la dea dette a noi, come già in quei <vostri> luoghi <le aveva date> a voi per i primi. Per ciò poi che riguarda la saggezza, tu vedi, credo, quanta cura la legge qui abbia posto subito da principio circa l'assetto <delle cose umane>, tutto avendo scoperto fino alla mantica e alla medicina in pro' della salute, da queste <scienze>, che sono divine, fino alle loro applicazioni umane, e procurandoci tutte le altre discipline che ne derivano. Ebbene, di tutto questo ordinamento e di questa organizzazione la dea allora provvide ad arricchire voi per i primi, quando fondò <la vostra città> dopo di avere in precedenza scelto il luogo nel quale siete nati, e riconosciuto che la felice temperanza delle sue stagioni avrebbe prodotto uomini oltremodo intelligenti. Come, dunque, amica e della guerra e del sapere, la dea scelse appunto quel luogo destinato a produrre gli uomini più simili a sé, e lo colonizzò per il primo. E voi lo abitavate, reggendovi con leggi conformi alle nostre ed anche migliori, e superando tutti gli uomini in ogni virtù, com'è naturale essendo figliuoli ed alunni di dei.

Molte, dunque, e grandi opere della vostra città si ammirano, qui <traman-

date> per iscritto, ma una le sopravanza tutte per grandezza e per valore. Le <nostre> scritture infatti riferiscono d'una immensa potenza, a cui un giorno la città vostra pose termine, e che aveva allora violentemente invaso insieme tutta l'Europa e l'Asia, movendo dal di fuori, dal mare Atlantico. Quel mare lì era allora navigabile [24]; giacché dinanzi allo stretto, che si chiama, come dite voi, colonne d'Eracles, c'era un'isola, e quest'isola era più grande della Libia e dell'Asia [25] unite insieme; e da essa i naviganti di quel tempo potevano passare alle altre isole, e dalle isole a tutto il continente <posto> di rincontro intorno a quello che era un vero e proprio mare. Perché tutto questo, che è al di qua dello stretto di cui parliamo, ha sembianza d'un porto che abbia un'imboccatura angusta; laddove quello si può realmente chiamare un mare, e continente, con tutta verità, la terra che lo circonda. Ora, in questa isola Atlantide s'era costituita una grande e mirabile potenza regale, che dominava su tutta l'isola e su molte altre isole e parti del continente; e, oltre a ciò, delle regioni al di qua dello stretto <i suoi re> imperavano ancora sulla Libia fino all'Egitto e sull'Europa fino alla Tirrenia [26]. Or questa potenza, raccolte tutte le sue forze, tentò una volta di soggiogare d'un impeto solo e la vostra contrada e la nostra e quant'altro c'è al di qua dello stretto. E fu proprio allora, o Solone, che la potenza della vostra città rifulse presso tutti gli uomini per virtù e vigore; giacché, prevalendo su tutti per magnanimità e per ogni arte guerresca, ora guidando gli <altri> Elleni, ora costretta a combatter da sola per la defezione degli altri, giunta agli estremi pericoli, non solo riuscì a trionfare degl'invasori e ad innalzarne trofei, ma impedì che fossero asserviti quelli che non erano stati ancora asserviti, e generosamente assicurò la libertà agli altri, quanti abitiamo al di qua delle colonne d'Eracles [27]. Più tardi, avvenuti de' terremoti e de' cataclismi straordinari, nello spazio appena d'un giorno e d'una notte tremendi, tutta la vostra stirpe guerriera sprofondò sotterra, e similmente l'isola Atlantide s'inabissò nel mare e scomparve; per lo che anche ora quel mare è divenuto impraticabile ed inesplorabile, impedendo il fango dei bassifondi, che l'isola formò nel sommergersi' ».

IV. Ciò, Socrate, che fu raccontato dal vecchio Critia come udito da Solone, tu l'hai dunque in breve sentito; e perciò, quando ieri ragionavi della città e degli uomini che descrivevi, io me ne stupivo, ricordandomi di quel che ora ho detto, e riflettendo come, per non so quale divina e opportuna ispirazione, ti fossi trovato in tanti punti d'accordo con quel che aveva riferito Solone. Non volli per altro dirlo subito, giacché dopo tanto tempo non me ne rammentavo troppo bene; sicché pensai che sarebbe stato meglio riandar bene da me stesso prima ogni cosa e poi parlarne. E però accettai subito il compito che ieri ci commettesti, ritenendo che in quello che costituisce la maggiore difficoltà in tutte le cose di questo genere: lo sceglier, cioè, un racconto che torni a proposito, ce la saremmo cavata discretamente. Così pertanto, come ha detto <il nostro Ermocrate>, ieri, non appena s'andò via di qui, e riferii subito a costoro le cose di cui mi venivo ricordando, e, partitomi da loro e ripensandoci la notte, mi son rammentato quasi a puntino di tutto; tanto è vero, come si suol dire, che le cose imparate da fanciulli lasciano in noi un ricordo incancellabile! Quanto a me certo, ciò che udii ieri, non so se sarei in grado di richiamarmelo tutto alla mente, mentre di queste cose, che ho udite da così gran tempo, sarei oltremodo sorpreso se qualcuna me ne fosse sfuggita. Le si udivano difatti allora con gran piacere e <come un> passatempo infantile; e poiché il vecchio volentieri me le insegnava, dacché io spesso insistevo a ridomandargliene, mi son rimaste bene impresse <nella memoria>, come pitture ad encausto che sono indelebili; e però anche a questi qui le ho raccontate subito stamani, affinché, al pari di me, avessero modo di ragionarne bene anche

loro. Ora dunque — ed è questo lo scopo per cui tutto ciò si è detto — io son pronto, Socrate, a discorrerne non solo per sommi capi, ma, come le sentii, per filo e per segno; e quei cittadini e quella città, che ieri ci descrivesti sotto forma di finzione, oggi la trasporteremo nella realtà e la porremo qui, come se questa fosse quella <da te descritta>[28], e i cittadini, che ti figuravi con l'immaginazione, diremo che sono quei nostri veri progenitori, de' quali il sacerdote parlava. La rispondenza sarà perfetta, e non usciremo di tono dicendo che sono quegli stessi che vivevano in quel tempo lì. Dividendoci dunque tra noi le parti[29], cercheremo tutti insieme d'assolvere nel miglior modo possibile il compito che ci hai imposto. Convien quindi, Socrate, che tu veda se questo argomento faccia al nostro proposito, o si debba in cambio di esso cercarne un altro.

So. E qual altro, Critia, potremmo preferire a questo, che e per la sua affinità alla presente festa della dea può convenirle benissimo, e per essere non una favola inventata, ma una storia vera, è, mi pare, d'un grande interesse? Se difatti scartiamo questo, come e donde ne troveremo qualche altro? Non è possibile. Ma con buona fortuna tocca ora a voi di parlare, mentre io, in compenso dei miei discorsi di ieri, me ne starò tranquillamente a sentirvi.

Cri. Ebbene, Socrate, bada alla disposizione dei nostri ricambi ospitali per te, in che modo li abbiamo disposti. S'è deciso infatti che Timeo, come colui che tra noi è il più dotto in astronomia e più degli altri s'è studiato di conoscere la natura dell'universo, parli pel primo, cominciando dall'origine del mondo per finire alla natura degli uomini; e che dopo di lui <prenda la parola> io, come chi abbia già ricevuto da lui gli uomini generati dalle sue parole e da te educati, alcuni <anche> di loro con cure speciali; e, introducendoli secondo il pensiero e la legge di Solone davanti a noi come a giudici, io li faccia cittadini di questa nostra città, quasi fossero quegli Ateniesi d'allora che, scomparsi <dal mondo>, la voce delle sacre scritture ci ha richiamati alla mente, sicché se ne debba parlare senz'altro come di concittadini e di Ateniesi.

So. Ma <così> prevedo ch'io sto per avere un compiuto e splendido ricambio in questo convito di discorsi. A te dunque, Timeo, spetta ora, mi sembra, di parlare, dopo di avere invocato, com'è costume, gli dei.

V. *Ti.* Ma, Socrate, quanto a ciò, tutti quelli che hanno appena appena un po' di giudizio, a principio d'ogni impresa, piccola o grande che sia, invocano, credo, sempre la divinità. E noi, che stiamo per ragionare dell'universo, com'ebbe origine o se anche non l'ebbe; ove non ci faccia difetto il senno in tutto e per tutto, dobbiamo necessariamente invocare gli dei e le dee, e pregarli perché le nostre parole rispondano tutte pienamente al loro pensiero, e attestino la nostra coerenza. Quanto agli dei dunque sia questa la nostra invocazione; e quanto a noi dobbiamo studiarci, perché e voi possiate intendere con la maggior facilità ed io esporre sull'argomento propostoci il pensier mio con la maggior chiarezza possibile.

Innanzi tutto, dunque, secondo il mio parere, bisogna fare questa distinzione; che cosa è ciò che sempre è e non ha generazione, e che cosa ciò che si genera sempre e mai non è. L'uno è apprendibile dall'intelligenza mediante il ragionamento, perché è sempre allo stesso modo; l'altro invece opinabile dall'opinione mediante la sensazione irrazionale, perché nasce e perisce, ma in realtà non è mai. D'altro lato, ogni cosa che nasce, nasce necessariamente da qualche causa; poiché per qualsiasi cosa aver nascimento senza una causa è impossibile. Orbene, quello di cui il demiurgo, <l'artefice,> guardando sempre a ciò che è allo stesso modo, e di questo servendosi come d'un esemplare, effettui la forma e il potere, necessariamente così riesce tutto bello; laddove quello che egli <effettua> guardando a ciò che è generato, servendosi d'un esemplare generato, non è bello. Perciò di tutto il cielo — o mondo o con qualsiasi altro

nome preferisca chiamarsi, con questo si chiami — di esso, comunque, bisogna dapprima esaminare quel che fin dal principio c'è da esaminare circa ogni cosa: se, cioè, fu sempre senz'aver mai nessun principio di nascimento, o se nacque, essendo cominciato da un qualche principio. Esso nacque; è difatti e visibile e tangibile ed ha corpo; e cose siffatte sono tutte sensibili, e le cose sensibili, che si apprendono dall'opinione mediante la sensazione, s'è visto che sono nascenti e nate; e ciò poi che sia nato affermiamo esser necessario che sia nato da qualche causa. Senonché il fattore e padre di questo universo è difficile trovarlo, e, trovatolo, impossibile indicarlo a tutti con le parole. Di esso <universo> per altro si può investigare questo: su quale de' due esemplari l'artefice lo avesse costruito; se, cioè, mirando a quello che è sempre allo stesso modo e identico a sé, ovvero al generato. Se però questo mondo è bello e l'artefice buono, è evidente ch'e' guardava all'esemplare eterno; se no — ciò che non è neppur lecito di dire — all'esemplare generato. Ebbene, a tutti è chiaro che guardò a quello eterno; perché l'uno, <il mondo,> è la più bella di tutte le cose generate, e l'altro, <l'artefice,> l'ottimo di tutti gli autori. E poiché <il mondo> fu generato così, esso fu fatto a somiglianza di quel che s'apprende dalla ragione e dall'intelletto ed è sempre allo stesso modo. Posto ciò, è pure d'una necessità assoluta che questo mondo sia immagine di qualche esemplare. Ora, ciò che soprattutto importa è che in ogni cosa si princìpi dal principio naturale. Così dunque, e intorno all'immagine e intorno all'esemplare di essa, bisogna definir questo: che quindi anche i discorsi devono esser congeneri alle cose di cui sono interpreti; e però di ciò che è stabile e saldo e dichiarabile con l'intelligenza, stabili ed immutabili e, per quanto si può, inconfutabili ed inespugnabili devono essere anche i discorsi; e di queste <condizioni> non deve mancarne alcuna. Ma i ragionamenti intorno a ciò che riproduce quell'esemplare e ne è immagine, saranno invece verosimili e proporzionati a que' primi; giacché quello che rispetto alla generazione è l'essenza, questo è rispetto alla fede la verità. Se dunque, Socrate, in molti casi e su molti punti intorno agli dei e alla generazione dell'universo non saremo capaci di offrirvi de' ragionamenti in tutto e per tutto coerenti tra loro e rigorosi, non te ne meravigliare; ma se non meno di nessun altro presenteremo di probabili, conviene contentarsene, ricordando come e io, che parlo, e voi, miei giudici, abbiamo natura umana; cosicché, accettando su queste cose un mito verosimile, faremo bene a non cercare più in là.

So. Ottimamente, Timeo; <il tuo discorso> bisogna accettarlo proprio come tu ci raccomandi. Il preludio intanto lo abbiamo accolto col più gran favore; e perciò seguita pure e facci sentire sino alla fine il tuo canto.

VI. *Ti.* Ebbene, diciamo quale fu la causa per la quale costituì la generazione e tutto questo universo colui che li costituì. Era buono, e in chi è buono non s'ingenera mai nessuna invidia per nessuna cosa; e, come colui che era immune da invidia, volle che tutte le cose fossero, per quanto si poteva, simili a lui. Chi dunque, sulla scorta d'uomini di gran senno, accetti questo principio della generazione e del mondo come il meglio fondato, lo accetterà, credo, proprio a buon diritto. Giacché, volendo il dio che tutte le cose fossero buone e non ve ne fosse possibilmente nessuna d'inservibile; per questo appunto, dopo d'aver preso tutto quanto c'era di visibile, che non aveva requie, ma si agitava confusamente e disordinatamente; dal disordine lo condusse all'ordine, convinto che questo fosse in tutto migliore di quello. Ora, poiché all'ottimo non era e non è lecito far nulla che non sia bellissimo, dopo matura riflessione <il dio> trovò che di tutte le cose, secondo natura visibili, nessuna priva d'intelligenza sarebbe per esser mai nel suo complesso più bella di ciò che nel suo complesso avesse intelligenza; e che, d'altro lato, era impossibile che intelligenza sen-

z'anima si trovasse in qualsiasi cosa. E però, in forza di questa riflessione, costituendo l'intelligenza nell'anima e l'anima nel corpo, costruì l'universo per farne possibilmente l'opera di sua natura più bella e migliore di tutte. Sicché secondo un ragionamento verosimile bisogna dire proprio così: che questo mondo è davvero un essere vivente <fornito> d'anima e d'intelligenza, creato dalla provvidenza divina.
Ciò posto, ci conviene ora parlare di quel che vien subito dopo, e, cioè, a somiglianza di quale tra gli esseri viventi lo costituì colui che lo costituì. Certo non lo reputeremo <fatto a somiglianza> di nessuno di quelli che per natura hanno forma di parte — ché nulla di somigliante a qualcosa d'imperfetto può mai esser bello — ma a quello di cui gli altri viventi, e come individui e come specie, sono parti, a questo soprattutto lo porremo come somigliantissimo. Un tal <modello> infatti abbraccia e contiene tutti i viventi intelligibili, come questo nostro mondo contiene e noi e quante altre creature visibili ci sono. E perciò, avendo il dio risoluto di farlo simile al più bello e più perfetto, sotto ogni riguardo, de' <viventi> intelligibili, lo costituì come un vivente unico, visibile, avente dentro di sé tutti gli altri viventi, quanti per natura gli sono congeneri. Senonché abbiamo noi avuto ragione di parlare d'un solo mondo, o era più giusto dire che sono molti ed infiniti? Uno solo, dacché deve essere stato costruito conforme all'esemplare. Quello infatti, che comprende tutti quanti i viventi intelligibili, non potrebbe mai esser secondo insieme con un altro; poiché in tal caso <ci dovrebbe essere> un altro vivente, che li contenesse entrambi, e del quale sarebbero parti quei due; e <così> non più a quei due, ma a quello che li contiene, sarebbe più esatto dire che questo <universo> fosse stato fatto somigliante. Affinché dunque, anche nell'esser solo, questo <mondo> riuscisse somigliante a quel vivente perfetto, per questo il fattore non fece né due né infiniti mondi; ma non c'è, e non ci sarà sempre, se non quest'unico cielo generato solo ed unigenito.

VII. E corporeo, quindi, e visibile e tangibile bisogna che sia ciò che è generato. Senonché, privo di fuoco non può darsi nulla mai che sia visibile, e nulla neppure che sia tangibile senza qualcosa di solido, come non c'è solido senza terra; e però di fuoco e di terra il dio costituì il corpo dell'universo, quando prese a crearlo. Ma che due cose sole si combinino bene una terza, non è possibile; perché di mezzo alle due bisogna che ci sia un qualche legame che le tenga unite. Ora, il più bello dei legami è quello che di se stesso e delle cose legate insieme ne faccia addirittura una sola; ed a far questo nel modo migliore è di sua natura adatta la proporzione. Poiché, allorquando di tre numeri, quali che siano, o masse o potenze, il medio stia all'ultimo come il primo al medio, e daccapo ancora il medio stia al primo come l'ultimo al medio; allora il medio divenendo primo ed ultimo, e l'ultimo e il primo a loro volta divenendo entrambi medi; accadrà così che tutti saranno gli stessi; e, divenuti reciprocamente gli stessi, tutti saranno una cosa sola[30]. Se dunque il corpo dell'universo avesse dovuto essere una superficie e non avere spessore alcuno, una sola medietà sarebbe bastata a legare insieme e se stessa e le cose con sé congiunte; ma ora, poiché conveniva che il mondo fosse solido, e i solidi sono collegati non mai da una, ma sempre da due medietà[31]; per ciò il dio, avendo posto nel mezzo, tra fuoco e terra, acqua ed aria, e disposte queste cose tra loro, quanto era possibile, nella stessa proporzione, di guisa che come il fuoco all'aria, così l'aria stesse all'acqua; e come l'aria all'acqua, così l'acqua alla terra; collegò e costituì il cielo visibile e tangibile. E per queste cagioni e di questi cosiffatti elementi, quattro di numero, fu generato il corpo del mondo, concorde per proporzione; ond'ebbe in sé tale amicizia, che, compostosi in un tutto, divenne indissolubile

da chiunque altro, fuorché da colui che lo aveva collegato.
Dei quattro elementi poi la costituzione del mondo assorbì ciascuno per intero. Giacché di tutto il fuoco e di tutta l'acqua e l'aria e la terra lo costituì colui che lo costituì, non lasciandone fuori di nessun d'essi nessuna parte o attività, con questo proposito: anzitutto, affinché l'intero vivente riuscisse il più possibile perfetto e di parti perfette, e per di più fosse unico, in quanto che nulla rimaneva, donde potesse nascerne un altro cosiffatto; e poi, affinché fosse immune da vecchiezza e da malattia, ben sapendo che e il caldo e il freddo e quant'altro esercita un'azione violenta su un corpo composto, circondandolo dal difuori e su di esso piombando intempestivamente, lo dissolvono e, apportandogli malattie e vecchiezza, lo fanno perire. Per questa cagione e per queste considerazioni <il dio> s'ingegnò di farne un tutto unico, <risultante> da tutte le totalità, perfetto ed immune da vecchiezza e da malattie. E <come> forma gli diede quella che ad esso era conveniente e congenere. Al vivente infatti, destinato a contenere in sé tutti i viventi, la figura che può convenir meglio è quella che comprende in sé tutte quante le figure. E però anche in forma di sfera, <come quella> che è dappertutto equidistante dal centro agli estremi, lo arrotondò circolarmente, <dandogli quella figura che è> la più perfetta di tutte e la più omogenea a se medesima, convinto che l'omogeneo è infinitamente più bello di ciò che non è tale. All'esterno poi lo levigò tutt'intorno con cura grande, per molte ragioni. D'occhi infatti non aveva punto bisogno, ché nulla al difuori c'era rimasto da vedere, e neppure d'orecchi, ché nulla neanche c'era <rimasto> da udire; e non c'era intorno aria che richiedesse una respirazione; né per di più gli occorreva un qualche organo sia per assorbire in sé gli alimenti, sia per espellere di nuovo i residui della digestione; nulla difatti ne usciva, come neppur nulla v'entrava donde che fosse, poiché neppur nulla c'era <al difuori>. Ad arte infatti era stato generato così che esso stesso per nutrimento a sé desse ciò che di se stesso periva, ed ogni cosa in sé e da sé patisse e facesse; giacché colui che lo aveva costituito aveva ritenuto che, essendo bastevole a se medesimo, sarebbe stato migliore che se avesse avuto bisogno d'altri. E mani, dacché non aveva bisogno né di prender nulla né di difendersi da nessuno, il dio non stimò che occorresse attaccargliene inutilmente, e neanche piedi, e neanche, insomma, quanto serve per camminare. Giacché gli attribuì un moto adatto a tal corpo, quello dei sette [32], che meglio di tutti risponde ad intendimento e saggezza; e perciò, avendogli impresso un moto circolare allo stesso modo, nello stesso luogo e in se stesso, fece sì che si movesse volgendosi in giro; ma gli altri sei movimenti glieli tolse tutti, e <così> gl'impedì che <per via> di questi andasse vagando. E siccome per questo suo moto circolare non aveva alcun bisogno di piedi, lo generò senza gambe e senza piedi.

VIII. Per tutte queste ragioni dunque, che il dio, che sempre è, ragionò a proposito del dio, che era per nascere; egli formò un corpo levigato e omogeneo e in tutti i punti equidistante dal centro, e intero e perfetto, <risultante> da corpi perfetti, e, postavi nel mezzo un'anima, non soltanto la distese per tutto <il corpo>, ma con essa lo avviluppò anche difuori, e così formò un cielo circolare, che si muove circolarmente, unico e solitario, ma per propria virtù capace di fecondarsi da se stesso, non bisognoso di nessun altro, e atto a conoscere e amare sufficientemente se stesso. E per tutte queste ragioni lo generò un dio beato.
Quanto all'anima poi, non come ora noi prendiamo a parlarne dopo <del corpo>, così anche il dio la congegnò più tardi <del corpo> — ché, nell'unirla con questo, non avrebbe permesso che un più vecchio fosse governato da un più giovane — ma noi, che in certo modo molto dipendiamo dalla sorte, per questo anche parliamo un po'

a caso; mentre egli formò l'anima prima e più anziana del corpo per nascita e per virtù, come quella che doveva essere padrona e governatrice del corpo, <destinato> invece ad obbedire; e <la compose> degli elementi e nel modo che dirò. Dell'essenza indivisibile e che è sempre allo stesso modo, e di quella, a sua volta, che nei corpi si genera, divisibile; di queste due, <commiste> insieme, formò una terza specie di essenza intermedia, <partecipe> della natura del medesimo e dell'altro, <cioè dell'identico e del diverso> [33]; e così la costituì nel mezzo di esse, tra quella indivisibile e quella ne' corpi divisibile; e presele tutte e tre le contemperò in una sola specie, adattando a forza nel medesimo la natura dell'altro per quanto questa vi ripugnasse. Ma egli, mescolandole insieme con quella <terza> essenza [34], e di tre fattane una; tutto questo intero lo divise daccapo in quante parti conveniva, ciascuna mista e del medesimo e dell'altro e della <terza> essenza [35]. E prese a dividere così: tolse prima dal tutto una parte, dopo ne levò via una doppia di questa, poi ancora una terza d'una volta e mezzo rispetto alla seconda e tre volte rispetto alla prima, poi una quarta doppia della seconda, una quinta tripla della terza, una sesta d'otto volte la prima, e una settima di ventisette volte la prima [36]. Fatto ciò, riempì gl'intervalli doppi e tripli, tagliando ancora di là, <dal tutto, altre> parti e ponendole nei loro intervalli così che in ciascun intervallo vi fossero due medi, l'uno superante gli estremi e superato da essi della stessa frazione di ciascun d'essi; l'altro superante e superato della stessa quantità numerica [37]. Ed essendo così da questi legami risultati negli intervalli precedenti altri intervalli d'uno e mezzo, d'uno e un terzo e d'uno e un ottavo; riempì tutti quelli d'uno e un terzo con l'intervallo d'uno e un ottavo, lasciando di ciascun d'essi una particella, che rappresenta, in rapporto di numero a numero, un intervallo come duecentocinquantasei rispetto a duecentoquarantatre [38]. E così anche la miscela, donde tagliava queste parti, egli l'aveva già completamente esaurita.

Tutta questa composizione dunque, dopo d'averla scissa in due nel senso della lunghezza, e sovrapposte le due metà rispettivamente l'una sull'altra in forma di X [39]; queste egli le piegò, ognuna di per sé, in cerchio, collegandole poi ciascuna con sé e tra sé nell'<altro> punto <del cerchio> opposto alla loro intersezione, e impresse loro un moto di rotazione uniforme e sempre nello stesso luogo; e dei due cerchi pose l'uno fuori e l'altro dentro [40]. E così il moto <del cerchio> esterno lo destinò ad essere della natura del medesimo; l'interno, di quella dell'altro. Quello poi del medesimo lo girò, secondo il lato <d'un parallelogrammo>, a destra; quello dell'altro, secondo la diagonale a sinistra [41]; ma la preminenza la diede alla circolazione del medesimo e dell'omogeneo; giacché lasciò questa, unica e indivisa; ma dopo d'avere scisso quella interna sei volte in sette cerchi disuguali giusta gl'intervalli del doppio e del triplo, tre per ciascuna parte [42]; ordinò che i cerchi andassero in senso gli uni agli altri contrario; e tre <si movessero> con velocità eguale e gli altri quattro con <velocità> disuguale, così tra loro come con i tre, pur movendosi secondo rapporti costanti.

IX. Poiché giusta la mente di chi la costituì fu compiuta tutta la costituzione dell'anima, dopo ciò <il dio> formò dentro di essa tutto quanto ha natura di corpo e, facendo coincidere il mezzo dell'una col mezzo dell'altro, ne produsse l'accordo. E <l'anima>, dappertutto intessuta dal mezzo fino all'estremo cielo, avviluppò <il mondo> in giro anche dall'esterno, e, volgendosi da sé in se stessa, iniziò un divino inizio di vita incessante e sapiente per tutta intera la distesa del tempo. E così, ecco, nacque <da una parte> il corpo visibile del cielo e <dall'altra>, invisibile, ma partecipe di ragione e d'armonia, l'anima, dall'ottimo degli esseri intelligibili ed eterni generata ottima tra tutte

le cose generate. In quanto dunque essa è commista di queste tre parti: della natura, cioè, del medesimo, di quella dell'altro e dell'essenza, ed è proporzionatamente partita e collegata e si rigira da sé in se stessa; quando s'incontri in qualche cosa che abbia natura divisibile e quando <in altra di natura> indivisibile, col moversi in tutta se stessa dichiara a che una cosa sia identica e da che diversa, e soprattutto rispetto a che e dove e come e quando alle cose che nascono accada di essere e di patire così tra loro, come rispetto a quelle che son sempre ad un modo. Ora, un ragionamento immutabilmente verace, sia che riguardi l'altro, sia che <riguardi> il medesimo, procedendo senza suono né voce dentro ciò che da se stesso si muove [43], quando si riferisca a ciò che è sensibile, e il cerchio dell'altro, essendo diritto, lo annunzi a tutta l'anima, allora nascono opinioni e credenze solide e vere; quando invece s'occupi di ciò che è razionale, e il cerchio del medesimo col suo corso regolare lo significhi, allora si ha necessariamente intendimento e scienza compiuti. E quello, in cui queste due cose s'ingenerano, ove mai qualcuno affermi essere altro all'infuori dell'anima, tutto dirà fuorché il vero.

X. Quando il padre, che aveva generato <quest'universo>, lo pensò mosso e divenuto immagine vivente degli dei eterni, se ne compiacque, e, oltremodo lieto, pensò di renderlo ancor più simile all'esemplare. E come quello si trova d'essere un vivente eterno, così anche quest'universo e' prese a renderlo, per quanto era possibile, tale. Senonché quel vivente è, come s'è visto, di sua natura sempiterno; e questo <carattere> a ciò che è generato non si poteva in tutto conferirlo. Escogitò quindi di fare una certa immagine mobile dell'eternità; e, nell'atto d'ordinare il cielo, fece dell'eternità, che riman <sempre> nell'unità, un'immagine eternale, che procede secondo <la legge del> numero, quello appunto, che abbiamo chiamato tempo. Giacché e i giorni e le notti e i mesi e gli anni, che non erano prima che fosse nato il cielo, mentre questo si veniva costituendo, egli fece sì che allora insieme col cielo anch'essi nascessero. Orbene, queste cose tutte sono parti di tempo; e l'era e il sarà, forme generate di tempo che noi senza avvedercene riferiamo all'essenza eterna, non certo a ragione. Diciamo infatti che essa era ed è e sarà; mentre, a voler parlare secondo verità, a lei non s'addice che l'è; e l'era e il sarà convien si dicano della generazione procedente nel tempo. Poiché questi due sono movimenti; e a ciò, che è sempre a un modo immutabilmente, non s'addice di divenire col tempo né più vecchio né più giovane, né esserlo mai divenuto, né poterlo divenire ora, né poter esser tale in avvenire, <come non gli si addice> nessun'altra cosa addirittura di quante la generazione attribuisce a ciò che si muove nel sensibile; ma sono forme, codeste, <nate> col tempo che imita l'eternità e si muove in giro secondo rapporti numerici. E così pure, quando di ciò che è divenuto diciamo che è divenuto; e di ciò che diviene, che è divenente; e, ancora, di ciò che diverrà, che è per divenire; e di ciò che non è, che è ciò che non è; in questi casi non ci esprimiamo punto esattamente. Ad ogni modo, di queste cose forse non è ora il momento di ragionare con tutta precisione.

XI. Il tempo dunque ebbe origine col cielo, affinché, generati insieme, anche si dissolvano, ove mai avvenga un loro dissolvimento; e <fu generato> sull'esemplare della natura eterna, acciocché gli fosse al possibile similissimo. E in effetti l'esemplare è per tutta l'eternità essente; laddove il cielo per tutta <la durata del> tempo sino alla fine è stato, è, e sarà generato. Da tal ragionamento, dunque, e da tal consiglio del dio rispetto alla generazione del tempo, affinché, cioè, fosse generato il tempo, nacquero il sole, la luna ed altri cinque astri, detti pianeti, per distinguere e conservare i numeri del tempo. E i corpi di ciascun d'essi, che sono sette, come il dio li ebbe fatti,

li collocò nelle orbite, sette anch'esse, per le quali procedeva il moto circolare dell'altro; la luna nel primo cerchio intorno alla terra, il sole nel secondo al disopra della terra; mentre lucifero, <l'astro del mattino>, e quello che si dice sacro ad Ermes <li fece> andare nell'orbita, che per velocità procede a pari col sole, ma con moto contrario ad essa; onde <avviene che>, secondo una legge costante, reciprocamente si raggiungano e sieno raggiunti il sole e l'astro di Ermes e quello del mattino. Quanto agli altri <pianeti>, ove uno volesse esporre compiutamente dove e per quali cause il dio li collocò, questa digressione ci darebbe da fare più che il ragionamento, a proposito del quale sarebbe introdotta. A buon conto, ciò potrà forse essere dichiarato degnamente in seguito, se ne avremo l'agio.

Poiché dunque prese il suo posto nell'orbita che gli conveniva, ciascuno degli astri destinati ad effettuare insieme il tempo, e quando i loro corpi, collegati da vincoli animati, divennero esseri viventi e appresero ciò che loro era stato ordinato; <allora, movendosi> secondo il moto dell'altro che è obliquo, attraverso il moto del medesimo che, procedendo, ne è dominato, e, girando l'uno di loro per un circuito più grande, l'altro per uno più piccolo; quelli del più piccolo compivano più rapidamente il loro giro, ma quelli del più grande, più lentamente. E così, per il moto del medesimo, quelli che giravano velocissimamente apparivano raggiunti da quelli che andavano più lentamente, mentre in realtà li raggiungevano; e infatti <questo moto del medesimo>, volgendo tutte le loro orbite in forma di spirale, poiché e' procedevano simultaneamente per due vie contrarie, <faceva sì che> quel <pianeta> che si allontanava più lentamente da sé che è il più veloce, apparisse <come> il più vicino[44]. E perché vi fosse una qualche misura visibile ne' loro rapporti di lentezza e di velocità reciproca e le loro otto rivoluzioni procedessero <in modo normale>; il dio accese in quello dei cerchi, che rispetto alla terra è il secondo, un lume, quello che ora chiamiamo sole, affinché quanto più è possibile, illuminasse tutto il cielo, e i viventi partecipassero <della cognizione> del numero, quanti meritavano di parteciparne, imparandola dal moto circolare del medesimo e simile. Così dunque e per queste cagioni nacquero la notte e il giorno, <che sono> il periodo di quell'unico rivolgimento, il più razionale di tutti; e il mese poi, allorché la luna, compiuto il proprio giro, raggiunga il sole; e l'anno, allorché il sole abbia compiuto il proprio giro. Quanto poi alle rivoluzioni degli altri <pianeti>, poiché non vi badarono se non pochi tra molti, gli uomini né danno loro un nome, né, osservandole, ne fissano i rapporti reciproci per mezzo di numeri; sicché, per così dire, non sanno che <misurate dal> tempo sono anche le loro corse erranti, sebbene sieno numerosissime e meravigliosamente varie. Ciò non pertanto non è men possibile intendere che il numero perfetto del tempo allora compie l'anno perfetto, quando le velocità di tutti gli otto periodi, tra loro adeguatesi, insieme ritornino al punto iniziale, misurate secondo il cerchio del medesimo che procede in modo uniforme[45]. Così e per questo furono generati degli astri quanti, movendosi per il cielo, hanno dei ritorni, affinché, cioè, questo <universo, questo vivente visibile> fosse, nell'imitazione della natura eterna, similissimo il più che si poteva al vivente perfetto ed intelligibile.

XII. E già le altre cose, fino alla generazione del tempo, erano state fatte a somiglianza di quell'esemplare; ma poiché <il mondo> non ancora comprendeva dentro di sé generati tutti i viventi, in questo esso differiva ancora <dal suo modello>. Orbene, anche quello che vi mancava il dio lo eseguì riproducendolo secondo la natura dell'esemplare. Come dunque l'intelletto <divino> vede le forme che sono nel vivente che è, quali in lui sono e quante; tali e tante e' pensò che anche il

mondo dovesse contenerne[46]. E sono quattro: una è la stirpe celeste degli dei; un'altra quella alata e vagante per l'aria; la terza l'acquatica, e la quarta la pedestre e terrestre. Della specie divina il più lo costituì di fuoco, acciocché fosse oltremodo splendidissima e bellissima a vedere; e, conformandola all'universo, la fece perfettamente rotonda, e la pose nell'intelligenza del cerchio che domina <gli altri>, perché lo accompagnasse, e la distribuì in giro per tutto il cielo, affinché fosse per esso dappertutto ornamento vero e vario. A ciascuno poi <di questi astri> adattò due movimenti: l'uno nello stesso luogo e uniforme[47], perché <ciascun di loro> medita dentro di sé sempre lo stesso intorno alle stesse cose; l'altro in avanti, perché <ciascuno> è tratto dal moto circolare del m e d e s i m o e simile; ma rispetto agli altri cinque movimenti li fece immobili e fissi, affinché ciascun d'essi divenisse ottimo il più possibile. Da questa cagione appunto trasse origine quanti tra gli astri non vagano <per il cielo>, esseri viventi, divini ed eterni che, pur rotando allo stesso modo e nello stesso luogo, sempre rimangono fissi; mentre invece quelli che si volgono in giro e vanno errando come si è detto poc'anzi, a quel modo lì ebbero origine. La terra poi, nutrice nostra, volgentesi[48] intorno all'asse che si distende per tutto l'universo, <il dio> la fece custode ed artefice della notte e del giorno, e prima ed antichissima tra tutte le divinità generate al didentro del cielo. Quanto poi alle danze di questi medesimi <astri> e ai loro incontri ed alle conversioni e precessioni dei loro cerchi rispetto a se stessi, e quali tra questi iddii nelle congiunzioni si avvicinino tra loro, e quanti siano in opposizione, e dietro a quali e in quali tempi ciascun d'essi a vicenda ci si nasconda, e, daccapo ricomparendo, a chi non sappia farne il calcolo[49] mandi paure e segni degli eventi futuri; l'esporlo senza averne dinanzi agli occhi una riproduzione, <un modello>[50], sarebbe vana fatica. Ma a noi basti questo; e il discorso sulla natura degli dei visibili e generati abbia qui termine.

XIII. Degli altri numi poi esporre e conoscere la genesi è impresa maggiore delle nostre forze; e bisogna fidarsi di quelli che ne hanno parlato prima di noi; giacché, essendo essi, come affermavano, discendenti di dei, dovevano, credo, conoscer bene i loro progenitori. Impossibile dunque è non aver fede a figliuoli di dei, quantunque parlino senz'addurre argomenti probabili e convincenti; ma poiché lo affermano <con la sicurezza> di chi riferisca de' casi di famiglia, noi, ossequenti alla tradizione, non possiamo non credervi. Per noi dunque la generazione di questi dei, così come quelli riferiscono, e sia e si dica. Da Gea e da Urano nacquero Oceano e Tetide; da questi Forkys e Cronos e Rea e quanti s'accompagnano con loro; e da Cronos e Rea, Zeus ed Era e tutti quelli che, come sappiamo, son detti loro fratelli; e poi altri ancora, discendenti di questi[51].

Dopoché pertanto tutti gli dei, quanti si volgono visibilmente <nel cielo>, e quanti ci appariscono allorché vogliano, ebbero nascimento; colui che aveva generato tutto questo universo disse loro queste parole:

« Dei, figliuoli di dei, io sono vostro demiurgo e padre di opere che, nate per la mia azione, sono indissolubili contro il mio volere. Certo, tutto ciò che è legato può dissolversi; ma ciò che è bellamente armonizzato e sta bene, volerlo dissolvere è da malvagio. Per questo dunque e poiché foste generati, neppur voi siete immortali o indissolubili del tutto; ciò non pertanto non sarete disciolti, né siete nemmeno destinati a morire, perché a favor vostro c'è il mio volere che è legame anche maggiore e più saldo di quelli con cui foste legati quando nasceste. Ora dunque apprendete ciò che vi dico per vostra norma. Stirpi mortali di tre specie restano ancora da generare; e finché queste non siano generate, il mondo sarà incompiuto; ché non avrà in se stesso tutte quante le specie di viventi che deve avere, se ha da essere davvero perfetto.

Senonché, ove queste per opera mia fossero nate ed avessero vita, si pareggerebbero agli dei. Perché dunque siano mortali e quest'universo sia realmente un universo, volgetevi voi, secondo natura, alla confezione degli esseri viventi, imitando la mia potenza nel generar voi. E quanto a quel <principio>, che in essi meriterà d'essere equiparato nel nome agl'immortali e, chiamato divino, guiderà tra loro quelli che vogliono seguir sempre la giustizia e voi[52]; ne creerò io il seme e provvederò a somministrarlo a voi; quanto al resto, voi, intessendo all'immortale il mortale, confezionate de' viventi e generateli, e, nutrendoli, fateli crescere, e, allorché muoiano, accoglieteli nuovamente tra voi ».

XIV. Così disse; e di nuovo in quello stesso cratere, in cui aveva mescolata e commista l'anima dell'universo, infuse i residui della miscela precedente, commischiandoli suppergiù allo stesso modo, <residui> certo non più altrettanto puri, ma di seconda e di terza qualità. E costituito il tutto, spartì le anime in un numero eguale agli astri, e ne distribuì ciascuna a ciascuno; e, postevele come su un veicolo, mostrò loro la natura dell'universo, ed espose loro le leggi fatali: che, cioè, la prima generazione sarebbe stabilita unica per tutti, affinché nessuno fosse trattato men bene da lui; che le anime, disseminate nei singoli organi del tempo, convenienti a ciascuna, dovessero generare il più religioso de' viventi; che però, essendo doppia la natura umana, la parte più vigorosa di essa fosse il sesso che più tardi anche sarebbe chiamato maschile. E quando poi <le anime> fossero state da necessità piantate nei corpi, e qualcosa si aggiungesse, qualcosa si eliminasse dal corpo loro; <egli avvertì come> innanzi tutto fosse necessario che dalle violente impressioni nascesse in tutte naturalmente un'identica facoltà di sentire, e poi l'amore misto di piacere e di dolore, ed inoltre la paura, l'iracondia e quante passioni seguono a queste, e quante invece sono loro per natura contrarie; le quali se <gli uomini> le soggiogassero, vivrebbero nella giustizia, ma se ne fossero soggiogati, nell'ingiustizia. E chi ben vivesse durante il tempo assegnatogli, ritornato ad abitare nell'astro congenere, vi menerebbe una vita beata e conforme ad esso; laddove chi a ciò mancasse, nella seconda generazione si trasmuterebbe in natura di donna; e se neanche allora desistesse dal male, secondo la natura de' suoi vizi, a somiglianza del carattere generatosi in lui si trasmuterebbe sempre in una qualche natura ferina; e, <così> mutando, non cesserebbe dai travagli prima che, lasciandosi trarre dal moto circolare, che ha in sé, del m e d e s i m o e simile, e vinto con la ragione la grande massa, che posteriormente gli si è appiccata, <fatta> di fuoco e d'acqua e d'aria e di terra, <massa> tumultuaria ed irrazionale; potesse riacquistare la forma della primitiva ed ottima condizione.
Avendo così dettato loro tutte queste leggi per essere irresponsabile della futura malvagità dei singoli <esseri>, ne seminò alcuni sulla terra, altri nella luna, altri negli altri <astri>, quanti sono organi del tempo; e ai nuovi iddii commise ciò che seguiva alla seminagione; plasmare, cioè, dei corpi mortali e, compiuto quanto ancora dell'anima umana rimanesse da aggiungere e tutte le altre cose conseguenti a queste, signoreggiare e governare quanto più bellamente e meglio potessero il vivente mortale, salvo che e' medesimo non divenisse causa de' propri mali.

XV. Coordinate dunque tutte queste cose, egli rimaneva nel suo proprio stato abituale; e, mentre <così> rimaneva, i figli, compreso l'ordine del padre, obbedivano ad esso; e preso il principio immortale del vivente mortale, imitando il loro artefice, toglievano a prestito dal mondo, col patto di restituirle di nuovo, alcune particelle di fuoco e di terra e d'acqua e d'aria e, quelle che prendevano le conglutinavano in un tutto, non coi legami indissolubili, coi quali essi stessi erano avvinti, ma connettendole con moltissimi chiodi per la loro piccolezza invisibili; e, da <esse> tutte formando i singoli corpi, legavano i cir-

coli dell'anima immortale[53] in ciascuno di codesti corpi soggetti ad influssi e deflussi. Senonché questi circoli, impigliati come in un gran fiume, né lo soverchiavano, né se ne lasciavano soverchiare; ma a forza erano trascinati e trascinavano; cosicché tutto il vivente si moveva, sì, ma in modo disordinato, come gli avvenisse di procedere, e irrazionale, poiché possedeva tutti i sei movimenti; andava difatti e avanti e indietro, e, daccapo, a destra e a sinistra e su e giù; e, vagando, si moveva in ogni senso in queste sei direzioni. Giacché, sebbene fosse grande il flutto affluente e defluente che lo alimentava, <tuttavia> anche maggiore scompiglio producevano in ciascuno le impressioni esterne, quando il corpo di qualcuno urtasse per caso al difuori in un fuoco estraneo o anche nella solidità della terra o nell'umida lubricità delle acque, o <fosse colto> dall'impeto dei venti trasportati dall'aria; e, provocati da tutti questi fenomeni, i movimenti attraverso il corpo colpissero l'anima; e perciò appunto questi moti in seguito furono chiamati e si chiamano anche ora tutti insieme s e n s a z i o n i[54]. Ed infatti, poiché anche nell'istante <medesimo in cui nascono>, queste sensazioni producono moti numerosissimi e intensissimi, con quel fiume <di cui s'è parlato>, che scorre senza posa, movendo e scotendo violentemente le circolazioni dell'anima; col loro corso in senso contrario alla circolazione del m e d e s i m o sogliono incepparla del tutto e impedirle di governare e di procedere, e turbano del pari quella dell' a l t r o; cosicché i tre intervalli del doppio e i tre rispettivamente del triplo e le medietà e i legami dell'uno e mezzo, dell'uno e un terzo e dell'uno e un ottavo[55], poiché non erano del tutto solvibili, se non da colui che li aveva legati; li contorsero con ogni sorta di contorcimento, e produssero nei circoli quante fratture e perturbazioni erano comunque possibili; sicché quelle <circolazioni>, tenute insieme a stento tra loro, si muovevano bensì, ma si muovevano in modo irrazionale, talora in senso opposto, talora obliquamente, e talora supinamente. Così, per esempio, quando un uomo capovolto, appoggiando la testa in terra e gittando i piedi in su, stia di contro a qualcuno, allora in tale postura e di chi ci si trova e di chi lo guarda le parti destre appariscono sinistre e le sinistre reciprocamente destre. Orbene, allorché questo appunto o altro simile le circolazioni <dell'anima> fortemente patiscano, quando per caso s'imbattano in alcunché di esterno, sia del genere del m e d e s i m o , sia di quello dell' a l t r o ; allora asserendo, contrariamente al vero, che qualcosa è identica a qualcosa e qualche altra diversa da qualche altra, eccole divenute false e stolte; e non ce n'è tra esse allora nessuna capace di reggere e di governare. Che se poi <altre> sensazioni, venendo dal difuori e investendo questi <circoli>, trascinano con sé anche l'involucro intero dell'anima; allora essi, pur dominati, credono di dominare. E appunto per tutte queste passioni, ora come da principio, l'anima diviene insipiente, non appena sia legata in un corpo mortale. Ma quando la corrente <delle sostanze che servono> alla crescita e alla nutrizione <dell'organismo> proceda con minore impeto, e di nuovo i circoli, acquistando la loro calma, vadano per la propria via e meglio si rassodino col passare del tempo; allora subito le orbite, corrette secondo il corso normale dei singoli cerchi, attribuendo rettamente i nomi di diverso e di identico fanno sì che diventi sennato chi le possieda. E ove poi <in qualcuno> vi s'aggiunga il nutrimento d'una buona educazione, <costui,> evitando la più grave delle malattie[56], diviene perfettamente integro e sano; ma, ove non se ne curi, dopo d'aver trascorso zoppicando il sentiero della vita, incompiuto ed insipiente ritorna nell'Ade. Questo, ad ogni modo, avviene, quando che sia, più tardi; per ora, delle cose che ci sono proposte bisogna fare una disamina più accurata; e rivolgiamo la nostra indagine a quello che vien prima, cioè alla generazione delle singole parti del corpo e dell'anima, per quali cause e

provvidenze degli dei furono generate, attenendoci alle opinioni più verosimili, e così e per questa via procedendo.

XVI. Orbene <gli dei>, imitando la figura dell'universo che è rotonda, collegarono i circoli divini, che sono due, in un corpo sferico, questo che ora chiamiamo capo, che è la parte più divina e domina quant'altro è in noi, e ad esso, perché lo servisse, affidarono anche tutto il corpo, dappoi che lo ebbero compaginato, col proposito che dovesse partecipare di tutti i movimenti, quanti fossero per essere. Affinché dunque esso <capo>, rotolando sulla terra, che presenta alture e avvallamenti d'ogni sorta, non si trovasse nell'impossibilità di valicar quelle e d'uscire da questi, gli diedero il corpo come veicolo e mezzo di muoversi agevolmente; e perciò il corpo ebbe lunghezza, e germinò quattro arti estensibili e pieghevoli, avendogli il dio procurato <così> il modo di agire; sicché, con essi afferrando e su essi appoggiandosi, diviene capace di procedere per ogni luogo, portando alto su noi il tabernacolo di ciò che in noi v'ha di più divino e più sacro. In questa guisa dunque e per queste ragioni germogliarono in tutti e gambe e braccia. E poiché a preferenza della parte posteriore la parte anteriore gli dei ritennero più nobile e degna di comandare, da questo lato specialmente ci diedero la possibilità di muoverci. Bisognava inoltre che questa parte anteriore del corpo l'uomo l'avesse ben distinta e dissimile <dalla posteriore>; e però dapprima intorno al vaso della testa, dopo di avervi dallo stesso lato posto la faccia, a questa collegarono degli organi <adatti> ad ogni previdenza dell'anima, e disposero che partecipe della signoria fosse questa parte naturalmente anteriore <del capo>; e tra' suoi organi anzitutto costruirono gli occhi, apportatori di luce, applicandoveli pel seguente motivo. Di quella parte del fuoco che non può bruciare, ma bensì darci una luce mite, appropriata a ciascun giorno, con la loro arte confezionarono un corpo. Il fuoco purissimo, che è dentro di noi, germano del fuoco esterno, lo fecero fluir tutto, liscio e denso, attraverso gli occhi, ma ispessirono soprattutto la parte centrale degli occhi, così da trattenere tutto quel resto <di fuoco> che fosse troppo crasso, e lasciar filtrare soltanto la parte pura di esso. Allorché dunque ci sia luce diurna intorno al flusso della vista, allora, incontrandosi simile con simile e fondendosi insieme, se ne forma un corpo unico ed omogeneo nella direzione degli occhi, dovunque il fuoco, che sopravviene dal didentro, urti contro quello che in esso s'abbatta dal di fuori. E così, divenuto tutto per la sua omogeneità egualmente sensibile, qualunque cosa tocchi o qualunque altra lo tocchi, diffondendone i moti per tutto il corpo fino all'anima, produce quella sensazione, per la quale appunto diciamo di vedere. Ma quando di notte il fuoco congenere si dilegua, <il fuoco visuale allora> riman tagliato fuori; giacché, uscendo verso ciò che è dissimile, esso medesimo si modifica e si spegne, non potendo connaturarsi con l'aria che lo circonda come quella che non ha più fuoco. <L'occhio> quindi cessa dal vedere e diviene per giunta conciliatore di sonno; perché quel <mezzo di> protezione, che gli dei congegnarono per la vista, la natura, cioè, delle palpebre, quando queste si abbassano, rinchiude in sé la potenza del fuoco interno, e questa poi dissolve e calma i moti interiori, che calmati, nasce la quiete; e se la quiete è profonda, ci coglie un sonno di brevi sogni; ma se permangono in noi de' moti troppo forti, quali sono essi e quali le parti <del corpo> dove rimangano, tali e tanti sono i fantasmi, che a loro somiglianza producono al didentro <di noi e> di cui poi, destatici, conserviamo al di fuori il ricordo. Quanto poi alle immagini, che si formano negli specchi e in tutte le superficie terse e levigate, non è punto difficile rendersene conto. Giacché dalla combinazione reciproca del fuoco interno e dell'esterno, che ogni volta si fondono in uno sulla superficie levigata e si trasformano in molti modi, tutte queste apparenze necessariamente risultano, dacché sulla superficie levigata e lucente si compongo-

no insieme il fuoco che è intorno alla faccia e quello che emana dagli occhi. E ciò che è a sinistra appare a destra[57], perché il contatto avviene tra parti opposte del fuoco <visuale> con parti opposte <del fuoco esterno>, contrariamente a quel che di solito si verifica nel contatto <visivo>; mentre invece ciò che è a destra si vede a destra, e ciò che è a sinistra, a sinistra[58], quando il lume <interno>, combinandosi con quello con cui si combina, muta posto; e ciò <avvien> quando la superficie levigata degli specchi, elevandosi da un lato e dall'altro, respinga la parte destra verso la sinistra della vista e la sinistra verso la destra. Ma se questo medesimo <specchio> è girato nel senso della lunghezza del volto, <allora> esso fa apparire <l'immagine> tutta capovolta, perché respinge la parte inferiore verso la parte superiore della vista e la superiore verso l'inferiore.

Queste cose dunque sono tutte tra le concause, di cui la divinità si serve come di ministre ad effettuare, per quanto è possibile, l'idea dell'ottimo. Senonché dai più si opina che non sieno concause, ma causa di tutte le cose, queste che raffreddano e riscaldano, condensano e dilatano, e producono tutti gli altri effetti consimili; laddove <in realtà> non sono in grado di avere né ragione né intelligenza per nulla[59]. Giacché delle cose che sono, s'ha a dire che quella a cui s'appartiene di possedere l'intelligenza è soltanto l'anima; e questa è invisibile, mentre fuoco e acqua e terra e aria son tutti corpi visibili; e chi ama l'intelligenza e la scienza deve necessariamente perseguire <quali> cause prime <quelle> di natura intelligibili, e <considerare come> secondarie tutte quelle che si generano da altre che son mosse e di necessità ne muovono altre. Così appunto dobbiamo fare anche noi: ragionare, cioè, dell'una e dell'altra specie di cause, distinguendo quelle che con intelligenza sono fattrici di cose belle e buone, e quelle che, prive di ragione, producono i loro effetti ogni volta a caso e disordinatamente.

Orbene, di quelle che per gli occhi furono concause, acciò avessero quel potere che ora hanno sortito, basti <ciò che s'è detto>; quale però sia il massimo ufficio loro rispetto all'utilità, per cui il dio ce li ha donati, rimane ora da esporre. E difatti, a mio giudizio, la vista si trova d'essere per noi causa della maggiore utilità; perché dei ragionamenti, che ora facciamo intorno all'universo, nessuno avrebbe mai potuto esser fatto, se non avessimo visto né gli astri né il sole né il cielo. Ora però l'osservazione del giorno e della notte, dei mesi e dei periodi annui, degli equinozi e de' solstizi, hanno effettuato il numero e <procurato a noi> la cognizione del tempo e l'indagine sulla natura dell'universo, donde ci procacciammo il principio della filosofia; e di questo nessun maggior bene né venne né verrà mai al genere umano, come dono largito dagli dei. E però dico che questo è degli occhi il maggior benefizio tra tutti; ché, quanto agli altri minori, a che pro' celebrarli? Dei quali chi, non essendo filosofo, venga privato da cecità, ove se ne dolga, si lamenterebbe a torto[60]. Ma di ciò sia addotta da noi questa cagione: che la divinità trovò per noi e ci donò la vista proprio per questo: affinché, contemplando nel cielo i movimenti periodici dell'intelligenza, ce ne valessimo per le circolazioni della nostra mente, che a quelli sono congeneri, sebbene queste <nostre> sieno disordinate e quelli ordinati; e così, traendone insegnamenti e partecipando alla rettitudine, secondo natura, dei ragionamenti, imitando <i moti> della divinità, che non vagano punto, potessimo fermare questi nostri, che vanno <sempre> vagando.

Della voce poi e dell'udito bisogna ripeter lo stesso: che ci furono donati dagli dei con lo stesso scopo e per la stessa ragione. Difatti anche la parola è ordinata a questo medesimo fine, e vi concorre in massima parte; e, a sua volta, quanto di utile a udirsi c'è nel suono della musica ci fu dato a causa d'armonia; mentre l'armonia, la quale ha moti congeneri ai giri dell'anima che sono in noi; all'intelligente cultore delle

Muse, non sembra utile, come ora si crede, <a procurarci> un piacere irragionevole, ma dalle Muse ci fu data per aiutarci quale un'alleata a comporre e metter d'accordo con sé i moti periodici dell'anima, divenuti discordi. E così del pari il ritmo, per l'abito <dell'anima> nella più parte di noi mancante di misura e di grazia, ci fu dato come ausiliario dalle stesse <dee> ed allo stesso scopo.

XVII. In quello che si è esposto fin qui, salvo qualche eccezione, s'è trattato di ciò che fu fatto per mezzo dell'intelligenza; ora poi conviene aggiungere al discorso ciò che avviene per mezzo della necessità. Giacché la genesi di questo mondo è mista e risulta da una combinazione di necessità e d'intelligenza; e mentre l'intelligenza dominava la necessità col persuaderla a condurre verso l'ottimo la massima parte delle cose che si generavano, così e in questo modo, per via di necessità, dominata da una saggia persuasione, fu sin da principio costituito quest'universo. Se dunque si vuole, com'ebbe origine, così realmente parlarne, bisogna mescolarvi anche questa specie di causa mutevole, secondo che per natura vi coopera. Bisogna pertanto rifarsi da capo come dirò; e, preso di nuovo un altro inizio a ciò conveniente, secondo che s'è fatto per quelle cose allora, allo stesso modo ora per queste ricominciare da principio; e la natura del fuoco, dell'acqua, dell'aria e della terra, <qual fosse> prima della generazione del mondo, considerarla in se stessa e nelle sue precedenti affezioni. Infatti finora nessuno ha chiarito la loro genesi, ma, quasi si sapesse che è mai il fuoco e ciascuno di tali <corpi>, li diciamo princìpi e li poniamo <come le> lettere dell'universo; mentre chi abbia appena un po' di giudizio non dovrebbe ragionevolmente paragonarli nemmeno a sillabe. Ebbene, ciò che ne pensiamo noi, eccolo. Del principio o dei princìpi di tutte le cose o comunque sembri di questo, non è ora il caso di parlare, non per altro, se non perché attraverso il nostro metodo d'esposizione, è difficile chiarire il proprio concetto. Non crediate dunque neppur voi che io debba dirvelo, né d'altronde io stesso potrei persuadermi che farei bene se m'accingessi ad assumermi un compito così grave. Tuttavia, attenendomi a ciò che s'è detto da principio, alla forza, cioè, dei ragionamenti verosimili, cercherò di dir cose non meno verosimili, ma più, <di quelle esposte da altri>, e anzitutto da principio così sui singoli fenomeni come su tutti insieme. Ed anche ora all'inizio di <questo nuovo> discorso, dopo d'aver invocato il dio salvatore, perché da una strana ed insolita esposizione ci conduca salvi ad una opinione che abbia del verosimile, ricominciamo a discorrere.

XVIII. Or dunque, riprendendo a ragionare dell'universo, si faccia una distinzione più larga della precedente; giacché allora abbiamo distinto due specie, ed ora dobbiamo mettere in luce un terzo e diverso genere. Quelle due specie infatti erano sufficienti a <spiegare> le cose dette innanzi: l'una supposta come forma dell'esemplare, intelligibile e sempre identica; la seconda come immagine dell'esemplare, soggetta a generazione e visibile. Allora però una terza <specie> non l'abbiamo distinta, perché ritenevamo che quelle due fossero sufficienti; adesso però sembra che il discorso ci costringa a tentar di chiarire per via di parole anche questa <terza> specie difficile ed oscura. Ora, quale potenza secondo natura supporremo che abbia? Questa soprattutto: d'essere, come una balia, recettrice di tutto quel che si genera. Certo con ciò si è detta la verità, ma bisogna pure intorno a questo punto esprimersi con più chiarezza, cosa difficile non solo per altre ragioni, ma anche perché, a farlo, è necessario cominciare dal proporre dei dubbi intorno al fuoco e agli <altri corpi> che s'accompagnano col fuoco; poiché dire per ciascuno di essi quale realmente convenga chiamare acqua piuttosto che fuoco, e a quale <attribuire> una qualsiasi determinazione piuttosto che anche tutte insieme e ciascuna per sé, così da potersi valere d'un discorso attendibile e sicuro; è difficile. Come

dunque potremmo esporre ciò e per qual via, e che <dirne> di verosimile, pure avendo <tuttora> dei dubbi? Prima di tutto, quello che ora abbiamo chiamato acqua, allorché si congela, vediamo che, a quanto ci pare, diventa pietre e terra; e allorché invece evapora e si dissolve, esso medesimo <divien> vento ed aria; e l'aria arsa, fuoco; mentre, per converso, il fuoco, compresso e spento, se ne va via di nuovo in forma d'aria, e l'aria, daccapo, rapprendendosi e condensandosi, ridiventa nuvola e nebbia, e queste, ancor più condensate, si trasmutano in acqua piovana, e dall'acqua <si formano> di nuovo e terra e pietre; e così <questi corpi> in circolo, come pare, si trasmettono a vicenda la generazione. E poiché così queste cose, una per una, non appaiono mai sotto un'identica forma, qual è tra loro quella di cui si potrà arrossire impuntarsi a sostenere che è questo e non altro? Non c'è; ma di gran lunga più sicuro intorno a tali cose è supporre e dire così: che di quello che vediamo assumer sempre forme differenti — per esempio, il fuoco — non si debba dire: questo è il fuoco, ma ogni volta: ciò che è cosiffatto, <ciò che ha certe qualità,> è fuoco, né: questo è acqua, ma sempre: ciò che è cosiffatto è acqua; e <non dirlo> nemmeno di nessun'altra cosa, quasi avesse qualche stabilità, tra tutte quelle <sensibili> che c'illudiamo di chiarire indicandole con le parole questo e codesto; giacché esse sfuggono e si sottraggono alla designazione di questo, codesto e così, nonché a qualsiasi altra che le indichi come stabili. Non si parli quindi così di <nessuna di> queste singole cose; ma e di ciascuna e di tutte insieme si dica che è cosiffatto[61] quello che circolando <si mostri> sempre nella medesima forma, e perciò anche fuoco quello che è sempre cosiffatto; e altrettanto si dica di tutto ciò che si genera. Invece quello, in cui ciascuna delle predette cose generandosi prende un'apparenza della quale nuovamente si spoglia, questo soltanto bisogna indicarlo col vacobolo questo e codesto; ma qualunque cosa, sia calda o bianca, come pure ogni altro dei contrari, nonché tutto ciò che ne proviene, nulla di ciò si deve designarlo in quel modo.

Senonché su questo punto bisogna ancora sforzarsi di parlare con più chiarezza. Difatti se uno, avendo plasmato in oro figure d'ogni sorta, non cessasse mai di riplasmarle ciascuna in tutte <le forme possibili>; allorché qualcuno, indicandogliene una, gli chiedesse che cosa mai è; rispetto alla verità molto più sicuro sarebbe rispondere che è oro; e il triangolo e tutte le altre figure, che ne nascevano, non designarle mai quali enti, come quelle che, mentre si pongono, si trasformano; ma, se appena vogliono ammettere con qualche sicurezza la qualificazione di cosiffatto, contentarsene. Lo stesso discorso s'ha a ripetere anche di quella tal natura che accoglie in sé tutti i corpi: bisogna dirla sempre la stessa, perché non perde mai il proprio potere. Essa infatti accoglie sempre in sé tutte le cose, e non prende mai in nessun caso e in nessun modo nessuna forma somigliante a nessuna delle cose che entrano in lei; giacché di sua natura è lì come cera da impronta per ogni cosa, essendo mossa e configurata dagli oggetti che v'entrano, e a causa di questi assume ora l'una ora l'altra parvenza. Orbene, ciò che v'entra e ciò che n'esce è imitazione delle cose che sempre sono, recanti l'impronta di esse in un certo modo difficile a spiegarsi e meraviglioso, che cercheremo d'indagare in seguito.

Per il momento dunque s'hanno a riconoscer tre generi: quello che si genera, quello in cui si genera, e quello ad imitazione del quale nasce ciò che si genera. E perciò anche il ricettacolo conviene paragonarlo alla madre; il modello, al padre, e la natura intermedia, alla prole; e pensare che, dovendo l'impronta essere a vedersi varia d'ogni varietà; quello, in cui si forma l'impronta, in nessun altro modo potrebbe essere ben preparato < a riceverla >, ove non fosse privo di tutte quelle forme, quante è destinato a riceverne donde

che sia. Se, infatti, esso fosse simile a qualcuna delle cose che v'entrano, quelle di natura opposta e affatto diversa, qualora vi capitassero, le riceverebbe e le riprodurrebbe male, perché vi lascerebbe trasparire la propria figura. Perciò anche è necessario che sia estraneo a tutte le forme ciò che dovrà ricevere in sé tutti i generi; come per tutti gli unguenti odorosi con l'arte si cerca di ottenere in primo luogo questo: si fa, cioè, il possibile, perché sieno inodori i liquidi destinati ad accogliere i profumi; e quanti prendono ad imprimere in una delle materie molli qualche figura, non lasciano punto che vi sia o vi appaia una figura qualunque; ma, spianando prima <quella materia>, la rendono liscia il più possibile. Allo stesso modo pertanto anche a ciò che deve bellamente accogliere molte volte in ogni sua parte le immagini di tutte le cose che sempre sono, gli convien d'essere per natura estraneo a tutte le forme. E però questa madre e recettrice di quanto si genera di visibile e in tutto sensibile, non dobbiamo dirla né terra né aria né fuoco né acqua né altra cosa, che nasca da queste o da cui queste nascano; ma, dicendola una specie invisibile ed amorfa, capace di accoglier tutto, partecipe — non è chiaro come — dell'intelligibile, e difficile a concepirsi; non diremo il falso. E per quanto dalle cose premesse è lecito penetrarne la natura, ecco ciò che si potrebbe dirne di più esatto: che fuoco appare di volta in volta la parte ignita di essa; acqua, la parte liquida, e terra ed aria secondo la proporzione in cui assuma le parvenze dell'una o dell'altra.

Su ciò però bisogna indagare meglio, con la ragione precisandone <i termini> così. C'è forse un fuoco <che sia> tale di per sé, e <ci sono> tutte le altre cose di cui sempre diciamo che esistono ciascuna di per sé? O queste cose che pur vediamo, e quante altre ne percepiamo per mezzo del corpo, sono le sole che abbiano siffatta verità, ed altre non ce ne sono fuori di queste in nessun luogo e in nessun modo; ma senza alcun fondamento ogni volta affermiamo che di ciascuna cosa c'è una forma intelligibile, mentre essa è niente altro che parola? Certo, ove si lasci questo punto inesaminato e indeciso, non bisogna ostinarsi ad affermare che sia così, né <d'altro lato> in un discorso già lungo s'ha da inserire una digressione egualmente lunga. Se però in poche parole ci apparisse una grande distinzione, ben definita, questa sarebbe la cosa più opportuna di tutte. Ad ogni modo, ecco il mio parere: se intellezione e opinione vera sono due cose diverse, quelle <specie> sono senza dubbio <realtà> esistenti di per sé, quantunque non siano sensibili per noi, ma soltanto pensabili; che se poi, come pare ad alcuni, l'opinione vera non differisce punto dall'intellezione, allora a tutte le cose, quante ne percepiamo per mezzo del corpo, bisognerà riconoscere la maggiore certezza. In verità però queste <cose, l'intellezione e l'opinione vera,> bisogna dirle due <cose distinte>, per ciò che son nate separatamente e si comportano in modo diverso. L'una, infatti, <l'intellezione,> si genera in noi per via d'insegnamento; l'altra, <l'opinione,> per via di persuasione; l'una si fonda sempre su un ragionamento vero, l'altra manca di questa base; l'una riman salda di fronte alla persuasione, l'altra è tale da lasciarsene modificare; e mentre di questa si deve asserire che ogni uomo ne partecipa, dell'intellezione invece <che ne partecipano> gli dei, ma del genere umano una piccola parte soltanto.

Stando perciò così queste cose, s'ha da riconoscere che c'è una <prima> specie: quella che è sempre allo stesso modo, non generata né esposta a perire, non accogliente in sé nulla di estraneo né trasformantesi essa stessa in altro, non visibile né percepibile da nessun altro senso: quella appunto che l'intelletto ebbe in sorte di contemplare. Ma eguale di nome e somigliante ad essa ce n'è una seconda, sensibile, generata, sempre mobile, che nasce in qualche luogo e di là nuovamente perisce, apprendibile dall'opinione con l'aiuto de' sensi. E ce n'è infine sempre una ter-

za, quella dello spazio, che non ammette distruzione ed offre una sede a quante cose si generano, e che, mentre senza il concorso della sensazione si può attingere con un cotal ragionamento illegittimo, è <tuttavia> a mala pena oggetto di fede; ed è precisamente quello a cui anche guardando sogniamo e affermiamo che tutto quanto è debba per forza essere in qualche luogo ed occupare un qualche posto, laddove ciò, che non è né in terra né in cielo, non sia né punto né poco[62]. Queste cose tutte però ed altre, sorelle di queste, concernenti anche quella natura insonne e veracemente esistente[63], per effetto di siffatta disposizione a sognare non diventiamo capaci, neppur desti, di distinguerle nettamente e dirne il vero: che, cioè, all'immagine, poiché non le appartiene in proprio nemmen quello per cui fu generata[64], ma è sempre parvenza mutevole di qualche altra cosa, per tal ragione s'addice o di generarsi in alcunché di diverso, aggrappandosi così in certo modo all'esistenza, o di non esistere affatto; mentre a ciò che realmente è, viene in soccorso il ragionamento, che per la sua esattezza è vero, <dimostrando> come fino a tanto che l'una è una cosa e l'altra un'altra, nessuna delle due può generarsi reciprocamente nell'altra, così che siano ad un tempo e la stessa unica cosa e due cose <differenti>.

XIX. Sia questo dunque, in breve, il ragionamento <a giustificazione> del mio parere: che c'erano e l'essere e lo spazio e la generazione, tre termini in tre modi diversi, <esistenti> anche prima che il cielo nascesse; e che la nutrice della generazione, essendo irrigata ed infocata e assumendo le forme di terra e d'aria e patendo tutte le altre passioni, che a queste conseguono; appariva a vedersi infinitamente varia; e piena, com'era, di forze né uniformi né equilibrate, non serbava l'equilibrio in nessuna sua parte, ma pencolando disugualmente in ogni lato, era essa stessa scossa da loro, e a sua volta, movendosi, le scoteva; e le cose mosse erano poi trasportate sempre alcune di qua e altre di là, secernendosi, come nella mondatura del grano, delle parti scosse e ventilate dai crivelli e dagli altri strumenti <a ciò> destinati quelle dense e gravi <s'accumulano> in un posto, e quelle rare e leggere vanno a posarsi in un altro. Così allora quei quattro generi <o elementi> scossi dalla recettrice, che si moveva essa stessa a guisa d'uno strumento scuotitore, separavano <ciascuno> da sé, quanto più potevano, le parti più dissimili tra loro, mentre le più simili le stipavano soprattutto nel medesimo luogo; ond'esse anche occuparono quale un posto, quale un altro, anche prima che da loro l'universo ordinato nascesse. E difatti prima d'allora tutte codeste cose si comportavano senza ragione e senza misura; ma, quando <il dio> prese ad ordinare l'universo, al fuoco dapprima e all'acqua e alla terra e all'aria che, pure avendo certi segni propri, erano però addirittura in quella condizione, in cui è naturale si trovi ogni cosa, allorché non vi presieda un dio; a queste cose allora così naturate egli dapprima dette forme e numeri. Che poi egli le avesse costituite nel modo più bello e migliore possibile da tutt'altro che erano; questo, oltre tutto, si tenga sempre per detto nei nostri ragionamenti. Ora però è necessario che io prenda a dichiararvi con un discorso non usuale la disposizione di ciascuna di queste cose e la loro genesi; ma poiché conoscete i metodi scientifici, per via dei quali è necessario dimostrare ciò che si dice, voi mi seguirete.

XX. E prima di tutto, che fuoco e terra e acqua e aria siano corpi, è, credo, chiaro a chicchessia; ed ogni forma di corpo ha anche spessore. Ora, ogni spessore comprende necessariamente la natura di superficie; e la superficie piana e rettilinea consta di triangoli. Tutti i triangoli poi hanno principio da due <tipi di> triangoli, aventi ciascuno un angolo retto e due acuti; e di essi l'uno, <l'isoscele,> ha da un lato e dall'altro una parte eguale d'angolo retto diviso da lati eguali; l'altro, <lo scaleno,> ha due parti disuguali <d'angolo retto>, diviso da lati disuguali. Ora, è questo il principio e del fuoco e degli altri

corpi <elementari>, come supponiamo procedendo con un ragionamento, in cui la verosimiglianza s'accoppia con la necessità; quanto ai princìpi superiori a questi, li sa il dio, e degli uomini chi sia caro a lui. Bisogna pertanto dire quali siano quei quattro bellissimi corpi che ne derivano, dissimili bensì tra loro, ma capaci taluni di generarsi, dissolvendosi, gli uni dagli altri. Se, infatti, vi riusciamo, avremo la verità intorno alla genesi e della terra e del fuoco e dei corpi che proporzionatamente sono frammezzo ad essi. Perché questo non lo concederemo a nessuno: che ci sieno in qualche luogo de' corpi visibili più belli di questi che formano ciascuno un genere a sé. Dobbiamo dunque proporci con ogni impegno di ben comporre questi quattro generi di corpi insigni per bellezza e affermare d'averne sufficientemente compreso la natura.

Delle due specie di triangoli l'isoscele ha sortito una sola natura, lo scaleno infinite; e delle infinite bisogna perciò prescegliere la più bella, se vorremo cominciare come si conviene. Ebbene, ove qualcuno possa sceglierne e indicarne un'altra più bella per la costituzione di que' corpi, costui vincerà non <come> avversario, ma <come> amico. Noi intanto dei molti triangoli <scaleni> uno ne poniamo come il più bello[65], trascurando gli altri: quello, cioè, dal quale ripetuto ne risulta come terzo un triangolo equilatero. Perché <sia così>, sarebbe troppo lungo a dire; ma a chi potesse confutar questo e provare d'esser nel vero, è serbato un premio quale può darlo un amico. Sieno dunque prescelti due triangoli, con cui è stato fatto il corpo del fuoco e quello degli altri <elementi>, l'uno isoscele e l'altro quello che ha sempre il quadrato del lato maggiore triplo del <quadrato del lato> minore. Ora però ciò, che prima è stato detto in modo non chiaro, bisogna definirlo meglio. <Allora> difatti ci pareva che i quattro generi tutti reciprocamente si generassero gli uni dagli altri, ma questa non era che falsa apparenza; giacché dai triangoli, che abbiamo prescelti, nascono, <è vero,> quattro generi, ma tre da quell'uno che ha i lati disuguali, ed uno solo, il quarto, è armonicamente costituito dal triangolo isoscele. Non dunque tutti, dissolvendosi gli uni negli altri, possono da molti piccoli trasformarsi in pochi grandi, e viceversa; ma ciò è possibile soltanto per i tre primi; giacché, essendo tutti nati da un <triangolo> solo, dissolvendosi i <complessi> più grandi, se ne formeranno molti piccoli, che accolgono le forme a sé convenienti; e quando daccapo molti piccoli si separino ne' triangoli <elementari>, divenendo un solo numero d'una sola massa, è possibile che se ne costituisca un'altra unica specie grande[66]. Questo pertanto sia detto della trasformazione delle specie tra loro; ma quale sia ciascuna specie che nasce da loro e da quanti numeri che vi concorrono <si ottenga>, sarà ora il momento di esporre. E precederà le specie prima, quella costituita da' componenti più piccoli. Elemento di essa è il triangolo avente l'ipotenusa doppia in lunghezza del cateto minore; sicché, combinandosi siffatti triangoli a due a due secondo la diagonale <del quadrilatero>, e tre volte ripetendosi questa combinazione, convergendo le diagonali e i cateti minori nello stesso punto, come in un centro; ecco nascerne un triangolo equilatero unico da sei che erano di numero[67]. Combinandosi poi quattro <di questi> triangoli equilateri, <ciascun gruppo di> tre angoli piani forma un angolo solido, che segue immediatamente al più ottuso degli angoli piani. Di quattro cosiffatti <gruppi> consta la prima specie solida[68], capace di dividere in parti eguali e simili tutta la superficie della sfera <in cui è iscritta>. La seconda poi si ha dagli stessi triangoli <elementari>, riuniti però insieme in otto triangoli equilateri, formanti un angolo solido di quattro angoli piani; e quando si ottengano sei angoli cosiffatti, anche il secondo corpo è così compiuto[69]. La terza specie poi consta di due volte sessanta triangoli elementari uniti insieme, e di dodici angoli solidi, chiusi ciascuno da cinque triangoli equila-

teri piani, ed ha venti basi <o facce> in forma di triangoli equilateri [70]. E dopo d'aver generato <questi tre solidi>, l'uno dei due elementi, <l'uno dei due tipi di triangoli, lo scaleno,> ha esaurito il suo compito. Il triangolo isoscele, a sua volta, generò la natura del quarto <corpo elementare> [71], componendosi insieme quattro di questi triangoli in guisa che gli angoli retti si congiungano nel centro e ne nasca un tetragono equilatero. Sei di tali <tetragoni> combinati insieme formano otto angoli solidi, costituiti ciascuno di tre angoli retti piani; sicché la forma del corpo, che ne risulta, è cubica, con una base di sei tetragoni equilateri piani. Non rimaneva che una quinta combinazione [72], e il dio se ne servì per <abbellirne> l'universo, quando ne completò il disegno.

XXI. Ove pertanto qualcuno, tenendo ben conto di tutte queste cose, dubitasse se è conveniente dire che i mondi siano di numero illimitato o limitato, <l'ipotesi> che sieno di numero illimitato può ritenerla in realtà opinione di chi abbia una ben limitata cognizione di cose di cui dovrebbe averne una illimitata [73]; ma se convien dire che ne sieno stati veramente generati uno solo o cinque, chi si fermasse a questo, avrebbe maggior ragione di dubitare [74]. Quanto a noi, la nostra opinione, <fondata> su ragioni verosimili, ci significa che ne fu generato uno solo e dio; ma altri, guardando ad altre considerazioni, opinerà forse altrimenti. Ad ogni modo, questo punto lasciamolo da parte; e intanto i generi, nati dal nostro ragionamento, distribuiamoli in fuoco, terra, acqua ed aria. Alla terra diamo la forma cubica; perché la terra è il meno mobile dei quattro generi e il più plasmabile dei corpi, essendo necessario che tale sia soprattutto quello <de' corpi> che ha le basi più salde. Ora, dei triangoli, supposti da principio, la base di quelli <che hanno> lati eguali, è per natura più salda <che non quella> degli altri, che li hanno disuguali; e delle superficie, composte dell'uno e dell'altro <tipo di> triangolo, il tetragono equilatero in confronto del triangolo equilatero, così nelle parti come nell'intero ha necessariamente una base più stabile. Perciò, attribuendo < questa figura > alla terra, salviamo la verosimiglianza del discorso; mentre invece <daremo> all'acqua la forma che tra le rimanenti è la meno mobile; al fuoco, la più mobile di tutte, e l'intermedia, all'aria; e così il corpo più piccolo, al fuoco; il più grande, all'acqua, e l'intermedio, all'aria; e il più acuto, daccapo, al fuoco; il secondo <per acutezza>, all'aria; il terzo, all'acqua. Di tutte queste forme pertanto, quella che ha il minor numero di basi deve necessariamente essere la più mobile per natura, perché è da ogni lato la più tagliente e la più acuta; e <sarà> inoltre la più leggera, perché costituita del più piccolo numero delle stesse parti; del pari la seconda <avrà> le stesse caratteristiche in grado secondario, e la terza in terzo grado. Cosicché, in conformità d'un ragionamento retto e verosimile, la figura solida della piramide sia elemento e seme del fuoco; la seconda per generazione diciamola <elemento e seme> dell'aria; e la terza, dell'acqua. E tutti questi <solidi elementari> bisogna concepirli così piccoli, che ciascuno da sé in ciascun genere per la sua piccolezza non sia punto visibile da noi, ma allorché molti se ne raggruppino insieme, se ne vedano le masse. E quanto ai rapporti circa il numero e i movimenti e le altre proprietà loro, <bisogna ritenere> che in quella misura, in cui la natura della necessità spontaneamente persuasa cedette, in questa <misura>, dopo che tali cose furono in ogni parte esattamente compiute, il dio le avesse proporzionatamente e armonicamente coordinate.

XXII. Orbene, da tutto ciò che abbiamo premesso intorno a questi generi, ecco ciò che secondo ogni verosimiglianza dovrà verificarsi. La terra, incontrandosi nel fuoco e disciolta dall'acutezza di questo, andrà dispersa, sia che si sciolga nel fuoco stesso, sia che nella massa dell'aria o dell'acqua, fino a che, incontratesi dove che sia le parti di essa e riaccozzatesi con se stesse, si rifaccia-

no terra; giacché certo non potrebbero mai passare in altra specie. L'acqua invece, disgregata o per l'azione del fuoco o anche dell'aria, può, ricompostasi, divenire un corpuscolo di fuoco o due d'aria. E quanto alle sezioni dell'aria, da una parte di essa che si dissolva possono generarsi due corpuscoli di fuoco. E, viceversa, quando una piccola quantità di fuoco, rinchiusa in masse d'aria o d'acqua o di terra, agitandosi in esse che pur si muovono, vinta in questa lotta, sia infranta; due corpuscoli di fuoco si condensano in una sola forma d'aria; e quando l'aria sia sopraffatta e sbriciolata, da due corpuscoli e mezzo di essa si formerà un intero <corpuscolo> di acqua. Consideriamo infatti, daccapo, tali cose anche in quest'altro modo: quando, chiuso nel fuoco, uno degli altri generi sia da esso tagliato con l'acutezza degli angoli e lungo i lati, ricostituendosi nella natura di fuoco, cessa immediatamente dall'esser diviso; giacché ciascun genere simile, anzi identico a se stesso, non può né produrre alcun mutamento né patirlo per opera di ciò che sia del pari simile e identico a sé; ma finché un genere più debole, scontrandosi in un altro più forte, seguiti a combattere, esso non cessa di dissolversi continuamente. D'altro lato, quando i corpuscoli più piccoli <d'un dato genere>, in piccolo numero rinchiusi ne' maggiori <d'un altro che siano> molti, frantumati si spengono; se consentono a comporsi nella forma dell'elemento dominante, cessano dallo spegnersi, e di fuoco nasce aria e d'aria acqua; se invece tendono a raggrupparsi insieme e qualche altro genere coalizzandosi vi si opponga, non cessano dal continuamente dissolversi prima che o in tutto respinti e disciolti trovino rifugio nella specie congenere, o vinti e divenuti di molti un sol tutto, simile all'<elemento> vincitore, restino ad abitare con esso. Ed appunto, anche secondo questi accidenti, tutti <gli elementi> mutano posto; giacché di ciascun genere la massa principale va a collocarsi nel proprio luogo per effetto del moto della recettrice; ma ciò che volta per volta si dissimila da sé e si assimila ad altro, è trasportato per tale scotimento verso il luogo di quegli <elementi> a cui si è assimilato.

Orbene, tutti i corpi semplici e primi per mezzo di queste cause furono generati; che poi nelle loro forme sieno nati altri generi [75], si deve accagionarne la costituzione di ciascuno dei due triangoli elementari, <lo scaleno e l'isoscele,> in quanto che ciascuna <costituzione> non produsse da principio un triangolo d'una sola grandezza, ma <triangoli> più piccoli e più grandi, e tanti di numero, quanti per avventura sono i generi <compresi> in quelle forme. E però essi, mescolandosi e con se stessi e tra loro, diventano infinitamente vari; e di questa varietà bisogna che divengano osservatori quelli che nell'indagine della natura vogliono valersi d'un ragionamento verosimile.

XXIII. Sul movimento però e sulla quiete, in che modo e con quali mezzi si generino, se non ci si metterà d'accordo <in precedenza>, a molti ostacoli potremo trovarci di fronte nel prosieguo del ragionamento. Di essi certo qualcosa si è già detta; ma <bisogna> inoltre <aggiungervi> questo: che nell'uniformità il movimento non vuol mai aver luogo. Che ci sia difatti alcunché di mobile senza ciò che lo muove, o ciò che muove senza qualcosa che possa esser mossa, è più che difficile, impossibile; non c'è movimento se questi <due termini> mancano, e che questi siano mai <tra loro> uniformi non può darsi. Così dunque porremo che la quiete <risiede> sempre nell'uniformità, e il moto sempre nella disformità; e che, a sua volta, la disuguaglianza è causa della natura disforme. Della disuguaglianza abbiamo già indicato la genesi [76]; ma come mai gli elementi, separatisi ciascuno secondo i generi, non cessino di moversi e passare gli uni negli altri, non lo abbiamo detto. Ricominceremo dunque ad esporlo così. Il moto periodico dell'universo, poiché comprese in sé i generi, essendo circolare e di sua natura desideroso di

ritornare a se stesso, comprime tutte le cose, e non permette che rimanga nessuno spazio vuoto. Perciò il fuoco è quello che più d'ogni altro penetra dovunque, e in secondo luogo l'aria, come quella che da natura è per sottigliezza seconda, e così gli altri generi; perché quelli, che constano delle parti più grandi, lasciano il più gran vuoto nella loro compagine, e il più piccolo quelli che <constano> delle parti più piccole[77]. E appunto il processo della condensazione sospinge le piccole negl'interstizi delle grandi. Collocandosi dunque le piccole accanto alle grandi, e le minori separando le maggiori, e le maggiori comprimendo le minori; tutte alla rinfusa sono trasportate verso i propri posti, perché col mutar di grandezza ciascuna muta anche di sede. Così dunque e per tali cause la generazione della disformità, perpetuandosi, produce il moto continuo di questi corpi, che è e sarà sempre senza interruzione.

XXIV. Dopo ciò bisogna riflettere che ci sono molti generi di fuoco, come, per esempio, la fiamma, quello che emana dalla fiamma e mentre non brucia, dà luce agli occhi, e quello che di esso, spentasi la fiamma, rimane nei corpi infocati. Similmente dell'aria la parte più limpida è chiamata etere, e la più torbida, nebbia e caligine; e ce n'è altre specie senza nome, generate dalla disuguaglianza dei triangoli. Dell'acqua poi, in primo luogo si distinguono due specie: la liquida e la fondibile. E la liquida, per essere costituita di tutte quelle specie d'acqua che son piccole, poiché <queste> sono disuguali, è mobile essa stessa così di per sé come per opera d'altri, a cagione e della disformità e del carattere della sua figura. L'altra invece, che consta di parti grandi e uniformi, e più stabile della prima ed è greve e compatta per effetto della sua uniformità; ma sotto l'azione del fuoco, che la penetra e la dissolve, perde l'uniformità e, perdutala, vieppiù partecipa di moto; ond'è che, divenuta facile a moversi, premuta dall'aria che la circonda si spande sulla terra. Ora, il demolirsi della sua massa fu detto fondersi, e fluire invece lo scorrere sopra la terra, con nomi derivati da ciascuna di queste modificazioni. Di nuovo però, quando di lì se ne scappi il fuoco, poiché non esce nel vuoto, l'aria circonvicina, sospinta da esso, sospingendo la massa liquida, tuttora facilmente mobile, verso le sedi <prima occupate> dal fuoco, la commischia con se medesima; sicché, divenuta compressa e riacquistando l'uniformità, dappoi che è andato via il fuoco, che era artefice della disformità, si ricostituisce nell'identità con se stessa. Orbene, la dipartita del fuoco è stata detta raffreddamento, e congelamento invece la condensazione che succede al dipartirsi di quello.

Di tutti questi <corpi>, che abbiamo chiamati liquidi fondibili, il più denso, perché formato di parti minutissime e perfettamente omogenee, genere uniforme, che partecipa del colore brillante e biondo, ricchezza preziosissima, è l'oro, che si solidifica filtrando attraverso le pietre; e il germoglio dell'oro[78], che per la sua densità è durissimo e nero, fu chiamato adamante. Quel <genere> poi, che <per la composizione> delle sue parti s'avvicina all'oro, ma ha più d'una specie, e, quanto a densità, è più denso dell'oro e contiene una piccola e tenue particella di terra, così da esser più duro <dell'oro>, sebbene per avere dentro di sé grandi interstizi, sia più leggero; è un genere di acque brillanti e dense che, solidificato, diventa rame. La parte di terra poi, che vi è commista, quando <i due corpi>, invecchiando, si separino di nuovo l'uno dall'altro, divenendo di per sé appariscente; si dice verderame. Degli altri <corpi> dello stesso genere non è difficile rendersi ancora conto, seguendo la norma de' ragionamenti verosimili; e per questa via, allorché uno per suo riposo, lasciando da parte i discorsi intorno a ciò che sempre è ed attendendo a quelli verosimili intorno a ciò che diviene, gusti un piacere scevro di rimorsi; può procacciarsi nella vita un passatempo moderato e intelligente. E per tal via anche noi ora mettendoci, dopo ciò continueremo ad esporre su queste me-

desime cose quel che ci sembra più verosimile nel modo seguente.
Dell'acqua, mescolata con fuoco tutta quella che è sottile, liquida — per il movimento e per il corso, con cui si spande sulla terra [79], si dice liquida — e molle anche, poiché le sue basi, essendo meno stabili di quelle della terra, sono cedevoli; questa, allorché, separata dal fuoco e dall'aria, riman sola, mentre diviene più uniforme, è sospinta verso se stessa per l'azione de' <due corpi> uscenti da essa; e, così condensata, quella, a cui ciò accada in massimo grado al disopra della terra, si chiama grandine, e quella, a cui sulla terra, ghiaccio; mentre quella <in cui ciò s'avveri> in grado minore, sicché resti solo condensata a metà; questa, se <si forma> al disopra della terra, si chiama neve; e brina, se invece si condensa sulla terra dalla rugiada. Quanto poi alle moltissime specie di acque commiste tra loro, filtranti attraverso le piante della terra, con nome generico si dicono succhi. E <questi succhi>, divenuti per la mistione gli uni dagli altri dissimili, oltre ai molti generi anonimi, quattro ne costituirono, tutti di natura ignea e in particolar modo cospicui, che ricevettero de' nomi. <Così> quello che scalda l'anima insieme col corpo, è detto vino; quello liscio e atto a divider la vista, e per questo è splendido a vedersi e si mostra luccicante e grasso, è la specie oleosa, cioè pece, olio di ricino, olio comune e quanti altri succhi vi sono della stessa natura. Quello poi che ha la proprietà di dilatare, fin dove la natura <lo comporta>, i pori della bocca e per questo potere produce dolcezza, ebbe comunemente il nome di miele; laddove quello che, bruciando, dissolve la carne, genere spumoso, distinto da tutti gli altri succhi, fu denominato fermento.

XXV. Delle specie di terra poi, quella che è filtrata attraverso l'acqua diventa corpo petroso nel modo seguente. L'acqua commistavi, quando nella commistione si disciolga <in minutissime parti>, si trasforma in aria, e, divenuta aria, corre in su verso il proprio luogo. Poiché però al disopra non rimaneva alcun vuoto, essa sospinge l'aria circonvicina; e questa, perché pesante, sospinta e diffusa intorno alla massa della terra, la preme violentemente e la constipa nelle sedi donde era uscita l'aria recente; sicché, compressa dall'aria indissolubilmente con l'acqua, la terra si solidifica in pietra, più bella quella <che, formata> di parti eguali ed uniformi, è diafana; più brutta, l'opposta. Quella invece che, dalla violenza del fuoco privata d'ogni umidità, si condensa in un corpo più friabile della pietra, diviene quella <sostanza> a cui abbiamo dato il nome generico di argilla. Talvolta però accade che, rimastaci dell'umidità, la terra, fusa per l'azione del fuoco, quando si raffredda, divenga pietra di color nero. Allorché invece queste due, <terra ed acqua>, nelle medesime condizioni vengano private di molta acqua commistavi, ove constino di parti di terra più sottili e sieno salse, divenute semisolide e di nuovo solubili sotto l'azione dell'acqua, <ci danno> da una parte quella sostanza che serve a toglier le macchie d'olio e di polvere, la potassa; e dall'altra, quello che così bene si adatta al gusto nei condimenti, il corpo de' sali, che a ragione è divenuto caro agli dei [80].
Quanto a' corpi composti dalle due specie <predette>, non solubili dall'acqua, ma dal fuoco, questi si sono condensati così e per la seguente ragione. De' conglomerati di terra [81] né il fuoco né l'aria li fonde; giacché, essendo questi naturati di parti più piccole degli interstizi di quella compagine e, passando senza sforzo attraverso a tanta larghezza, la lasciano senza né dissolverla né fonderla; mentre le molecole acquee, poiché sono di lor natura maggiori, aprendosi a forza un varco, la sciolgono e la fondono. Difatti la terra, non fortemente compatta, l'acqua sola può così sciogliérla; ma, se è compatta, null'altro che il fuoco; giacché penetrarvi null'altro può ad eccezione del fuoco. D'altronde, la condensazione dell'acqua, se è oltremodo intensa [82], il fuoco solo è atto a dissolverla; ma se è più debole <possono allora dissolverla> tutti e due, il

fuoco e l'aria, questa insinuandosi fra gl'interstizi, e quello anche fra i triangoli <elementari>. L'aria invece, fortemente condensata, niente la scioglie, fuorché nei suoi elementi; laddove, non fortemente condensata, la fonde solamente il fuoco[83]. Quanto poi ai corpi commisti di terra e d'acqua, fino a che l'acqua vi occupi gl'interstizi della terra, anch'essi fortemente compressi, le particelle d'acqua che sopravvengono dal difuori, non trovando alcuna via di entrata, fluendo intorno a tutta la massa, la lasciano indissoluta; mentre quelle del fuoco, insinuandosi negl'interstizi delle molecole acquee, agiscono sull'aria, come l'acqua sulla terra; onde accade che esse sole sieno cagione al corpo misto di fondersi e fluire. Ora, di questi cosiffatti corpi avviene che alcuni abbiano meno d'acqua che di terra, e sono tutta la specie dei vetri e quante tra le pietre si dicono fondibili; ed altri che abbiano invece più d'acqua, e sono tutti i corpi che, condensati, assumono apparenza di cera e quelli idonei a profumare.

XXVI. E fin qui le svariate specie, <nascenti> dalle figure <elementari>, nonché dalle combinazioni e dagli scambi reciproci, sono state suppergiù spiegate; bisogna ora provarsi a chiarire per quali cause nascano le impressioni da loro prodotte. Primieramente, dunque, a tutti i corpi di cui parliamo deve corrispondere sempre una sensazione. Ma della generazione della carne e di ciò che si riferisce alla carne, come di quella parte che nell'anima è mortale, non abbiamo ancora ragionato. Eppure né di tali cose a prescindere dalle impressioni quante sieno sensibili, né di queste senza quelle, è possibile parlare adeguatamente; e trattarle insieme non è guari possibile. Dobbiamo quindi presupporre o le une o le altre, e su quelle presupposte torneremo in seguito. Affinché dunque delle impressioni si discorra subito dopo le specie <che le producono>, cominciamo da quelle che si riferiscono <insieme> al corpo ed all'anima. E in primo luogo vediamo in qual senso noi si dica che il fuoco è caldo, esaminandolo così: riflettendo, cioè, alla separazione e al taglio che per esso avviene nel nostro corpo. Che, difatti, l'impressione <che produce su noi> sia qualcosa di acuto, tutti, credo, lo sentiamo. E bisogna mettere in conto e la sottigliezza de' lati e l'acutezza degli angoli e la piccolezza delle parti e la celerità del moto, ragioni tutte per le quali, essendo esso violento e tagliente, taglia sempre acutamente quello in cui s'imbatte, e ricordare altresì la genesi della sua figura, che, cioè, è proprio questa natura, e non altra, quella che, dividendo i nostri corpi e sminuzzandoli in piccole parti, produce verosimilmente questa impressione, che ora chiamiamo caldo, e la ha dato il nome[84]. L'impressione poi contraria a questa è chiarissima; ma tuttavia non si lasci senza che se ne renda ragione. Giacché le parti più grosse dell'umidità che circonda il nostro corpo, penetrandovi e scacciandone le più piccole, non potendo occupare le sedi di queste, comprimono l'umore che è in noi; e, di disforme e mosso rendendolo immobile per via d'uniformità, col comprimerlo lo condensano; ond'esso, costretto contro natura, è conforme a natura che vi repugni, sospingendo se stesso in senso contrario. A questa battaglia appunto e a questo scotimento fu posto <nome> di tremore e di brivido; e freddo si chiamò tutt'insieme e questa impressione e ciò che la produce. Duro poi fu detto ogni corpo a cui la nostra carne ceda; e molle per contrario, quanto ceda alla carne; e così <reciprocamente> tra loro[85]. E cede tutto ciò che poggia su piccola base; mentre quello che ha basi quadrangolari, perché piantato solidamente, è la specie più salda e quella che, potendo conseguire la massima densità, può divenire la più resistente fra tutte.

Pesante e leggero possono essere spiegati con tutta chiarezza, ove s'esaminino in confronto con la natura del basso e dell'alto. Che difatti per natura vi siano come due luoghi opposti, i quali dividano l'universo in due, l'uno in basso, verso cui si trae ciò che ha qualche volu-

me di corpo, l'altro in alto, verso cui ascende suo malgrado ogni cosa, non è punto giusto ammetterlo; perché, tutto il cielo essendo di forma sferica, tutti i punti che, equidistanti dal centro, si trovano d'essere estremi, convien che sieno allo stesso modo per loro natura estremi; ed il centro, distando della stessa misura da' punti estremi, bisogna ritenerlo come <egualmente> opposto a tutti. Essendo perciò il mondo naturato a questo modo, quale mai delle predette <estremità> si potrebbe pensare come in alto o in basso, senza parer giustamente di attribuirle un nome che non le conviene per nulla? Difatti il luogo, che in esso <mondo> è nel mezzo, non è esatto dire che sia per sua natura né in basso né in alto, ma soltanto nel mezzo; e quello, che è alla periferia, non è certo nel mezzo, né ha alcun punto di sé che, rispetto al mezzo, sia in un rapporto differente d'un altro qualsiasi de' punti <situati> nel lato opposto. E se una cosa è di sua natura dappertutto uniforme, come le si potrebbero imporre dei nomi contrari e credere di parlar bene? E in effetti, se nel centro dell'universo ci fosse un corpo solido equilibrato, esso non inclinerebbe mai verso qualcuna delle estremità, per esser queste in tutti i lati uniformi; anzi, se anche uno camminasse in giro intorno ad un tal <solido>, spesso fermandosi in luoghi antipodici, lo stesso punto potrebbe chiamarlo ora basso ed ora alto. Giacché, essendo il tutto, come or ora s'è esposto, di forma sferica, dire che qualche luogo sia in basso e qualche altro in alto non è da uomo di senno; ma donde sieno nati questi nomi e in quali casi sogliamo adoperarli, distinguendo per mezzo di essi così anche l'intero cielo; su questo dobbiamo metterci d'accordo, movento da' seguenti supposti. Se qualcuno salisse in quel luogo dell'universo, che la natura del fuoco ebbe specialmente in sorte <come sede propria>, e dove anche può esser raccolto quel più di esso a cui <tutto il fuoco> tende; e, avendo potere da ciò, staccando alcune parti del fuoco, le pesasse, ponendole nei piatti d'una bilancia; quando alzasse il giogo e tirasse a forza il fuoco verso l'aria da esso disforme, è chiaro, credo, che la parte più piccola <di fuoco> cederebbe alla violenza più facilmente della più grande[86]. Perché, allorquando due cose sieno insieme sollevate da una forza sola, è necessario, credo, che la più piccola ceda alla violenza più facilmente, e la più grande, resistendo, meno; e che il molto sia detto grave e portato in basso; e il piccolo, leggero e <portato> in alto. Orbene, questo medesimo fatto bisogna constatarlo nell'agire in questo nostro luogo. Giacché, quando noi, che stiamo sulla terra, pesando delle sostanze terree, e talvolta anche della terra vera e propria, le tiriamo a forza e contro natura verso l'aria <da loro> disforme, mentre ambedue[87] tendono ad afferrarsi all'elemento congenere; ciò che è più piccolo più facilmente di ciò che è più grande cede a chi gli fa violenza, e più presto <si lascia trarre> verso il disforme. Questo perciò lo diciamo leggero, e il luogo, verso cui lo sforziamo, in alto; laddove il caso contrario <lo diciamo> pesante e in basso. Che queste cose dunque stieno in diverso rapporto tra loro, è necessario; perché le masse de' <singoli> generi occupano luoghi diversi e tra loro contrari. Difatti, <se si paragona> un corpo, che in un dato luogo è leggero, con un altro leggero nel luogo opposto, ed uno grave con un altro grave, ed uno in basso con un altro in basso, ed uno in alto con un altro in alto; si troverà che tutti e divengono e sono contrari e obliqui e del tutto differenti tra loro[88]. Una sola cosa pertanto bisogna riconoscere in tutto ciò, questa: che la propensione di ciascuna cosa verso il congenere fa <chiamar> grave il corpo che si muove <in tal senso>, e basso il luogo verso cui siffatto <corpo> si muove, e diversamente quello che è in diverso rapporto. Di tali accidenti dunque siano queste le cagioni che ne adduciamo. Quanto poi all'impressione di liscio e di scabro, chiunque, credo, ci badi, può indicarne anche ad altri la causa; l'una infatti la produce durezza mi-

sta a disformità; l'altra, uniformità mista a compattezza.

XXVII. Delle affezioni, invece, comuni a tutto il corpo ci resta a vedere la cosa più importante: la causa, cioè, dei piaceri e dei dolori e nelle affezioni, che abbiamo passate a rassegna, e in tutte quelle altre che, determinando delle sensazioni attraverso le parti del corpo, portano seco insieme conseguenti dolori e piaceri. Prendiamo dunque ad esaminare le cause d'ogni affezione, sensibile o non sensibile [89], a questo modo: ricordando, cioè, la distinzione fatta precedentemente tra la natura facile a muoversi e quella difficile a muoversi; giacché per questa via appunto bisogna indagare tutto ciò che ci proponiamo di comprendere. E in effetti ciò che per natura è facile a muoversi, quando una anche lieve impressione lo colga, le sue parti se la trasmettono in giro, le une alle altre riproducendola, fino a che, giunte alla parte intelligente <dell'anima>, le manifestino il potere dell'agente. Quello, invece, che è <per natura> contrario, essendo stabile e non comportando nessuna trasmissione circolare, riceve soltanto l'impressione, ma nulla muove di ciò che gli è vicino; cosicché le parti non trasmettendosi le une alle altre la prima impressione, questa in esse rimane immota rispetto a tutto il vivente, e quello che la patisce non mostra di sentirla. E ciò si verifica per le ossa, pei capelli e per tutte le altre parti del corpo, quante ne abbiamo in noi composte soprattutto di terra; mentre ciò che s'è detto prima si riferisce principalmente <alle sensazioni> della vista e dell'udito, per essere in queste massimo il potere del fuoco e dell'aria. Quanto poi al piacere e al dolore, bisogna spiegarselo a questo modo: che un'impressione contro natura e violenta, che ci colpisca tutta d'un tratto, è dolorosa, ma una, che viceversa torni tutta d'un tratto alla natura, è piacevole; laddove quella, che <si propaga> adagio e un po' per volta, non è sensibile; e di ciò che è contrario a queste <avviene> il contrario. Ogni impressione poi, che si ha con facilità, è <sempre> sensibile in sommo grado, ma non è accompagnata né da dolore né da piacere; così, per esempio, le impressioni del fuoco visuale che, come s'è detto prima, durante il giorno diviene un corpo connaturato con noi [90]. Ad esso, infatti, tagli e bruciature, al pari d'ogni altra impressione, non producono dolori, e nemmeno piaceri ove daccapo ritorni nella condizione primitiva, ma percezioni vivissime e chiarissime, secondo le impressioni che riceve e i corpi che tocca nell'emettere <i suoi raggi>; giacché non c'è punto violenza né nella sua dilatazione né nella sua contrazione. Gli organi invece, che constano di parti maggiori, a stento cedendo all'agente e trasmettendo i movimenti a tutta la compagine <del corpo>, risentono piaceri e dolori, dolori alterandosi, e piaceri tornando nello stato di prima. Quanti però subiscono le loro sottrazioni e vuotature un po' per volta, ma i riempimenti tutt'insieme e copiosi, poiché sono insensibili della vuotatura e sensibili del riempimento, non procurano dolori alla parte mortale dell'anima, ma piaceri grandissimi; e questo è manifesto nei buoni odori. Tutti quegli organi invece, che si alterano d'un tratto, ma a poco a poco ed a stento ritornano al loro stato normale, ci procurano impressioni affatto contrarie alle precedenti; e questo è a sua volta manifesto nelle bruciature e nei tagli del corpo.

XXVIII. Delle impressioni pertanto comuni a tutto il corpo e di tutti i nomi che si danno alle cause che le producono, s'è detto suppergiù abbastanza; ma di quelle che han luogo in certe speciali parti di noi, come delle cause che le producono, bisogna provarsi a parlarne, se in qualche modo potremo. E primieramente tutto ciò che dianzi, discorrendo dei succhi, abbiamo tralasciato, vale a dire le impressioni proprie della lingua, dobbiamo chiarirlo per quanto è possibile. Orbene, pare che anche queste, non meno che il più <delle altre>, avvengano per via di certe contrazioni e dilatazioni, ma che per giunta

siano più delle altre effetto di asprezze e di levigatezze. Giacché tutte le parti terree che, penetrando per le piccole vene — le quali, come organi d'assaggio della lingua [91], si stendono fino al cuore — s'incontrano nelle parti umide e molli della carne, e, sciogliendovisi, contraggono queste venuzze e le disseccano; se sono più scabre, paiono acerbe, e se meno scabre, aspre. Per contro, quelle tra esse, che sono detersive e puliscono tutt'intorno la lingua, ove lo facciano oltre misura e le si attacchino così da corroderne <in parte> la natura, com'è il potere delle sostanze nitrose; tutte queste sono chiamate amare; laddove quelle, che sono meno attive del nitro e moderatamente detersive, ci paiono salate senza un'acerba amarezza, e <però ci riescono> più gradite. Quelle poi che, partecipi del calore della bocca e rammollite da esso, s'infiammano e a lor volta bruciano ciò che le ha riscaldate, e, portate dalla loro leggerezza in su verso <gli organi> del senso <situati> nella testa, tagliano tutto quello in cui s'imbattono; per queste loro proprietà tutte queste <sostanze> si chiamano piccanti. D'altro lato quelli <de' corpuscoli> [92], già attenuati da putrefazione, e insinuantisi nelle vene strette, quando si trovino, e con le particelle terrose ivi esistenti e con quante <ce n'è> d'aria, in tal proporzione da agitarle e far sì che tra loro si mescolino e mescolandosi s'incontrino e s'insinuino in altre; producono altre cavità, avvolgenti <i corpuscoli> che entrano. E <queste cavità>, poiché intorno all'aria si distende <come un involucro> concavo l'elemento umido, talora terroso e <talora anche> puro, divengono vasi d'aria umidi, <gocce d'> acqua cave e rotonde; <e tra queste> quelle <formate> d'un liquido puro sono diafane e hanno il nome di bolle; e quelle <fatte> d'un liquido terroso, agitato insieme ed effervescente, si chiamano schiuma e fermentazioni [93]. Ora, ciò che causa queste impressioni vien detto acidità. L'impressione invece contraria a tutte quelle ricordate finora, nasce da un motivo contrario. Allorquando la composizione delle sostanze, che entrano <nella bocca> sciolte nell'umidità, essendo connaturata alla struttura della lingua, levighi, spalmandole, le parti irritate, e contragga o rilassi quelle che contro natura s'erano contratte o diffuse e tutto restituisca, quanto più è possibile, conforme a natura; ogni siffatto lenimento piacevole e gradito ad ognuno, delle violente impressioni si chiama dolce.

XXIX. E queste cose stanno così. Quanto alla funzione delle narici, specie <definibili> non ce ne sono. Giacché tutto il complesso degli odori è un genere ibrido [94]; e in nessuna specie accade che ci sia una proporzione <che le consenta> di avere un qualche suo odore; ma le nostre vene, a ciò destinate, sono costruite troppo strette pei generi della terra e dell'acqua e troppo larghe per quelli del fuoco e dell'aria; e però di nessuno di questi corpi nessuno mai sentì qualche odore; ma <gli odori> si hanno soltanto di cose o umide o fradice o liquefacentisi o svaporanti. Giacché, trasformandosi l'acqua in aria e l'aria in acqua, in questi trapassi nascono gli odori, che sono tutti fumo o nebbia: nebbia, quanto di essi da aria passa in acqua, e fumo, quanto da acqua <passa> in aria; ond'è che tutti gli odori sono più sottili dell'acqua e più spessi dell'aria. E ciò si vede chiaramente allorché, essendo in qualcuno ostruite le vie respiratorie, questi aspiri con forza l'aria; perché allora nessun odore filtra insieme con essa, ma soltanto l'aria, priva di odori, segue <a questo sforzo>. E però queste due varietà degli odori non hanno nomi, poiché non constano di molte specie e neppure di specie semplici, ma si chiamano ne' due modi che soli vi si distinguono, cioè gradevole e molesto, l'uno che irrita e violenta tutta la cavità <esistente> nel nostro corpo tra il cocuzzolo e l'ombelico; l'altro, che la lenisce e di nuovo piacevolmente la rende alla sua originaria natura.

Esaminando poi una terza sorta di sensazioni che sono in noi, quelle dell'udito, dobbiamo dire per quali cause

accade che nascano le impressioni relative. In sostanza dunque noi poniamo che il suono sia l'urto che attraverso gli orecchi, per opera dell'aria, del cervello e del sangue, si trasmette fino all'anima, e che il movimento, a cui esso dà luogo e che, cominciando dal capo, finisce alla sede del fegato; sia la sensazione uditiva; <e il suono è> acuto, quando il moto è rapido; più grave, quando più lento; omogeneo e dolce, se uniforme; aspro, se al contrario; forte, se è grande; debole, se piccolo. Quanto poi a' loro accordi, converrà parlarne nel seguito del nostro ragionamento.

XXX. Ci resta però un quarto genere di sensazioni, che bisogna esaminare; giacché possiede in se stesso molte varietà, che nel loro insieme abbiamo chiamate colori; <e sono> fiamma che emana dai singoli corpi ed ha particelle così proporzionate alla vista da produrvi una impressione; e della vista si son dette dianzi le cause che la generano [95]. Dei colori dunque è soprattutto naturale e conveniente che si discorra a questo modo, con un'argomentazione verosimile, <dicendo> che delle particelle che, emananti dagli altri corpi, s'imbattono nella vista, alcune sono più piccole, alcune più grandi ed alcune anche eguali alle parti della vista medesima; che, dunque, le eguali non sono sensibili, e perciò le diciamo diafane; ma le maggiori e le minori, quelle capaci di contrarre, queste di dilatare la vista, sono <per la loro azione> sorelle a quelle che rispetto alla carne son calde e fredde; rispetto alla lingua, acerbe, nonché a tutte le altre le quali, perché riscaldano, abbiamo chiamate piccanti; mentre il bianco ed il nero, pure essendo in un altro genere le stesse impressioni di queste cose, ci appaiono differenti per le predette ragioni [96]. Bisogna dunque dar loro questi nomi: ciò che è atto a dilatare l'organo visivo, chiamarlo bianco, e il suo contrario, nero; che, se invece un moto più rapido e <prodotto> da un fuoco d'altro genere s'incontri <nel fuoco visivo> e dilati la vista fino agli occhi, aprendone a forza e sciogliendone addirittura i meati, col versarne fuori quell'insieme di fuoco e d'acqua che chiamiamo lagrime; poiché <quel moto> è esso stesso fuoco e viene incontro <al fuoco dell'occhio> — mentre l'un fuoco sprizza fuori come da folgore, e l'altro penetra <nell'occhio> e per l'umidità vi si spegne — nascendo in questo rimescolio ogni sorta di colori; questa impressione la diciamo barbaglio, e a ciò che la produce diamo nome di brillante e di fulgido. C'è poi un genere di fuoco che, intermedio tra questi, giunge fino all'elemento umido degli occhi e vi si mescola, ma non è fulgido; e questo raggio igneo, che si mescola attraverso l'umidità e presenta un colore sanguigno, noi lo diciamo rosso. Il brillante, a sua volta, misto col rosso e col bianco, produce il giallo; ma quale ne sia la proporzione reciproca, neppure se la si sapesse, sarebbe prudenza dirla, poiché nessuno sarebbe capace neanche a un dipresso di indicarne né una qualsiasi necessità, né alcuna probabile ragione. Il rosso poi, misto col nero e col bianco, dà il colore porporino, e il bruno invece, quando con essi, mescolati e bruciati, si commischi una maggior parte di nero. Il rosso acceso nasce da contemperanza di giallo e di bruno, e il bruno <da quella> di bianco e di nero, e il giallo pallido da bianco mescolato con giallo. Il bianco poi, combinato col brillante e precipitando nel nero carico, produce il colore turchino; e il turchino, misto col bianco, il celeste; e il rosso acceso, misto col nero, il verde tenero. Quanto agli altri colori dalle cose dette è suppergiù chiaro a quali mistioni <si possano> assimilare perché il discorso si serbi verosimile. Ma se qualcuno, esaminando queste cose, volesse farne la riprova co' fatti, dimostrerebbe d'ignorare la differenza che è tra la natura umana e la divina, per ciò che solo un dio ha ad un tempo scienza e potere in grado sufficiente per mescolare i molti in uno e di nuovo da uno scioglierli in molti, mentre degli uomini non ce n'è ora nessuno che sia capace dell'una o dell'altra

di queste cose, né ci sarà mai in avvenire.
Queste cose tutte, allora così da necessità naturate il demiurgo di ciò che è bellissimo ed ottimo le assunse nelle cose che nascevano, quando generò il dio che basta a se stesso ed è perfettissimo, <cioè il mondo>, servendosi in quest'opera di esse come di cause ausiliarie, mentre il bene in tutte le cose che si generavano egli lo produceva da sé. E però bisogna distinguere due specie di cause, l'una necessaria, l'altra divina; e la divina cercarla in tutte le cose per procurarsi una vita felice, quanto la nostra natura lo consente; e la necessità <cercarla> in grazia di quella, tenendo conto che, prescindendo da questa, non è possibile comprender da sola neanche quella a cui agogniamo, e neppur coglierla o in qualche altro modo parteciparne [97].

XXXI. Poiché dunque, come dinanzi a degli operai <sta> il materiale, dinanzi a noi stanno ben distinti i due generi di cause di cui bisogna contessere il discorso rimanente; rifacciamoci da capo per la via più breve, e torniamo rapidamente allo stesso punto da cui <movendo> siamo giunti qui; e proviamoci di porre al discorso una chiusa ed un capo che si accordino con quanto precede. Come infatti dicevamo sin da principio, in queste cose, che erano disordinate, il dio, e in ciascuna rispetto a se stessa e <in tutte> fra loro, introdusse delle proporzioni, quante e come era possibile, perché le fossero tra loro simmetriche e proporzionate. Giacché allora né c'era cosa che partecipasse di queste <misure e proporzioni>, se non per caso; né c'era nulla che punto meritasse qualcuno di quei nomi che le cose ora hanno, come, per esempio, fuoco e acqua e via discorrendo; ma fu lui che dapprima ordinò tutte queste cose, e poi da esse costituì questo universo, unico vivente che in se stesso comprende i viventi tutti, mortali ed immortali. E mentre de' <viventi> divini era stato egli stesso artefice, de' mortali invece impose la generazione, perché la effettuassero, alle creature generate da sé. E queste, imitandolo, ricevuto da lui il principio immortale dell'anima, dipoi intorno all'anima avvolsero un corpo mortale, e questo corpo tutto glielo diedero come veicolo, e in esso confezionarono per giunta un'altra specie d'anima, <l'anima> mortale, che ha in se medesima passioni terribili e necessarie, e prima di tutte il piacere, massima esca di male; e poi i dolori, pe' quali si fugge il bene; e poi ancora l'audacia e il timore, consiglieri dissennati, e la collera, sorda alle esortazioni, e la speranza, facile ad illudersi; e, mescolando tutte queste <passioni> con la sensazione irrazionale e con l'amore pronto a qualsiasi cimento, secondo necessità composero la stirpe mortale.
Per tali ragioni appunto, avendo ritegno di contaminare il divino, se non quanto fosse strettamente necessario; in disparte da esso collocarono il <principio> mortale in un'altra stanza del corpo, costruendo un istmo ed un limite tra la testa e il petto col porvi di mezzo il collo perché fossero separati. E così nel petto e in quel che si chiama torace legarono la specie mortale dell'anima; e poiché parte di essa era da natura migliore e parte peggiore, costruirono la cavità del torace dividendola, come le stanze delle donne da quelle degli uomini, col porvi nel mezzo <per chiusura> il diaframma. La parte dell'anima dunque, che partecipa di coraggio e di collera, ambiziosa e battagliera, la misero ad abitare più vicino alla testa, tra il diaframma ed il collo, affinché, obbedendo alla voce della ragione, d'accordo con questa reprimesse a forza la genia delle cupidigie, qualora questa non fosse punto disposta a dar retta di buona voglia alla parola ed al comando <proveniente> dall'acropoli. Il cuore poi, nodo delle vene e fonte del sangue, che circola impetuosamente per tutte le membra, lo collocarono nel posto di guardia, affinché, quando ribollisse la forza della collera, all'annunzio da parte della ragione di qualche atto ingiusto rispetto ad esse membra o dall'esterno o anche dalle interne cupidigie; immediatamente attraverso tutti gli angusti

canali, tutto quanto nel corpo c'è di sensibile, sentendo le esortazioni e le minacce <della ragione>, potesse darvi ascolto e obbedire in tutto, e permettere così che la parte migliore tra tutte avesse il governo. A' sobbalzi poi del cuore nell'aspettativa dei pericoli e nel destarsi della collera, <gli dei,> conoscendo in precedenza che per l'azione del fuoco tutta questa cosiffatta gonfiezza delle <parti dell'anima> irascibili si sarebbe generata, per predisporvi un aiuto piantarono <nel petto> il polmone, che prima di tutto è molle ed esangue, e poi ha al didentro certe cavità perforate, come quelle di una spugna, affinché, accogliendo il fiato e la bevanda, refrigerasse <il cuore> e gli offrisse respiro e sollievo nell'ardore. E perciò appunto i canali della trachea li scavarono nel polmone, e questo lo collocarono intorno al cuore come un cuscino, affinché, quando la collera giungesse al colmo nel cuore, questo, balzando su qualcosa di cedevole e avendone refrigerio, con minor fatica potesse insieme con la parte irascibile servir meglio la ragione.

XXXII. Quella parte dell'anima poi, che appetisce e cibi e bevande e quanto occorre per la natura stessa del corpo, questa la collocarono nel mezzo tra il diaframma e la regione dell'umbilico, avendo costruito in tutto questo spazio come una greppia pel nutrimento del corpo; e quivi la legarono proprio come una bestia selvaggia che, inseparabile da noi, fosse necessario nutrire, se il genere mortale doveva pure perpetuarsi. Affinché dunque essa, sempre pascendosi alla greppia e abitando quanto più lontano si può dal principio deliberante, provocasse il minor fastidio e clamore possibile e lasciasse che la parte di maggior valore deliberasse tranquillamente intorno a ciò che giova a tutto l'essere in comune come alle sue singole parti, perciò le assegnarono un tal posto. Ma siccome gli dei sapevano che essa non avrebbe inteso ragioni, e che, se anche in qualche modo potesse averne sentore, non sarebbe della sua natura il prestare ascolto a ragionamenti, ma notte e giorno si lascerebbe soprattutto sedurre da immagini e da parvenze; per ovviare a questo, un dio compose la forma del fegato e lo collocò nella medesima sede, confezionandolo denso, levigato, lucido e dolce e fornito anche d'amarezza. Così la forza dei pensieri che muove dall'intelligenza, <riflettendosi> in esso come in uno specchio che accoglie delle forme e permette di vedere delle immagini, può impaurire l'anima concupiscibile, ogni qualvolta, valendosi della parte amara congenita <nel fegato> e con impeto grave e minaccioso diffondendola rapidamente per tutto il viscere, vi faccia apparire de' colori biliosi e, comprimendolo, lo renda tutto rugoso e scabro; e parte incurvandone e comprimendone il lobo e i serbatoi e le porte, e parte ostruendoli e chiudendoli, vi produca dolori e nausee. Ma quando invece un'ispirazione di mitezza, <proveniente> dalla mente, vi dipinga le immagini opposte, lasciando in pace l'amarezza col rifiutarsi di muovere e toccare la natura a sé contraria, e, servendosi verso il fegato della dolcezza congenita in esso e rendendone tutte le parti diritte e lisce e libere; <questa ispirazione> allieta e rasserena la parte dell'anima abitante presso il fegato, la quale <così> di notte ha uno stato di calma e durante il sonno <l'attitudine> alla divinazione, dappoi che non partecipa né di ragione né di saviezza. Quelli infatti che ci formarono, ricordando il comando del padre, allorché comandò di fare il genere mortale, per quanto era possibile, ottimo, e perciò correggendo anche la parte scadente di noi, acciò potesse in qualche modo attingere la verità; in essa collocarono la divinazione. Ed è una prova decisiva che alla dissennatezza umana un dio fece dono della divinazione; giacché nessuno, il quale sia davvero in sé, attinge una divinazione ispirata e veritiera, ma o nel sonno, quando è inceppato nella forza della coscienza, o quando è fuori di sé per malattia o per qualche divino furore [98]. Ma è dell'uomo padrone del proprio senno il riflettere richiamandosi a mente le cose dette o in so-

gno o in veglia dalla natura divinatrice ed ispirata; e quante immagini sieno state viste, tutte sceverarle col ragionamento, come e per chi significhino qualche cosa di male o di bene o futuro o passato o presente. Ché l'invasato, finché permane in questa condizione, non è in grado di giudicare da se stesso né le sue visioni né le sue parole, ma bene e da tempo si dice che fare e conoscer le cose proprie e se stesso è soltanto privilegio del savio. E perciò è anche legge di porre la stirpe degl'interpreti a giudici delle divinazioni ispirate; e questi sono chiamati indovini da alcuni, i quali ignorano del tutto che essi sono interpreti di voci e di visioni enigmatiche, e non già indovini; sicché giustissimamente si dovrebbero dire espositori de' vaticini. Per tal motivo dunque la natura del fegato è così fatta e posta nel luogo che abbiamo detto, cioè in grazia della divinazione; e quest'organo, in un <corpo> tuttora vivo, ci offre i segni più evidenti; ma, privato della vita, eccolo divenuto cieco; e i segni della divinazione li ha troppo deboli, perché possano significare chiaramente qualche cosa.

La struttura poi e la sede del viscere vicino è a sinistra <del fegato> e in servizio di questo, a fin di mantenerlo sempre nitido e puro, come per uno specchio una spugna che stia sempre a ciò preparata e pronta. E però, anche quando delle impurità per qualche malattia del corpo si formino intorno al fegato, la porosità della milza, tutte spazzandole via, le accoglie in sé, come quella che è un tessuto cavo ed esangue; per il che, quando si empie di lordure, s'ingrossa e divien purulenta, e quando invece il corpo sia stato purgato, rimpiccolendosi riprende il suo posto.

XXXIII. Intorno, dunque, alle condizioni dell'anima, quanto ha di mortale e quanto di divino, e come e con quali cose e per quali ragioni queste parti si trovino separate; che la verità sia quale si è detta, allorché un dio lo affermasse con noi, allora soltanto potremmo con sicurezza sostenerlo. Che però si sieno da noi dette cose probabili, e ora e ancor più ripensandoci, <questo> potremo arrischiarci di affermarlo, e sia affermato. Quanto a ciò poi che vi fa seguito, bisogna indagarlo allo stesso modo; ed è come sia stato fatto il resto del corpo. Orbene, che sia stato formato giusta il ragionamento seguente è ciò che può dirsene di più verosimile. La nostra futura intemperanza di bevande e di cibi ben la conoscevano quelli che composero il genere umano, e come per la voracità vi ci saremmo abbandonati assai più del conveniente e del necessario. Affinché dunque non avvenisse a causa delle malattie una rapida distruzione e il genere mortale non finisse d'un tratto prima d'aver raggiunto il suo fine; <gli dei,> ciò prevedendo, per contenere il superfluo della bevanda e del cibo posero come ricettacolo quello che si chiama il basso ventre, e avvolsero in giro la generazione degl'intestini, per modo che il nutrimento, passandovi rapidamente attraverso, non costringesse il corpo a richiederne subito dell'altro; e, rendendolo insaziabile, non facesse il genere umano per la sua voracità tutto estraneo alla filosofia ed alle Muse, e ribelle alla parte più divina di noi.

Quanto poi alle ossa e alle carni e a tutte le sostanze di siffatta natura, la cosa sta così. Di tutte queste fu principio la generazione del midollo; giacché i legami della vita, <per i quali> l'anima è avvinta al corpo, essendo annodati nel midollo, costituirono le radici del genere umano; il midollo stesso però ebbe origine da altre <sostanze>. Dei triangoli elementari infatti, quanti erano regolari e lisci, capaci soprattutto di produrre per la loro esattezza e fuoco e acqua e aria e terra; il dio, separandoli ciascuno dalla loro specie <rispettiva> e mescolandoli proporzionatamente tra loro, per procacciare il comun seme occorrente a tutto il genere mortale, di essi confezionò il midollo; e, dopo ciò, piantando in questo le <tre> specie dell'anima, ve le annodò, e secondo il numero e la qualità delle figure, che ciascuna di esse specie doveva avere, in

altrettante e altrettali figure divise subito il midollo medesimo nella prima distribuzione. E quella parte <di esso>, destinata a ricevere in sé, come un campo, il seme divino, plasmandola d'ogni intorno rotonda, la chiamò encefalo <o cervello>, poiché, quando ciascun vivente fosse perfetto, il vaso che la conterrebbe sarebbe stato la testa. La porzione invece, che doveva accogliere la parte rimanente e mortale dell'anima, la divise in forme rotonde insieme ed allungate, e le disse tutte midollo; e da queste, come da àncore, gettando certi legami di tutta l'anima, intorno ad esse completò tutt'intero il nostro corpo, dopo d'aver prima condensato, intorno a tutto il midollo un involucro osseo.
L'apparato osseo poi lo compose così. Vagliata della terra pura e fina, la impastò e inumidì col midollo, e quindi la pose nel fuoco e dopo la immerse nell'acqua, e poi daccapo nel fuoco, e di nuovo ancora nell'acqua [99]; e, facendola passare così molte volte nell'uno e nell'altra, la rese da entrambi infusibile. Servendosi poi di questa materia, ne arrotondò una sfera ossea intorno all'encefalo, e in questa lasciò uno stretto passaggio; e intorno al midollo della cervice e della schiena, plasmando con la stessa materia delle vertebre, le innestò l'una sotto l'altra come cardini, a cominciare dalla testa, lungo tutto il torso. E nell'intento di salvare tutto il seme genitale, lo asserragliò così in una guaina petrosa, dove fece delle articolazioni, impiegandovi, come intermediaria, la potenza dell'altro per dar loro movimento e flessione. Ritenendo però che la struttura della sostanza ossea fosse più arida del conveniente e meno flessibile e che, col vicendevole infocarsi e raffreddarsi cariandosi, avrebbe ben presto guasto il seme genitale in sé contenuto; per questo congegnò così i tendini [100] e la carne: i tendini, perché, avendo con essi legato insieme tutte le membra col loro tendersi o allentarsi intorno alle vertebre dessero modo al corpo di piegarsi e distendersi, e la carne, perché fosse schermo contro i calori eccessivi e riparo, oltre che dai freddi, anche dalle cadute, come <una specie di> rivestimento imbottito di lana, che cede mollemente e facilmente ai corpi e ha dentro di sé un umore caldo, il quale d'estate, trasudando ed umettandola all'esterno, offre a tutto il corpo una naturale frescura, mentre d'inverno con questo fuoco si difende in misura adeguata contro il freddo eccessivo, che l'assale dal difuori e l'avviluppa. E a questo avendo riflettuto, il nostro modellatore compose una miscela ben proporzionata d'acqua, di fuoco e di terra, e commistovi un fermento <fatto> d'acido e di salsedine, confezionò la carne succosa e molle. La natura dei tendini poi la contemperò d'una miscela d'ossa e di carne non fermentata, unica natura per potenza intermedia tra i due <componenti>, valendosi per colorirlo del color giallo. Di qui i tendini ebbero natura più consistente e più tenace delle carni, ma più molle e flessibile delle ossa; e poiché con questi tessuti il dio ebbe avvolto ossa e midollo, legatili tra loro coi tendini, da ultimo tutto esteriormente ricoprì con le carni. Quelle ossa pertanto, che erano più di tutte animate, le rivestì di pochissime carni, e quelle che dentro erano le meno animate, di moltissime e spessissime; e appunto nelle giunture delle ossa, dovunque la ragione non mostrava una qualche necessità che <della carne> dovesse esserci, ve ne fece nascere poca, affinché, con l'essere d'impedimento alle flessioni, non rendesse i corpi impacciati, perché difficilmente mobili; né d'altronde, quando fosse molta e spessa e fortemente compressa nelle sue parti, per questa compattezza producendo insensibilità, non rendesse più smemorate e più ottuse le facoltà della mente. Perciò la regione delle cosce e degli stinchi e quella intorno alla natura delle anche e le ossa delle braccia e degli avambracci e quante altre in noi sono inarticolate, e tutte le ossa interne, che per pochezza di anima nel midollo sono vuote di ragione; queste tutte sono state colmate di carni; ma quante invece sono fornite di ragione ne hanno avute meno, fuorché lì forse dove il dio confezionò qualche organo unicamente

di carne per procurarci delle sensazioni, come è quello della lingua. In generale però le cose sono a quel modo; giacché nessuna natura, che nasce e si sviluppa per via di necessità, ammette ossa spesse e carni abbondanti e ad un tempo con esse acutezza di sensazione. E infatti, a preferenza di qualsiasi altro membro, le avrebbe avute la compagine della testa se <quelle due cose> avessero voluto trovarsi insieme; e il genere umano con su di sé una testa carnosa e muscolosa e forte avrebbe avuto una vita due volte, anzi molte volte più lunga e più sana e men dolorosa della presente. Ora, invece, gli artefici della nostra generazione, intenti a riflettere se dovessero produrre una stirpe più longeva, ma peggiore, o una di più breve vita, ma migliore; furono d'accordo che ad una vita più lunga, ma peggiore, fosse per ognuno ad ogni modo preferibile una vita più breve, ma migliore; ond'è che, se copersero la testa d'un osso leggero, <non vi aggiunsero> né carni né tendini, come quella che non aveva neanche articolazioni. Per tutte queste considerazioni dunque una testa più sensibile e più intelligente, ma molto più debole <delle altre parti> fu imposta al corpo d'ogni uomo. E perciò e così il dio, adattando i tendini in giro intorno al collo nella parte bassa della testa, ve li appiccicò simmetricamente, e l'estremità delle mascelle collegò con essi sotto la natura della faccia; mentre disseminò gli altri in tutte le membra, connettendo articolazione con articolazione. L'organo poi della nostra bocca quelli che l'adornarono di denti e di lingua e di labbra, in grazia della necessità e del meglio lo adornarono nel modo in cui ora è disposto, congegnandone l'ingresso in grazia della necessità e l'uscita in grazia del meglio; giacché, mentre tutto ciò che entra è necessario per dar nutrimento al corpo, la corrente dei discorsi, che ne sgorga fuori e serve all'intelligenza, è la più bella e la migliore di tutte le correnti. Quanto alla testa poi, non era possibile né lasciarla soltanto ossea e nuda per l'eccesso <di caldo e di freddo> nelle <varie> stagioni, né permettere che, coperta, divenisse stupida e insensibile per la mole delle carni. Orbene, mentre la sostanza carnosa non era ancora disseccata del tutto, se ne separava lo strato più largo che l'avviluppava, quello che ora è detto pelle. E questa, per l'umidità che circonda l'encefalo riconnettendosi con se stessa e sviluppandosi in giro, rivestiva tutt'intorno la testa; mentre l'umidità, filtrando di sotto alle suture, la irrigava e la chiudeva sul cocuzzolo, formandovi come un nodo. La specie poi delle suture, oltremodo varia, nasce per l'azione dei movimenti periodici <dell'anima> e per quella della nutrizione; <e le suture sono> più numerose, quando queste <due azioni> più si combattono tra loro, men numerose, quando meno. Or questa pelle tutta quanta la divinità la punteggiò di forellini in giro col fuoco; e, poiché fu bucata e ne usciva fuori l'umore, tutta la parte pura dell'umor liquido e caldo andava via; ma quella mista <d'elementi> di cui anche la pelle constava, spinta in su dal proprio moto, si distendeva fuori per lungo con una sottigliezza eguale a quella de' forellini; ma, siccome per la sua lentezza era respinta dall'aria che la circondava esternamente, di nuovo agglomerandosi al didentro sotto la pelle, vi poneva radici; e così per queste affezioni ebbe nascimento nella cute la specie dei capelli, <specie> affine ad essa in quanto ha forma di filamenti coriacei, ma più dura e più spessa per la condensazione <prodotta> dal freddo, che ciascun capello, raffreddandosi, subì nel dilungarsi dalla cute. Per questo appunto l'artefice ci fece villosa la testa, valendosi delle dette cause, e considerando che questo, invece di carne, dovesse essere intorno all'encefalo e per sua sicurezza un coperchio leggero, e così d'estate come d'inverno capace di offrirgli ombra e protezione, senza per altro divenir punto un ostacolo alla sincerità della sensazione. Quel contesto poi intorno alle dita di muscolo, pelle e ossa, questo misto di tre sostanze, come si fu disseccato, divenne di tutte insieme una sola pelle dura, confezionata bensì

per mezzo di codeste concause, ma elaborata da quella causa suprema che è la mente, in previsione di ciò che sarebbe stato nell'avvenire [101]. Difatti, quelli che ci composero sapevano che un giorno dagli uomini sarebbero nate le donne ed anche le bestie, e <prevedevano quindi> che molti animali avrebbero anche bisogno di servirsi delle unghie in molti casi; e però non appena nacquero gli uomini, abbozzarono in essi la generazione delle unghie. E con questo intento e per queste ragioni pelle, capelli ed unghie li fecero nascere all'estremità delle membra.

XXXIV. Poiché tutte insieme furono connaturate le parti e le membra del vivente mortale, e questi doveva per necessità trascorrer la vita nel fuoco e nell'aria, e perciò, disciolto e consumato da questi <elementi>, sarebbe perito; gli dei gli prepararono un soccorso. Infatti, mescolando con altre forme e sensazioni una natura congenere alla natura umana, la piantarono così che ne nascesse un altro genere di viventi, e cioè gli alberi ora coltivati e le piante e i semi educati dall'agricoltura e divenuti per noi domestici, laddove prima c'erano soltanto le specie selvatiche, più antiche di quelle coltivate. Giacché tutto ciò, che partecipi del vivere, a buon diritto si può dire vivente; e questo, di cui ora parliamo, partecipa appunto della terza specie d'anima, che la ragione ci diceva collocata tra il diaframma e l'ombelico, e che non partecipa punto né di opinione né di ragionamento né di intelligenza, ma di sensazione piacevole e dolorosa insieme coi <conseguenti> desidèri. <Questo vivente> infatti è sempre passivo, e la sua generazione, <lo scopo per cui fu generato,> non ha concesso alla sua natura di potere, volgendosi in sé ed intorno a sé e respingendo il moto esterno per valersi del proprio, percepire alcunché delle cose sue e ragionare. Perciò esso certo vive, e non è diverso da un <qualsiasi> vivente; ma è confitto in permanenza e radicato <nel suolo>, perché privo della facoltà di muoversi da se stesso.

XXXV. Poiché que' nostri superiori per noi, loro inferiori, ebbero prodotte tutte queste specie <di piante> come nutrimento, lo stesso nostro corpo provvidero di canali, scavandoli come negli orti, affinché fosse irrigato come dal fluire d'una sorgente. E dapprima vi scavarono due canali nascosti sotto l'aderenza della pelle con la carne, cioè le due vene dorsali [102], come doppio era il corpo con le sue parti destre e sinistre; e queste vene le distesero lungo la spina dorsale, e nel mezzo vi compresero il midollo genitale, affinché e questo fosse, quanto più è possibile, vigoroso, e l'irrigazione delle altre parti, compiendosi di là facilmente, come in declivio, rendesse l'irroramento uniforme. Dopo ciò, dividendo le vene intorno alla testa e intrecciandole fra loro, le diressero in senso contrario, quelle che <vengono> dalla destra piegandole verso la sinistra del corpo, e quelle che dalla sinistra verso la destra; di guisa che insieme con la pelle ci fosse ad un tempo un <altro> legame della testa col corpo, non essendo la testa in giro avvolta di tendini sul cocuzzolo, ed affinché anche l'impressione dei sensi si distribuisse dall'una e dall'altra parte in tutto il corpo. Quindi <gli dei> disposero l'irrigazione suppergiù nel modo seguente, che intenderemo con più facilità, se prima ci metteremo d'accordo su questo punto: che tutti i corpi, i quali constano di elementi più piccoli, trattengono quelli <che constano di elementi> più grandi, mentre questi non possono <trattenere> quelli; e che il fuoco è tra tutte le specie quella che consta degli elementi più minuti, sicché passa attraverso l'acqua e la terra e l'aria e quante cose si compongono di queste, e niente può trattenerlo. Ora, lo stesso bisogna pensarlo anche del nostro ventre: che cibi e bevande, quando ci cadono dentro, esso li trattiene; ma aria e fuoco perché composti di parti più piccole della propria compagine, non può. Di essi dunque il dio si servì per <assicurare> l'irrigazione dal ventre nelle vene, contessendo d'aria e di fuoco un reticolato, come le nasse [103],

avente all'entrata un doppio sacco, e di questi due <sacchi> l'uno, daccapo, egli lo intessé biforcuto; e da essi distese poi come dei giunchi in giro dappertutto fino all'estremità del reticolato. E l'interno della nassa lo fece tutto di fuoco; ma i sacchi e l'involucro di sostanza aeriforme; e preso questo <reticolato> lo adattò all'animale già plasmato nel modo seguente. L'apparato dei sacchi lo introdusse nella bocca; ed essendo esso doppio, ne fece discendere una parte per la trachea nel polmone, e l'altra nel ventre lungo la trachea; di quello de' sacchi poi, che aveva diviso in due, fece passare ciascuna estremità pei canali del naso in comunicazione <con l'altro>; cosicché, quando l'uno <dei due sacchi, quello che s'apre> nella bocca non funzionasse, attraverso l'altro potessero riempirsi tutti i vasi, anche quelli del primo. Quanto al restante involucro della nassa, <il dio> lo applicò all'intera cavità del nostro corpo; e così fece che talora tutta la nassa confluisse dolcemente ne' sacchi che son fatti d'aria, e talora i sacchi rifluissero <verso quella>; e che, essendo il corpo nostro poroso, il reticolato potesse alternativamente entrarvi ed uscirne, e i raggi del fuoco interno, collegati con l'aria, ne seguissero il moto in un senso e nell'altro; e che questo, fino a che il vivente mortale conservasse la propria struttura, non cessasse di ripetersi. A tale insieme di fenomeni colui che denominò le cose [104] die' nome, diciamo noi, di inspirazione ed espirazione. Orbene, tutta questa azione e passione nel nostro corpo ha luogo acciò esso, irrigato e rinfrescato, si nutra e viva; giacché ogni qualvolta, entrando ed uscendo il respiro, il fuoco interiore collegato con esso lo segua, e in questo continuo elevarsi ed abbassarsi penetrando pel ventre s'apprenda ai cibi e alle bevande, li scioglie, e dividendoli in piccolissime parti e conducendoli attraverso le uscite, per cui esso passa, quasi attingendoli da una fonte <per versarli> in que' condotti che sono le vene, fa scorrere, come per un canale, attraverso il corpo il fiotto <sanguigno> delle vene.

XXXVI. Considerando ora di nuovo il fenomeno della respirazione, per quali cause è divenuto tale quale ora è; ed è così. Poiché non c'è alcun vuoto, in cui possa entrare qualcuna delle cose che sono in movimento, e il fiato è da noi spinto fuori, ciò che ne segue è già chiaro a tutti: che <esso fiato> non esce nel vuoto, ma scaccia di sede <l'aria> vicina; e questa, scacciata, respinge sempre quella che le è vicina; e, obbedendo a tale necessità, tutta l'aria sospinta in giro fino al posto, donde uscì il fiato, entrandovi e riempiendolo, segue il soffio respiratorio, e questo avviene tutto ad un tempo, a guisa d'una ruota che gira, dacché non c'è nessun vuoto. Per il che l'apparato del petto e del polmone, emesso il fiato, si empie di nuovo per l'aria che circonda il corpo e che penetra al didentro e vi circola attraverso la porosità delle carni. Viceversa poi quest'aria, ritirandosi e uscendo fuori attraverso il corpo, spinge dentro il respiro per il varco della bocca e delle narici. E la causa iniziale di questo <fenomeno> bisogna supporre che sia la seguente. Ogni animale ha caldissime le proprie parti interne circondanti il sangue e le vene, come se avesse in se stesso una sorgente di fuoco; ed è ciò appunto che abbiamo somigliato al tessuto della nassa, per essere la parte distesa in mezzo tutta contesta di fuoco, e il resto, quant'è al difuori, d'aria. Ora, il calore bisogna convenire che secondo natura esca fuori verso la propria sede e ciò che gli è congenere; ma essendovi due uscite, l'una fuori per il corpo, l'altra invece per la bocca e per le narici, quando <esso calore> irrompa verso l'una parte, sospinge in giro <l'aria> dall'altra parte, e questa, sospinta, intoppa nel fuoco e si riscalda, laddove quella che esce si raffredda. Senonché, mutando posto il calore e le parti <dell'aria> prossime all'altra uscita divenendo più calde, di nuovo l'aria più calda, propendendo a sua volta da questa parte, attratta verso la propria natura, sospinge quella che è dall'altra

parte; e così, patendo e ricambiando sempre gli stessi impulsi e producendo un moto circolare verso l'una e l'altra direzione per effetto d'entrambe le spinte, fa che s'ingeneri l'inspirazione e la espirazione.

XXXVII. E allo stesso modo si devono investigar le cause di quel che si verifica nelle ventose mediche, nella deglutizione e nel moto dei corpi lanciati, così di quelli che sono spinti in alto, come di quelli che rotolano sulla terra [105], nonché di quanti suoni ci appariscono veloci e lenti, acuti e gravi, i quali talvolta ci giungono dissonanti per la disformità del moto <che provocano> in noi, e talvolta in perfetto accordo per l'uniformità <col moto predetto>. In effetti i <suoni> più lenti sorprendono i movimenti di quelli che li precedono e sono più rapidi, quando questi già stanno per cessare e divenire uniformi a quelli coi quali i più lenti, sopravvenendo dopo, li muovono. Senonché, sorprendendoli, non li turbano imprimendo loro un moto diverso, ma, adattando un principio di moto più lento somigliante a quello del più rapido che sta per venir meno, compongono dell'acuto e del grave un'impressione unica; e con ciò procurano uno spasso a chi non pensa, ma a quelli che pensano un godimento intellettuale per l'imitazione dell'armonia divina che si riproduce ne' movimenti mortali. E così anche circa i corsi tutti delle acque e ancora circa la caduta dei fulmini e la meravigliosa forza attrattiva dell'ambra e del magnete, in nessuna di tutte queste cose c'è mai potenza di attrarre; ma e dal non esserci nessun vuoto e dal reciproco sospingersi in giro di codesti corpi che, separandosi e riunendosi, in questa alternativa tendono tutti indistintamente verso la propria sede; da tutti questi accidenti appunto, che s'intrecciano tra loro, siffatti meravigliosi fenomeni appariranno <esser prodotti> a chi ne indaghi come si conviene.

XXXVIII. Del pari la respirazione, donde prese le mosse il nostro discorso, ebbe origine nello stesso modo e per quelle cause, come s'è detto precedentemente. Il fuoco infatti sminuzza gli alimenti, e s'innalza insieme col respiro nell'interno <del corpo>, e con questo suo innalzarsi dal ventre riempie le vene col travasarvi di là le molecole sminuzzate degli alimenti; e così per questa via le correnti della nutrizione fluiscono per l'intero corpo in tutti gli esseri viventi. Gli alimenti poi, di fresco sminuzzati e risultanti da sostanze congeneri, siano frutta o erba, che il dio fece germogliare per questo appunto: che ci servissero di nutrimento, presentano svariatissimi colori per la loro commistione; ma quello che vi è diffuso in maggior copia è il rosso, natura prodotta dal taglio del fuoco e dall'impronta lasciata nel liquido [106]. Di qui il colore del liquido, che scorre per il corpo, ebbe l'aspetto che abbiamo descritto; e questo <liquido> lo chiamiamo sangue, nutrimento delle carni e di tutto intero il corpo; e da esso le singole membra, irrorate, colmano il posto di ciò che si vuota. Ma il modo, con cui avviene il riempimento e l'evacuazione, è quello stesso che si verifica in ogni movimento dell'universo, per cui tutto il congenere si porta verso il congenere. Giacché gli agenti esterni, che ci circondano, ci consumano incessantemente e distribuiscono <ciò che ci sottraggono> rimandando a ciascuna specie quello che le è affine; mentre a loro volta le molecole sanguigne, dentro di noi sminuzzate e avviluppate, come <noi> dal cielo, dalla compagine di ciascun vivente, sono costrette ad imitare il movimento dell'universo; e così ciascuno degli elementi, che nel nostro interno si sono sbriciolati, portandosi verso il congenere, riempie di nuovo il posto vuotatosi prima. Orbene, quando ciò che va via è più di ciò che soprarriva, tutto <il vivente> deperisce; quando invece meno, cresce. Allorché dunque la compagine dell'intero vivente sia giovane, perché ha nuovi tuttora i triangoli della specie, quasi, <direi>, fatti con travi di fresco uscite dal cantiere; essa possiede salda la connessione di questi <triangoli> fra loro, mentre

tutta la massa è ancora molle, perché di recente nata dal midollo e nutrita di latte; e però que' triangoli che in sé riceve, venutile dal difuori e da cui sono costituiti i cibi e le bevande, come più vecchi dei suoi propri e più deboli, essa li soggioga tagliandoli coi nuovi, e fa via via crescere il vivente col nutrirlo di molti elementi omogenei. Ma quando i triangoli <originari> s'allentano nelle loro radici per le molte lotte, che durante molto tempo contro molti nemici hanno lottato, non possono più tagliare ed assimilarsi quelli della nutrizione penetranti <nel corpo>, ma sono essi medesimi facilmente divisi da quelli che sopraggiungono dal difuori, sicché deperisce allora tutto il vivente, sopraffatto <in una simile lotta>; e questa passione si chiama vecchiezza. Da ultimo poi, quando i legami che connettono insieme i triangoli del midollo non resistano più, rilassati dalla fatica, allentano a loro volta i legami dell'anima; e questa, sciolta conforme a natura, con piacere se ne vola via; perché tutto ciò che è contro natura è doloroso, laddove ciò che sia secondo natura è piacevole. E così appunto è della morte: quella che avviene per malattie e per effetto di ferite, è dolorosa e violenta, ma quella che con la vecchiezza va al termine assegnato da natura è la meno penosa delle morti, e s'accompagna piuttosto con piacere che con dolore.

XXXIX. Per ciò che concerne le malattie donde nascano, è chiaro, credo, ad ognuno. Perché, essendo quattro i generi di cui consta il corpo: terra, fuoco, acqua ed aria, l'eccesso loro e il difetto contro natura, la trasposizione dalla loro propria sede ad una estranea, come ancora — poiché il fuoco e le altre specie si trovano d'avere varietà parecchie — l'accogliere in sé ciascun d'essi qualcosa che non gli si confà; tutte queste ed altrettali <sono le cause che> producono sconvolgimenti e malattie. Giacché, contro natura modificandosi o trasferendosi ciascuno <di codesti elementi>, tutto si riscalda ciò che prima era freddo, e ciò che era secco diventa in seguito umido, e così il leggiero e il grave come <tutto il resto> accoglie in ogni senso ogni <specie di> mutamenti. E infatti, affermiamo noi, soltanto lo stesso <elemento>, il quale s'aggiunga allo stesso <elemento> o se ne separi, secondo una legge costante e in modo uniforme e proporzionato, lascerà che <l'obietto>, essendo identico a se stesso, permanga integro e sano [107]. Ma quello che, comunque, trasgredisca qualcuna di tali <norme>, uscendo fuori o entrando, produrrà alterazioni d'ogni sorta e morbi e malanni senza fine.

Ora, poiché, d'altro lato, si son formate certe combinazioni naturali secondarie, chi voglia riflettervi, dovrà riconoscere una seconda specie di malattie [108]. E in effetti, essendo il midollo e le ossa e la carne e i tendini composti di quei <primi elementi>, e così anche il sangue constando di essi, sebbene in modo diverso; la maggior parte delle altre malattie si producono come s'è detto dianzi; ma le più gravi divengono perniciose per la seguente ragione. Quando la generazione di questi <composti secondari> procede all'opposto <di ciò che è naturale>, allora essi si corrompono. Perché, secondo natura, le carni e i tendini nascono dal sangue <vivo e caldo>: i tendini dalle fibre <di esso> per conformità di natura, le carni dal <resto del sangue> coagulato, che si coagula, quando si separa dalle fibre; ma l'umore, che a sua volta si distacca dai muscoli e dalle carni, viscoso e grasso, incolla ad un tempo la carne alla sostanza delle ossa, e, alimentando lo stesso apparato osseo, che riveste il midollo, lo fa crescere; laddove quello che filtra attraverso la densità delle ossa, <ed è> la specie dei triangoli più pura, più liscia e più pingue; colando e stillando dalle ossa, irriga il midollo. Or quando ciascuno di questi processi si compie in questo modo, si ha per lo più la buona salute; le malattie invece, quando all'opposto. Infatti, allorché la carne, corrompendosi, riversi a ritroso la tabe nelle vene, allora il sangue, <che> insieme con l'aria copioso e d'ogni sorta <circola> nelle vene, va-

rio di colore e d'amarezza, e per di più <fornito> di poteri acidi e salsi, contiene bile e sieri e muchi d'ogni specie; poiché <questi umori formatisi> tutti a rovescio e <perciò> essendo corrotti, in primo luogo viziano il sangue stesso; e siccome essi medesimi più non somministrano al corpo nessun nutrimento, sono trasportati in ogni senso attraverso le vene, senza serbare più l'ordine delle circolazioni naturali, <e divengono così> nemici a se stessi, perché non possono giovare a sé, e infesti a ciò che nel corpo è tuttora consistente ed a posto, corrompendolo e dissolvendolo. Tutta la parte, dunque, che nella carne è la più vecchia e si corrompe, divenendo difficile ad assimilarsi, annerisce per effetto d'un riscaldamento prolungato, ed essendo amara perché da ogni parte corrosa, contamina gravemente quanto del corpo non sia ancora guasto. Talvolta però il color nero, anziché con l'amarezza, s'accompagna con l'acidità, allorché l'amarezza sia alquanto attenuata; talvolta invece l'amarezza, intinta di sangue, assume un colore rossiccio, e, ove a questo si mescoli del nero, diviene verde; inoltre anche il color giallo si mescola con l'amarezza, quando una carne recente si liquefaccia al fuoco dell'infiammazione. E il nome di bile, comune a tutti questi umori, glielo dettero forse o de' medici o anche qualcuno capace di cogliere con lo sguardo molte cose diverse e scorgere in esse un solo genere meritevole d'una denominazione comprensiva per tutte; mentre le varie specie della bile, quante se ne enumerano, secondo il colore ebbero ciascuna un appellativo speciale. Del siero poi quello che è secrezione acquosa del sangue è mite; ma quello <che è secrezione> della bile nera ed acida è selvatico, quando per l'azione del calore si mescoli con un potere salso; e una siffatta <miscela> si chiama pituita acida. Ciò poi che con l'aria si liquefà da una carne nuova e tenera, ove si gonfi di vento e sia chiuso intorno dall'umidità, sicché per tali condizioni si formino delle bolle, ciascuna di per sé invisibile data la sua piccolezza, ma offrenti tutte insieme una massa visibile e aventi per il prodursi della schiuma un color bianco a vedersi; tutta questa corruzione di carne tenera frammischiata d'aria noi la diciamo pituita bianca. Della pituita, a sua volta, formatasi di recente, sono secrezione il sudore e le lagrime e quanti altri di simili umori i corpi emettono giornalmente purgandosi; e tutte queste <secrezioni> sono strumenti di malattie, quando il sangue non s'accresca secondo natura per opera delle bevande e dei cibi, ma riceva il suo incremento da cose contrarie, in onta alle leggi della natura. Ad ogni modo, quand'anche per effetto delle malattie le singole parti della carne sieno disciolte, purché ne persistano salde le radici, la violenza del male non è che di metà, perché possono ancora facilmente rifarsi; ma ove s'ammali l'umore che lega le carni alle ossa, e secernendosi dalle fibre insieme [109] e dai tendini, non sia più né nutrimento per le ossa né legame della carne con le ossa, ma da pingue e liscio e vischioso <che era>, divenga aspro e salso, poiché s'è disseccato per una cattiva dieta; allora tutto ciò ch'è affetto in tal modo, si consuma da sé di nuovo sotto le carni e i tendini, e si distacca dalle ossa; mentre <le carni>, cascando tutte insieme dalle loro radici, lasciano i tendini nudi e pieni di salsedine; e ricadendo nella corrente del sangue, moltiplicano i morbi enumerati dianzi. Senonché, pure essendo gravi queste affezioni dei corpi, più gravi ancora diventano quelle che le precedono [110], quando l'osso, che per lo spessore della carne non ha respiro sufficiente, riscaldandosi sotto l'azione della carie, e sgretolatosi, non assorba più il nutrimento; ma, consumandosi, ritorni esso stesso in quello, <nel nutrimento>; e questo poi, versandosi nelle carni e la carne nel sangue, rendano tutte le malattie più gravi di quelle dette prima. Il peggio di tutto è poi, quando la natura del midollo per qualche difetto o eccesso si ammali; e questo produce le malattie più violente e più capaci <di condurre> alla morte, precipitando

allora di necessità a ritroso tutta la natura del corpo.

XL. C'è poi una terza classe di malattie da considerare come avente una triplice origine: l'una dall'aria, l'altra dalla pituita, la terza dalla bile. Giacché, ogni qual volta il dispensatore dell'aria al corpo, il polmone, non presenti liberi i suoi meati, ostruito da mucosità; l'aria, qui non entrando e lì entrando più che non convenga, fa marcire le parti che non ricevono refrigerio, e, insinuandosi a forza nelle vene e contorcendole, dissolve il corpo e vi rimane chiusa nel mezzo, comprimendo il diaframma; dal che appunto hanno origine spesso infinite malattie dolorose con profusione di sudore [111]. E spesso anche, quando la carne si distacchi nel corpo, l'aria che vi si genera e non può uscirne, suol produrre dolori identici a quelli <prodotti> dalle <cause> esterne, e grandissimi poi, quando <l'aria>, circondando i tendini e le venuzze, che lì sono, e, gonfiando i muscoli estensori e i tendini che vi aderiscono, li distenda così all'indietro; e queste malattie anche dal fatto della tensione furono chiamate tetani e opistotoni. Di esse anche la cura è difficile, perché sono soprattutto le febbri che, sopravvenendo, possono risolverle. La pituita bianca poi, quando l'aria delle bolle vi rimanga interclusa, è gravissima; ove però essa <aria> trovi qualche respiro fuori del corpo, è più benigna, ma screzia il corpo di macchie leuciche e vitiliginose e d'altrettali eruzioni <cutanee>. Mescolata invece con bile nera e diffondendosi nelle circolazioni del capo, che sono divinissime, le sconvolge; e, ove abbia luogo durante il sonno, è più benigna ma, se incolga di quelli che sieno desti, è più difficile liberarsene; ed essendo una malattia di natura sacra, fu detta molto giustamente morbo sacro [112]. La pituita poi acida e salsa è sorgente di tutte le malattie, quante sono di carattere catarrale; e poiché i luoghi, nei quali fluisce, sono svariatissimi, riceve anche nomi svariati. Le <affezioni,> invece del corpo, che si dicono infiammatorie dall'esser <esso> arso e infiammato, nascono tutte per via della bile. Difatti, allorché questa trova uno sfogo al difuori, essa, ribollendo, fa pullulare ogni specie di ascessi; ma se riman chiusa dentro, produce molte malattie infiammatorie, e una gravissima tra tutte, quando, commischiatasi con sangue puro, ne scompiglia le fibre, che s'erano disseminate nel sangue onde avesse una giusta proporzione di parti sottili e di parti dense, sicché né per il caldo come fluido scorresse fuori da' pori del corpo, né, viceversa, <come> più denso <del necessario>, essendo poco scorrevole, a stento circolasse nelle vene. Questa proporzione appunto le fibre per la loro genesi naturale la custodiscono; giacché, quando uno le raccolga insieme, anche <se sieno> di sangue morto e in istato di congelazione, tutto il sangue rimanente si effonde; ma, se vi si lasciano, subito col concorso del freddo circostante lo coagulano. Poiché dunque le fibre esercitano questa azione sul sangue, la bile, che per natura è sangue vecchio e nuovamente da carne si scioglie in sangue; se da principio vi si versa a poco a poco calda e fluida, per l'azione delle fibre si coagula; e, coagulandosi e spegnendosi violentemente, produce entro di noi freddo e tremore. Viceversa, se v'irrompe in maggior copia, soggiogate le fibre col proprio calore, le pone, ribollendo, in disordine; e ove divenga tale da soggiogarle completamente, penetrata nella sostanza del midollo, di qui col suo calore discioglie quelle che, come di una nave, sono le gomene dell'anima, e la lascia andar libera; mentre, quando sia meno copiosa e il corpo resista alla dissoluzione, essa è vinta, e o si disperde per tutto il corpo o, sospinta attraverso le vene nel basso o nell'alto ventre, al pari d'un fuggiasco da una città in rivoluzione scappando via dal corpo, provoca diarree e dissenterie e tutti gli altri mali dello stesso genere. Allorché poi il corpo è malato soprattutto per eccesso di fuoco, esso va soggetto ad ardori e febbri continue e, se per eccesso d'aria, a febbri quotidiane; e a terzane invece, se per eccesso d'acqua, perché l'acqua è più torpida dell'a-

ria e del fuoco; e se infine per eccesso di terra, occupando questa, come il più torpido di tutti <gli elementi> il quarto <ed ultimo posto> e purgandosi in periodi quadrupli di tempo, incorre in febbri quartane, da cui poi si libera ben difficilmente.

XLI. Quanto alle malattie del corpo, così accade che si producano; ma quelle dell'anima hanno origine per la disposizione del corpo, nel modo seguente. Che la malattia dell'anima sia dissennatezza, si deve ammetter da tutti; ma c'è due specie di dissennatezza: la pazzia e l'ignoranza. Ogni affezione pertanto, della quale uno sia affetto, vuoi di questa o di quella specie, dovrà dirsi malattia; e i piaceri come i dolori eccessivi bisogna porli tra le malattie più gravi per l'anima. Giacché l'uomo, che eccessivamente goda o per effetto di tristezza patisca il contrario, affrettandosi a prendere intempestivamente qualcosa o a fuggirla, non può né vedere né udir nulla bene, ma infuria e non è punto allora capace di riflettere. E colui, a cui nel midollo lo sperma si generi abbondante ed impetuoso, e sia per natura come un albero più fruttifero della giusta misura; provando volta per volta molti dolori e molti piaceri nei suoi desidèri e nei loro effetti, per questi grandissimi piaceri e dolori divien forsennato durante la maggior parte della vita; e mentre sotto l'azione del corpo ha l'anima ammalata e stolta, vien considerato non come ammalato, ma come volontariamente malvagio. Senonché il vero è che la sfrenatezza nei piaceri venerei, provocata in gran parte dalla proprietà di quest'unica sostanza, che per effetto della porosità delle ossa scorre copiosa nel corpo e lo irrora; diviene una malattia dell'anima. E così in generale tutto ciò che si chiama intemperanza nei piaceri e si vitupera, come se i malvagi fossero <tali> volontariamente, non si vitupera a ragione; perché nessuno è volontariamente malvagio, ma per non so qual cattivo abito del corpo e per difetto d'educazione il malvagio diventa malvagio; e questo è un malanno per ognuno e ad ognuno capita suo malgrado. D'altra parte, anche quanto ai dolori, l'anima soffre il maggior male per via del corpo; giacché, quando gli umori delle pituite acide e salse e tutti gli altri amari e biliosi, vagando per il corpo, non trovino respiro al difuori, ma, avvolgendosi internamente, si confondano dopo di aver commista la propria evaporazione col moto dell'anima, producono malattie psichiche d'ogni sorta, ora più ora men gravi, ora più ora meno frequenti; e queste <malattie>, trasportate nelle tre sedi dell'anima, secondo quella a cui ciascuna di esse s'attacca generano molteplici e diverse varietà di scontentezza e di scoramenti, d'audacia e di viltà, e ancora di dimenticanza ad un tempo e di torpore mentale. Oltre a ciò poi, allorché ad esseri così mal compaginati <si dieno> costituzioni politiche cattive, e nelle città privatamente e pubblicamente si tengano cattivi discorsi, e per di più a' giovani non s'insegnino insegnamenti atti a curar questi mali; allora tutti i cattivi diventiamo cattivi per due ragioni affatto indipendenti dalla nostra volontà; e di ciò bisogna sempre accagionare i genitori più che i generati, e gli allevatori più che gli allevati; bisogna insomma provvedere, come si può, per mezzo dell'educazione, delle istituzioni e degl'insegnamenti, a fuggire il vizio e conseguire il suo contrario. Ma questo ad ogni modo sarebbe argomento d'altri discorsi.

XLII. Ciò poi che fa riscontro a questo: quello, cioè che si riferisce alla cura dei corpi e degli animi, con quali mezzi possano conservarsi; è naturale e conveniente che a sua volta si dica; giacché è preferibile discorrere piuttosto dei beni che dei mali. Tutto ciò che è buono è bello, e il bello non può mancare di proporzione; e però anche il vivente, se dovrà esser buono e bello, bisogna supporlo proporzionato. Senonché delle proporzioni noi misuriamo le piccole che percepiamo; ma delle importantissime e massime non ci rendiamo punto ragione. Difatti, rispetto alla sanità ed alle malattie, alle virtù ed ai vizi, nessuna proporzione o sproporzione

è più importante che quella di ciascun'anima rispetto a ciascun corpo; eppure a questo noi non badiamo punto, e non riflettiamo neanche che quando un corpo troppo debole e piccolo porti un'anima robusta e in ogni senso grande, e quando, viceversa, queste due cose sieno composte all'incontrario, l'intero vivente non è bello, perché sproporzionato nelle proporzioni più essenziali; laddove ciò, che ne è il pretto contrario, è lo spettacolo più bello e più attraente di tutti a chi sa contemplarlo. Come dunque un corpo, che abbia gambe troppo lunghe o anche qualche altra eccedenza sproporzionata a se stesso, non solo è brutto, ma nella comunanza delle fatiche procura altresì molte stanchezze e molti spasimi, e, per il suo traballare dando luogo a cadute, è causa a se medesimo d'infiniti mali; lo stesso bisogna pensare anche di quel complesso <di corpo e d'anima> che chiamiamo un vivente: che, cioè, quando l'anima, che è in lui, essendo più forte del corpo, sia grandemente concitata, commovendolo tutt'all'interno, lo riempie di malattie, e, ov'e' si dia con ardore a certi studi e ricerche, lo consuma; e che, daccapo, nell'insegnare e battagliare con discorsi in pubblico e in privato, per le contese e i litigi che ne nascono, infiammandolo, lo scuote fortemente [113], e, producendovi delle flussioni, inganna la maggior parte dei cosiddetti medici, e fa sì che assegnino al male delle cause che non sono cause. Quando, per contrario, un corpo grande e di maggior vigore dell'anima, diventi connaturato con una intelligenza piccola e debole, essendoci negli uomini per natura due specie di desidèri, di nutrizione a causa del corpo, e d'intendimento a causa di ciò che in noi v'ha di più divino; i moti del più forte, soverchiando e allargando il proprio <dominio>, mentre rendono stupida e tarda ad apprendere e smemorata la parte dell'anima, vi producono la maggiore delle malattie, l'ignoranza. C'è dunque una sola <via di> salvezza contro l'uno e l'altro <di questi mali>: non esercitare né l'anima senza il corpo, né il corpo senza l'anima, acciocché, difendendosi entrambi <l'uno dall'altro>, divengano equilibrati e sani. Bisogna dunque che l'uomo di scienza o chiunque intensamente attenda a qualche altro lavoro intellettuale non trascuri l'esercizio del corpo, coltivando con assiduità la ginnastica; e che, d'altronde, chi cura premurosamente il corpo vi faccia corrispondere i moti dell'anima, valendosi della musica e d'ogni specie di cultura, se a buon diritto vuol esser chiamato uomo davvero bello ad un tempo e buono.

In conformità dunque a questi medesimi princìpi, sono da curare anche le <singole> parti <del corpo>, imitando la forma dell'universo. Giacché, essendo il corpo infiammato e raffreddato all'interno da ciò che vi entra, e viceversa dalle cose esterne disseccato e inumidito, e soffrendo le impressioni conseguenti a queste per opera di entrambi i movimenti; quando il corpo, che è in riposo, uno lo abbandoni alla mercé di questi movimenti, esso sopraffatto da loro perisce; ma, ove uno imiti quella che abbiamo detta nutrice e balia dell'universo, e il corpo non lo lasci mai addirittura inoperoso, ma lo muova, e, imprimendovi sempre in tutta la compagine certe scosse, lo difenda secondo natura dai movimenti interni ed esterni, e moderatamente scuotendolo, secondo le loro affinità componga in bell'ordine le une rispetto alle altre le impressioni vaganti per il corpo e per le sue parti, conforme a ciò che prima abbiamo detto intorno all'universo; <chi farà questo> non lascerà che il nemico, stando accanto al nemico, provochi nel corpo battaglie e malattie; ma farà che l'amico, posto accanto all'amico, vi produca la sanità. D'altra parte, tra' movimenti quello, che ha luogo in se stesso da se stesso, è il migliore di tutti, giacché è il più congenere al moto dell'intelletto e dell'universo; ma quello, che <avviene> per opera d'altro, è peggiore; e pessimo poi quello che, mentre il corpo giace e riposa, per mezzo di cause estranee lo muove in questa o in quella parte. Perciò appunto tra le purgazioni e ricostituzioni del corpo quella <che si

fa> per via degli esercizi ginnastici è la migliore di tutte; <viene> in secondo luogo quella <che si ottiene> per via dei dondolamenti così nelle navigazioni come in ogni altra specie di veicoli che non riescano stancanti; e c'è infine un terzo genere di moto utile a chi vi sia assolutamente costretto, ma da non ammettere punto in nessun altro caso da chi abbia giudizio: quello di carattere curativo mediante la purgazione farmaceutica; perché le malattie, quante non presentino grandi pericoli, non bisogna irritarle con farmachi. Ogni malattia infatti, nella sua costituzione somiglia in certo modo alla natura dei viventi; giacché non solo la compagine di questi ha in sé prestabilita la durata della vita <per tutti gli individui> della specie, ma anche ogni singolo animale nasce avendo da natura un periodo fatale di vita, eccezion fatta degli accidenti inevitabili. E per vero i triangoli fin dal primo istante in ciascuna <specie o individuo> sono costituiti con tal potere, da esser capaci di durare fino ad un certo tempo, al di là del quale nessuno mai potrebbe più vivere. Lo stesso pertanto è della costituzione delle malattie; e queste, ove uno fuori del tempo fissato dal destino <al loro decorso> ne alteri <la costituzione> con le medicine, sogliano ad un tempo da lievi divenir gravi e da poche molte. Perciò tutti codesti <morbi> bisogna governarli con un regime dietetico, in quanto se ne abbia l'agio, ma non irritare coi farmachi un male <già di per sé> difficile.

XLIII. E intorno a tutto intero il vivente alla sua parte corporea, in che modo uno, governandola e lasciandosene governare, possa vivere soprattutto in conformità della ragione; basti ciò che si è detto; ma più e prima di ogni cosa la parte destinata a governare il vivente bisogna predisporla al possibile, onde sia per tal governo bellissima ed ottima. Discorrere dunque in modo esauriente di queste cose costituirebbe un soggetto bastevole per tutta un'opera a sé; ma chi ne trattasse incidentalmente sulla scorta di ciò che s'è detto prima, esaminando le cose per la via che accenneremo, potrebbe non fuor di proposito sbrigarsene nel modo seguente. Siccome abbiamo detto più volte, che in noi furono collocate in tre luoghi distinti tre specie di anima, e ciascuna con movimenti propri; così analogamente anche ora dobbiam dire nel più breve modo possibile che quella di esse, che se ne stia inattiva e non si valga mai dei suoi movimenti, per necessità diviene debolissima; e quella, viceversa, che si eserciti, vigorosissima; e però conviene curare che <queste tre specie d'anima> abbiano tra loro proporzionati i movimenti. Quanto poi a quella specie d'anima, che in noi è sovrana, bisogna pensarne questo: che un dio la diede a ciascuno di noi <come> un genio tutelare, quella di cui diciamo che abita nella sommità del nostro corpo, e che dalla terra ci solleva alla <nostra> parentela nel cielo, come pianta <che siamo> non terrena, ma celeste; e <con ciò< diciamo benissimo. Giacché, avendo sospeso la nostra testa e la nostra radice di là <nell'alto>, donde l'anima trasse la prima origine, la divinità mantiene eretto tutto il nostro corpo. In chi dunque s'abbandona alle concupiscenze o alle contenzioni, e in queste oltremodo si travaglia, è necessità che non nascano se non opinioni mortali, e proprio non gli manchi neppure un tantino di ciò che può render mortale, quanto più è possibile, <un uomo,> come in chi ha dato incremento <solo> a questa parte <mortale>. Chi invece ha seriamente coltivato l'amore del sapere e i pensieri veraci, e queste tra le <facoltà> proprie ha soprattutto esercitate; è, credo, affatto necessario che pensi cose immortali e divine, ove possa attingere il vero; e che a lui, fin dove alla natura umana è dato di partecipare dell'immortalità, nessuna parte gliene faccia difetto; e come a colui, che cura sempre il divino e rispetta scrupolosamente il genio tutelare, il demone, che in lui coabita, sia anche in particolar modo assicurata l'eudemonia, cioè la felicità della vita. E la cura di tutte le parti è per tutti una sola: ren-

dere a ciascuna gli alimenti e i moti che le son propri. Orbene, della parte divina, che è in noi, moti congeneri sono i pensieri dell'universo e le sue circolazioni. A queste dunque uniformandosi, conviene che ognuno, raddrizzando le circolazioni, che nel nascere si son guaste nella nostra testa, con l'imparare le armonie e le circolazioni dell'universo; renda simile, in conformità dell'antica natura, al pensato il pensante, e, assimilatili, consegua il fine di quell'ottima vita che fu dagli dei proposta agli uomini per il presente per l'avvenire [114].

XLIV. E così dunque anche ciò che da principio c'era stato proposto d'esporre intorno all'universo fino alla generazione dell'uomo, è stato, si può dire, condotto a termine. Perché degli altri viventi, come a loro volta siano nati, basterà accennarvi in breve, senza che su ciò sia necessario dilungarsi; e così potremo credere che si sia serbata la misura conveniente a questi discorsi. Su ciò dunque si dica a questo modo. Di tutti quelli che, nati uomini, furono ignavi e vissero ingiustamente, com'è ragionevole supporre nella seconda generazione si tramutavano in donne; e fu a quel tempo e proprio per ciò, che gli dei crearono il desiderio del coito, formando un vivente animato in noi ed un altro nelle donne, e facendo l'uno e l'altro nel modo seguente. Il canale della bevanda, lì dove il liquido, traversato il polmone al di sotto de' reni, entra nella vescica, la quale, accogliendolo, sotto la pressione dell'aria lo espelle; essi la perforarono <e misero> in comunicazione col midollo condensato, che dalla testa per la cervice scende lungo la spina dorsale e che nei discorsi precedenti abbiamo detto seme genitale; e questo <midollo>, poiché è animato ed ha trovato un respiro; in quella parte per dove respira, provocando un vitale desiderio di erompere, produce l'amore della generazione. E perciò l'organo genitale maschile, divenuto indocile e prepotente, come un animale sordo alla ragione, per le sue furiose passioni tenta di sopraffar tutto; mentre, d'altro lato, quello, che nelle donne è detto matrice e vulva, per queste medesime ragioni essendo in loro un vivente desiderio di figliare, quando rimanga infruttuoso molto più in là della sua stagione, s'irrita e lo sopporta male; e, vagando dappertutto nel corpo [115], v'ostruisce i passaggi dell'aria e, non lasciandolo respirare, lo gitta nelle più gravi angosce e vi genera altre malattie d'ogni specie, fino a che il desiderio e l'amore reciproco non accoppino <i due sessi>. E <così questi impulsi> dopo d'aver colto come un frutto da un albero e seminato nella matrice, quasi in un campo arato, de' viventi [116] invisibili per la loro piccolezza e tuttora informi, e averne quindi separate <le membra>, li fanno crescere nell'interno <dell'utero> e, traendoli in luce, compiono la generazione dei viventi.

Le donne dunque e tutto il genere femminile nacquero così. Quanto poi alla razza degli uccelli, questa si generò per trasformazione, invece di peli mettendo fuori delle penne, da uomini non cattivi, ma leggieri e che, pur ragionando di cose celesti, nella loro semplicità ritengono che mediante la vista se ne possano avere le dimostrazioni più salde. La specie invece degli animali pedestri e selvaggi ebbe origine da uomini che non si giovano punto della filosofia né punto contemplano la natura delle cose celesti, perché più non si valgono delle circolazioni <esistenti> nella testa; ma seguono <soltanto, come> guide, le parti dell'anima che sono nel torace. Per queste abitudini dunque appoggiano in terra le loro membra anteriori e le teste, trattevi dall'affinità, e hanno i crani oblunghi e di tutte le forme, secondo che le circolazioni <dell'anima> erano state in ciascun d'essi compresse per effetto della loro ignavia. E questa sorta d'esseri fu generata con quattro piedi, ed anche più, pel seguente motivo: che la divinità sottopose un maggior numero di basi ai più poveri d'intelligenza, come quelli che erano attratti verso la terra. Quanti poi tra loro sono i più privi d'intelligenza e distendono tutto il corpo in terra, poiché non hanno alcun bisogno di piedi,

<gli dei> li generarono addirittura senza piedi e striscianti sulla terra. Il quarto genere infine, l'acquatico, nacque da' più stupidi tra tutti e più incapaci d'apprendere; e questi <gli dei>, che li trasformarono, non li stimarono più nemmen degni d'una respirazione pura, come quelli che per gli eccessi d'ogni genere erano impuri nell'anima; ma invece della sottile e pura respirazione dell'aria <li cacciarono> nella torbida e profonda respirazione dell'acqua. Di qui ebbe origine la specie dei pesci e dei crostacei e di tutti quanti gli animali acquatici, che in pena della loro estrema ignoranza ebbero in sorte le estreme abitazioni. E in conformità di ciò, così allora come ora, tutti i viventi passano gli uni negli altri, tramutandosi a misura che perdono o acquistano intelligenza e stoltezza.

Ed ora certo possiamo dire d'essere giunti al termine del nostro discorso sull'universo. Giacché, avendo in sé accolto de' viventi mortali ed immortali ed essendosene riempito, questo mondo così, vivente visibile che in sé abbraccia <tutte> le cose visibili, dio sensibile immagine dell'intelligibile, massimo e ottimo e bellissimo e perfettissimo, è divenuto questo nostro cielo, che è unico ed unigenito.

CRITIA

ARGOMENTO

Dopo il lungo discorso di Timeo, nel dialogo che da lui prende il nome, è la volta di Critia, che ha promesso (v. *Timeo* 20-26) di esporre agli amici — Socrate, Timeo ed Ermocrate — il racconto ch'egli fanciullo aveva udito dall'avo suo omonimo e l'avo da Solone, che l'aveva appreso da sacerdoti in Egitto. Dopo una breve conversazione, in cui Timeo introduce il discorso con un'invocazione al Dio sensibile, immagine dell'intelligibile, ricordato a conclusione del *Timeo*, e Critia chiede ai suoi ascoltatori d'essere indulgenti con lui se il suo dire non sarà pari alla grandiosità del tema (I-II), Critia comincia col riassumere quel che aveva detto nel dialogo precedente circa la grande guerra, svoltasi novemila anni prima del tempo di Solone, tra gli Ateniesi e gli abitanti dell'Atlantide e conclusa con la vittoria degli Ateniesi. E in primo luogo discorre dell'Attica, in cui i numi signori della regione, Atena ed Efesto, amanti del sapere e delle arti, avevano fatto nascere uomini virtuosi (III), e fin dal principio avevano separato dagli altri abitanti, dediti all'artigianato e all'agricoltura, i guerrieri, che avevano tutto in comune. Critia descrive poi i confini dell'Attica, la sua configurazione fisica, i suoi prodotti, la vita ordinata dei suoi abitatori, e in particolare la città di Atene; ove, sull'Acropoli, risiedevano presso il santuario di Atena e di Efesto i guerrieri, « ad un tempo guardiani dei loro concittadini e duci liberamente accettati dagli altri Elleni » (IV-V). Critia passa quindi a parlare dell'Atlantide, avvertendo che i nomi dei barbari sono stati tradotti in greco da Solone secondo il loro significato, così come li avevano tradotti nella loro lingua gli Egizi (VI). S'inizia così la descrizione della grande isola Atlantide, divisa da Poseidone suo signore tra i primi dieci figli da lui avuti con Clito; e ne vengono illustrate le preziose risorse minerarie, le varie specie di animali, la ricca flora (VII); le costruzioni cospicue fatte dagli Atlanti: i templi, i palazzi dei dieci re, le mura e i ponti, i canali, i bacini e i porti e, con maggiori particolari, l'acropoli ove sorgeva il tempio di Poseidone e Clito (VIII-IX). Alla descrizione della città segue quella del resto del paese, dalla sua struttura fisica alle forme di lavorazione della terra all'organizzazione degli abitanti, specialmente sotto l'aspetto militare (X), alle funzioni legislative e giudiziarie dei re, e viene minutamente esposto il solenne rito che precedeva e accompagnava il tremendo giuramento, che in osservanza di una legge scritta dallo stesso Poseidone su una stele di oricalco i re pronunziavano nelle periodiche loro riunioni nel santuario del dio, impegnandosi al rigoroso rispetto della legge avita (XI). Il discorso qui si avvia verso la narrazione della guerra tra Atene e l'Atlantide, provocata dal Dio quando sull'elemento divino presente nei re per l'origine della loro stirpe cominciò a prevalere l'elemento umano, e alla virtù incurante dei beni materiali subentrò l'avidità e il desiderio di potenza (XII). A questo punto il discorso si interrompe; e resta ignota la ragione per cui Platone lasciò incompiuto il dialogo.

TIMEO, CRITIA, SOCRATE, ERMOCRATE.

I. *Ti.* Con che piacere, o Socrate, come chi si riposa da una lunga via, così ora io mi sento sodisfatto d'essermi separato dal lungo cammino della mia indagine. Quel dio[1], che già un tempo nacque di fatto, e poc'anzi è nato a parole, io lo supplico di volere esso medesimo assicurarci la conservazione di tutto ciò che sia stato detto come si conveniva; e se nostro malgrado vi abbiamo introdotto qualche nota falsa, d'infliggerci la pena dovuta[2]. E la pena giusta per chi si lascia sfuggire una nota falsa, è ch'e' ristabilisca l'accordo. Affinché dunque nell'avvenire si possa ragionare come si deve intorno alla nascita degli dei, noi lo preghiamo perché egli stesso voglia darci il farmaco più perfetto e il migliore di tutti i farmachi, la scienza. E, premessa questa preghiera, affidiamo a Critia, come s'era convenuto, < l'incarico > di seguitare il discorso.

Cri. Ma sì, Timeo, io accetto. Senonché, come anche tu facesti a principio < del tuo discorso >, chiedendo indulgenza, come chi deve parlare di grandi cose, così anche io ora vi rivolgo la stessa preghiera, e credo di meritare un'indulgenza anche maggiore per ciò che dovrò dire. In verità so di farvi una domanda forse troppo prosuntuosa e in modo più rude che non si dovrebbe; ma tuttavia devo farvela. Che le cose dette da te non sieno state esposte bene, qual uomo di senno oserebbe asserirlo? Ma che ciò ch'io dovrò dire esiga maggiore indulgenza, come più difficile, ecco quello che bisogna in qualche modo sforzarsi di provare. Giacché, Timeo, parlare ad uomini degli dei, e < parlarne > in guisa da sembrar loro che se ne parli in maniera adeguata, è più facile che < parlare > di mortali a noi < mortali >; poiché l'inesperienza e l'ignoranza profonda degli uditori su quelle cose, circa le quali sono in siffatta condizione, agevolano molto il compito di chi si propone di dirne qualcosa; e circa gli dei appunto noi sappiamo bene in che condizione siamo. Ma affinché io chiarisca anche meglio ciò che voglio dire, seguitemi per questa via. Imitazione, in fin de' conti, ed immagine, ecco ciò che necessariamente credo sieno tutti i nostri discorsi; ma le riproduzioni, che i pittori ci danno dei corpi divini ed umani, guardiamole sotto il rispetto della facilità e difficoltà < loro > nel sembrare, a chi le contempli, delle imitazioni ben riuscite; e riconosceremo che quanto alla terra, ai monti, ai fiumi, alle selve, al cielo e a tutto ciò che è e si muove intorno ad esso, noi in primo luogo ci teniamo paghi se uno è capace di imitarne, sia pure in piccola parte, la somiglianza; e per di più, dacché non abbiamo una conoscenza precisa di codeste cose, né le esaminiamo con soverchio rigore né ne critichiamo le riproduzioni, ma ci contentiamo in questo caso d'una rappresentazione approssimativa e ingannevole. Allorché invece uno tenti di ritrarre i nostri corpi, poiché per la continua ed abituale osservazione vediamo acutamente ciò che c'è di manchevole < nell'imitazione >, noi diventiamo dei giudici incontentabili di chiunque non ne renda

del tutto tutte le somiglianze. Altrettanto, certo, è necessario riconoscere che avviene anche pe' discorsi: che, mentre per le cose celesti e divine ci contentiamo, ove se ne dica qualcosa che per poco ci paia verosimile; quanto, invece alle cose mortali ed umane noi le sottoponiamo ad una critica molto severa. Se, dunque, in quello che ora diciamo improvvisando, non saremo capaci di esprimere compiutamente ciò che converrebbe < dirne >, dovrete usarci indulgenza; giacché bisogna pensare che non è punto facile, ma difficile, rappresentare delle cose mortali < così da sodisfare > l'aspettativa < comune >. Per avvertirvi dunque di ciò e per chiedervi un'indulgenza non minore, ma maggiore, per le cose che dovrò esporre, ho detto tutto questo, o Socrate; e se vi pare che io abbia diritto di chiedervi un tal dono, concedetemelo di buon grado.

II. *So.* E perché non dovremmo concedertelo, Critia? Che anzi questo medesimo dono lo concederemo per di più anche al terzo <oratore>, ad Ermocrate. Giacché è evidente che tra poco, quando egli dovrà parlare, ci rivolgerà la stessa preghiera. Affinché dunque si prepari un diverso preambolo e non sia costretto a valersi dello stesso, parli pure con la sicurezza che la nostra indulgenza gli è assicurata <fin da questo momento>. Però, mio caro Critia, posso ben predirti qual è la disposizione del teatro: il poeta, che ti ha preceduto, ha riportato sul pubblico un vero successo; sicché avrai bisogno d'una grandissima indulgenza, se vuoi poter conseguire lo stesso risultato.

Erm. Ecco, Socrate, un avvertimento che tu dai nello stesso tempo a me ed a costui. Per altro, nessun vigliacco ha mai innalzato un trofeo, o Critia. Tu devi dunque affrontare bravamente il tuo discorso; e, invocando Apollo e le Muse, porre in luce e celebrare le virtù dei vostri antichi concittadini.

Cri. Mio caro Ermocrate, perché sei in seconda fila e c'è un altro dinanzi a te, tu fai ancora il bravo. Ad ogni modo qual sia codesta impresa, te lo mostrerà presto essa stessa. Frattanto io dovrò obbedire alle tue esortazioni e ai tuoi incoraggiamenti, e, oltre agli dei che hai nominati, invocare anche gli altri, e massime Mnemosine. Dipende infatti quasi tutto da questa dea[3] quello che c'è di più importante in ciò che sto per dire; e se potremo ricordare e riferire con precisione i racconti <fatti> dai sacerdoti <egiziani> e qui riportati da Solone, noi parremo al pubblico, ne son quasi certo, di aver assolto il nostro compito come si conviene. Ed è perciò quello che bisogna fare immediatamente e senz'altro indugio.

III. Innanzi tutto richiamiamoci a mente che son trascorsi in complesso novemila anni, da che, a quanto si narra, scoppiò tra' popoli abitanti al di là delle colonne d'Eracles e tutti questi di qua quella guerra che ora bisogna raccontare per filo e per segno. Degli uni era, si dice, a capo la città nostra, che sostenne tutta la guerra dal principio alla fine; degli altri invece i re dell'isola Atlantide, che dicevano essere stata un tempo un'isola più grande della Libia e dell'Asia; mentre ora, sommersa dai terremoti, non è più che fango impraticabile a quelli che di qui navigano verso l'oceano, e tale da presentare un ostacolo ormai insuperabile <a questo passaggio>. I molti popoli barbari, e quante tra le stirpi elleniche c'erano allora, appariranno via via a misura che il <filo del> racconto, quasi svolgendosi, s'incontrerà in ciascuno di loro. Ma degli Ateniesi d'allora e de' nemici, coi quali guerreggiarono, degli uni e degli altri, è necessario che io vi presenti fin d'ora e la potenza e l'organizzazione politica; e in ciò la precedenza bisogna darla alle cose nostre. Orbene, gli dei un tempo si divisero a sorte tutta intera la terra secondo le <varie> regioni, senz'alcuna contesa; giacché non sarebbe ragionevole <supporre> che gli dei ignorassero ciò che conveniva a ciascun di loro, e neppure che, sapendo ciò che meglio convenisse ad alcuni, altri avessero tentato di impadronirsene per via di contese[4]. Otte-

nuto dunque con un sorteggio di giustizia quel che ciascuno prediligeva, essi colonizzarono quelle regioni; e poiché le ebbero colonizzate, come i pastori le gregge, <così> essi nutrivano noi, loro beni e loro creature. Senonché non facevano violenza ai corpi mediante de' corpi a guisa di pastori, che menano al pascolo le bestie per via di battiture; ma come soprattutto <si governa> un animale docile, dirigendo <a mo' di pilota> dalla poppa; e, come d'un timone, <servendosi> della facoltà di persuadere per attinger le anime <e guidarle> secondo la propria mente, a questo modo conducevano e governavano tutta la stirpe mortale. Mentre degli dei gli uni qui e gli altri là ordinavano le regioni avute in sorte, Efesto ed Atena, avendo natura comune ed affine, sia perché nati dallo stesso padre, sia perché, amanti egualmente della filosofia e delle arti, hanno le stesse tendenze; ottennero entrambi in un unico lotto questa nostra contrada come quella che era loro propria e naturalmente adatta alla virtù e al pensiero; e avendovi fatto nascere quali autoctoni degli uomini buoni, istillarono nelle loro menti <il concetto> d'un'ordinata costituzione politica. Di costoro i nomi si sono serbati, ma i fatti per l'estinzione di quelli, che ne avevano ereditato il ricordo, e per la lunghezza de' tempi, caddero nell'oblio. Giacché la stirpe che ognora sopravviveva, come s'è detto anche prima, era quella dei montanari, illetterata, che de' signori della contrada aveva udito soltanto i nomi e, oltre a questi, ben poco delle loro imprese. E però, mentre si compiacevano di dare siffatti nomi ai loro figli; poiché ignoravano le virtù e le leggi dei maggiori, o non ne serbavano che oscure tradizioni, sprovvisti, come furono, per molte generazioni, essi stessi e i loro figliuoli, delle cose necessarie <alla vita> e con l'animo teso verso <la sodisfazione di> questi bisogni, a questi solo consacrando anche i loro discorsi, trascuravano gli eventi anteriori e remoti. I racconti leggendari, difatti, e l'indagine degli antichi avvenimenti entrano nelle città soltanto insieme con gli agi, quando vedano che s'è già da alcuni provvisto alle necessità <della vita>, ma non prima. Perciò appunto si sono salvati unicamente i nomi di quegli antichi senza <il ricordo de> le loro imprese. E lo congetturo da questo: che i nomi di Cecrope, di Eretteo, di Erittonio, di Erisittone[5] e degli altri eroi in particolare, che si ricordano come anteriori a Teseo; sono quelli che, a detta di Solone, i sacerdoti ripetevano assai spesso nel raccontare quella guerra; e così del pari i nomi delle donne. Difatti anche la figura e la statua della dea, come allora le occupazioni guerresche erano comuni alle donne e agli uomini, così in conformità di questa consuetudine l'immagine sacra della dea era da quelli d'allora rappresentata in armi; prova <questa> che tutti gli animali, quanti s'accoppiano insieme, femmine e maschi, sono per natura egualmente capaci d'esercitare in comune le virtù convenienti a ciascun sesso[6].

IV. Abitavano dunque allora in questa contrada le altre classi de' cittadini occupati ne' mestieri e <nel procurare> il nutrimento della terra; ma la stirpe de' guerrieri, separata fin dal principio dalle rimanenti per opera di uomini divini, abitava in disparte, provvista di tutto ciò che le occorreva per il nutrimento e per l'educazione. Senonché nessuno d'essi possedeva nulla in proprio, ma tutti ritenevano che ogni cosa fosse comune a loro tutti, né dagli altri cittadini stimavano di dover esigere nulla, oltre ciò che bastasse al loro nutrimento; e si occupavano di tutte quelle occupazioni dette ieri, quante si esposero a proposito di que' <nostri> ipotetici guardiani.

Circa poi il nostro paese si raccontava altresì — ed è persuasivo e credibile — innanzi tutto che a quel tempo stendesse i suoi confini fin presso all'Istmo e, nel resto della terra ferma, fino alle vette del Citerone e del Parnete; ma che <di là> a destra questi confini discendessero fino a comprendere l'Oro-

pia, e a sinistra verso il mare fino all'Asopo[7] <che ne rimaneva> escluso. Per la fertilità poi <del suolo> questa nostra terra superava ogni altra contrada; sicché poteva allora nutrire anche un grande esercito <senza che dovesse> lavorare ne' lavori campestri. Della sua fertilità un indizio convincente è che quanto ora ne avanza può competere con qualunque altra contrada per la varietà e la bontà dei frutti e per l'eccellenza dei pascoli <che offre> a tutti gli animali. Ma allora, oltre la bellezza <dei frutti>, essa ne produceva anche in grandissima copia. Come però crederlo, e su quale indizio <questa nostra> può dirsi giustamente <appena> un residuo di quella terra d'allora? Staccata dal resto del continente, essa giace tutta protesa nel mare a guisa di promontorio, e il vaso marino, che la circonda, si trova d'esser tutto d'una profondità grande. Poiché dunque molti e gravissimi cataclismi avvennero in quei novemila anni — questo è difatti l'intervallo trascorso da quel tempo al nostro — quella <parte di> terra, che in codesto periodo e tra <tanti> accidenti scoscendeva dai luoghi elevati, non formava, come altrove, una diga notevole! ma, defluendo continuamente in giro, scompariva nell'abisso; sicché, al pari <di ciò ch'è avvenuto> nelle piccole isole, <il nostro paese> ora in confronto a quello d'allora, è rimasto come lo scheletro d'un corpo consunto da una malattia, essendone defluita intorno tutta quanta la terra pingue e molle, e rimastavi soltanto la nuda carcassa della regione. Allora però, essendo intatto, aveva de' monti rivestiti d'un alto strato di terra, e in quelle che ora si chiamano regioni pietrose o di Felleo, possedeva de' campi coperti d'un terreno pingue, e sulle montagne aveva grandi selve, delle quali anche oggidì rimangono tracce visibili; giacché da taluni di questi monti, che ora possono nutrire soltanto delle api, non è moltissimo tempo, si tagliavano degli alberi per la costruzione di grandissimi edifizi, de' quali tuttora sussistono <certe> impalcature. C'erano per di più molti alti alberi coltivati; e pel bestiame un pascolo inesauribile. Del pari anche la acqua, che da Zeus annualmente <pioveva>, si metteva a profitto, non, come ora, perdendosi con lo scorrere dalla nuda roccia nel mare; ma perché <il suolo>, che ne aveva in sé molta e <molta> ne ricettava, distribuendola negli strati impermeabili d'argilla, quella che assorbiva dalle alture, la diffondeva nelle valli, e così presentava dappertutto delle larghe correnti di fonti e di fiumi; de' quali anche oggidì certi sacrari, rimasti presso le antiche sorgenti, attestano rispetto alla nostra terra la verità delle mie parole.

V. Tali erano dunque le condizioni fisiche del resto di questa contrada, ed essa era coltivata, com'è consentaneo, da veri agricoltori occupati unicamente in ciò, amici del bello, ben dotati dalla natura, in possesso d'un suolo fertilissimo e ricchissimo d'acqua; e al disopra della terra <favoriti> da un clima eccellente. Quanto poi alla città, ecco qual era il suo assetto a quel tempo. E anzitutto la configurazione dall'Acropoli allora non era come ora. Difatti, una sola notte di pioggia torrenziale, avendo fuso il terreno circostante, l'ha resa ora completamente nuda di esso, <anche perché> ci furono insieme de' tremuoti ed una terribile alluvione, che fu la terza prima dello sterminio a tempo di Deucalione. Precedentemente invece <l'Acropoli> era così vasta, da giungere sino all'Eridano[8] e all'Ilisso, comprendendo entro di sé la Pnice ed avendo per limite il Licabetto dal lato opposto alla Pnice. Era inoltre tutta coperta di terra e nella sommità, ad eccezione di pochi tratti, tutta una pianura. La periferia poi e le pendici ne erano abitate dagli artigiani e da quanti agricoltori coltivavano i campi circostanti, ma la vetta intorno al santuario d'Atena e d'Efesto l'avevano occupata esclusivamente i guerrieri, dopo averla recinta d'un unico muro, come il parco d'un'unica casa. Essi ne abitavano la parte volta a settentrione, dove s'erano

preparati alloggi comuni e sissitii[9] invernali, nonché quanto occorreva alla vita comune così in fatto di abitazione come di santuari, senza però né oro né argento, di cui non facevano uso in nulla; ma, cercando di tenere il mezzo tra un lusso smodato ed una sordidezza illiberale, s'erano edificate delle dimore decorose, nelle quali invecchiavano essi e i figli dei figli, e che nelle medesime condizioni trasmettevano sempre ad altri simili a loro. D'estate invece, abbandonando giardini, ginnasi e sissitii, si servivano a questo scopo delle parti volte a mezzodì. Sul luogo presente dell'Acropoli c'era una sola fonte, della quale, disseccata dai tremuoti, non rimangono ora che dei rivoletti in giro; laddove essa a tutti gli abitanti d'allora apprestava un'acqua abbondante, egualmente fresca d'inverno e d'estate. Tale dunque era il loro tenore di vita, essendo essi ad un tempo guardiani dei propri concittadini e duci liberamente accettati degli altri Elleni, e avendo cura che il loro numero d'uomini e donne, già in età di portare le armi o ancora <in età da portarle>, fosse sempre, per quanto possibile, lo stesso, <vale a dire> suppergiù di circa ventimila.

VI. Tali dunque essendo costoro e a questo modo sempre amministrando con giustizia e la propria città e l'Ellade, erano famosi in tutta l'Europa e l'Asia così per la bellezza del corpo come per ogni virtù dell'anima, e i più illustri tra tutti i contemporanei. Quanto poi alle condizioni dei loro avversari, quali fossero e come ordinate sin dal principio, tutto ciò che ne sentimmo dire nella nostra fanciullezza, se non ce ne verrà meno il ricordo, noi ora ve lo riferiremo, perché tra amici queste notizie sieno comuni. E, innanzi tutto, devo premettere una breve avvertenza, affinché non vi meravigliate di udire spesso nomi ellenici <attribuiti> a barbari; ma eccovene il motivo. Solone, proponendosi di valersi di quel racconto nella sua poesia, domandò quale fosse il senso di quei nomi, e trovò che gli Egizi, i quali pei primi li avevano scritti, li avevano tradotti nella propria lingua; ond'egli, compreso il significato di ciascun nome, li ritradusse a sua volta riferendoli nella nostra lingua. Orbene, questi scritti erano presso mio nonno, e tuttora sono presso di me; ed io da fanciullo li ho diligentemente studiati. Quando, dunque, udrete dei nomi simili a questi nostri, non vogliate meravigliarvene, giacché ne conoscete il motivo. Eccovi intanto quale fu a un dipresso il principio di quel lungo racconto.

VII. Come s'è detto precedentemente, a proposito dell'estrazione a sorte <fatta> dagli dei: che, cioè, essi s'erano divisa tutta la terra in lotti, dove più grandi dove più piccoli, e vi avevano istituito in proprio onore culti e sacrifizi; così appunto anche Poseidone, che aveva ottenuto in sorte l'isola Atlantide, collocò i propri figliuoli, generati da una donna mortale, in un luogo dell'isola che era suppergiù così fatto. Dal mare, verso il mezzo dell'intera isola, c'era una pianura, la più bella, com'è fama, di tutte le pianure e fertile molto; e presso questa pianura, ma rispetto al centro distante circa una cinquantina di stadi[10], sorgeva un monte di poca altezza dappertutto. Quivi abitava uno degli uomini di colà nati in origine dalla terra, di nome Euenore, insieme con la moglie Leucippe; e avevano generato una figliuola unica, Clito. Allorché la fanciulla fu in età da marito, la madre ed il padre morirono. Di lei s'innamorò Poseidone e giacque con essa; e per ben fortificare il colle, su cui ella viveva, <il dio> lo scoscese tutt'in giro, creandovi delle cinte di mare e di terra alternativamente minori e maggiori, le une d'intorno alle altre, due, cioè, di terra e tre di mare, tracciandole in forma quasi circolare dal centro dell'isola, e distanti egualmente dappertutto, così da render quel luogo inaccessibile agli uomini, tenuto conto che non c'erano ancora a quel tempo né navi né < l'arte > del navigare. E Poseidone stesso abbellì l'isola centrale, < il che gli riuscì > assai facile, come dio ch'egli era, facendovi di sotterra scaturire due vene di

acqua, scorrenti dalla fonte, l'una calda l'altra fredda, e spuntare dalla terra in abbondanza ogni sorta di piante nutritive. Generò poi ed allevò cinque coppie di figli maschi; e, divisa tutta l'isola Atlantide in dieci parti, al primo nato della prima coppia assegnò la dimora materna e il lotto < di terra > circostante, che era il più vasto e il migliore, e lo costituì re degli altri; e di questi < fece altrettanti > principi, attribuendo a ciascun d'essi autorità su un numero grande d'uomini ed un vasto territorio. A tutti inoltre impose de' nomi, al più anziano e re quello con cui si designò l'intera isola e il mare, detto Atlantico, perché il nome dato a colui, che allora regnò per il primo, fu Atlante. Il suo gemello, e nato dopo di lui, al quale era toccata in sorte la parte estrema dell'isola verso le colonne d'Eracles, presso quella regione che ora in quel tratto è detta Gadirica, < il dio > grecamente lo chiamò Eumelo, ma nella lingua del paese Gadiro; e questo appellativo poté divenir nome della contrada. Di quelli poi della seconda generazione < il dio > chiamò l'uno Amfere, l'altro Euemone; di quelli della terza, il primo nato Mnesea, il secondo Autoctono; di quelli della quarta, il primo Elasippo, il secondo Mestore; e di quelli della quinta, al primo fu posto nome Azaes, al secondo Diaprepes. E tutti questi, essi e i loro discendenti, abitarono < il paese > durante molte generazioni, dominando su un gran numero d'altre isole sparse in quel mare, ed inoltre, come già si è detto, estendendo il loro impero al di qua < delle colonne di Eracles > fino all'Egitto e alla Tirrenia. E così da Atlante nacque via via una progenie numerosa e onorata; e poiché sempre il re più vecchio trasmetteva il regno al maggiore dei figli, < questi principi > conservarono il potere per molte generazioni, possedendo tanta copia di ricchezza, quanta non ce n'era mai stata prima in nessuna casa reale e non è facile che ce ne sia per essere in avvenire, e avendo accumulato tutto ciò che nella città e tutto ciò che nel resto del paese era d'uopo accumulare. Giacché, mentre in grazia del loro impero, molte risorse provenivano ad essi dal di fuori, la maggior parte però delle cose occorrenti ai bisogni della vita la forniva loro l'isola stessa, e in primo luogo tutti i metalli duri e malleabili, che si estraggono dalle miniere, e quello di cui ora si ricorda soltanto il nome, ma che allora, oltre ad essere un nome, era una sostanza, l'oricalco, che si estraeva dalla terra in molti punti dell'isola, ed era dopo l'oro il < metallo > più prezioso di tutti quelli d'allora. Del pari tutto quanto le selve possono offrire al lavoro dei carpentieri, < l'isola > lo produceva in abbondanza, come nutriva a sufficienza gli animali domestici e selvaggi. E così anche la specie degli elefanti v'era largamente rappresentata; giacché non solo per gli altri animali, quanti < vivono > e negli stagni e ne' laghi e ne' fiumi, e quanti anche pascolano su pe' monti e nelle pianure, c'era per tutti abbondante pastura; ma altresì per quest'animale, < per l'elefante, > il più grosso e il più vorace di tutti. Inoltre tutte le essenze aromatiche, che il suolo suppergiù ora nutrisce, di radici o d'erbe o di legni o di succhi distillati da fiori o da frutti, < la terra > allora le produceva e le nutriva bene; e così pure il tenero frutto e quello arido fatto per nutrirci [11], e tutti que' prodotti di cui ci serviamo per cibo e le cui varietà con nome generico chiamiamo legumi, nonché ogni sorta di frutti legnosi, che ci forniscono bevande, alimenti e profumi; e quelli d'alberi pomiferi [12] che, usati per gioco e diletto, difficilmente si conservano; e gli altri che noi offriamo in fin di cena per alleviare la pienezza d'uno stomaco affaticato; tutti questi quell'isola sacra, che allora stava sotto il sole, li produceva belli, meravigliosi e in quantità inesauribile. E però, profittando di tutte codeste risorse, che la terra forniva loro, < quei re > costruirono i templi e le regge e i porti e gli

arsenali, e < provvidero > al resto del paese, sistemandolo nel modo seguente.

VIII. Sui bracci di mare circolari, che attorniavano la vecchia metropoli, gettarono innanzi tutto de' ponti, aprendo < così > una via fra il di fuori e la reggia. Questa reggia poi essi fin da principio l'avevano elevata proprio dov'era l'abitazione del dio e dei loro antenati; e ciascun sovrano, ereditandola dal predecessore e adornando ciò che era già adorno, cercava sempre, per quanto poteva, di superare quello che lo aveva preceduto, fino a che resero questa dimora tale da destar lo stupore in chi la vedeva per la grandiosità e la bellezza delle opere. Difatti, cominciando dal mare, scavarono un canale largo tre pletri [13], profondo cento piedi [14] e lungo cinquanta stadi fino all'ultima cinta di mare; e così fino a questa cinta procurarono dal mare un accesso alle navi come in un porto, avendo dato < al canale > un'imboccatura < così larga > da permetterne l'ingresso alle più grandi navi. Quindi, anche le cinte di terra, che separavano quelle di mare, lungo i ponti le perforarono in misura tale da non lasciar passare da un cerchio nell'altro che una trireme per volta; e < questi passaggi > li coprirono con tettoie, di guisa che la navigazione avesse luogo di sotto, poiché gli orli di queste cinte di terra si elevavano abbastanza alti sul mare.

La maggiore delle cinte, in cui penetrava il mare, era larga tre stadi, e quella contigua di terra, eguale ad essa; delle due seguenti, quella d'acqua era larga due stadi, e eguale a questa la successiva di terra; ma uno stadio < soltanto > quella che circondava immediatamente l'isola centrale. L'isola poi, in cui sorgeva la reggia, aveva un diametro di cinque stadi. Or questa, tutta in giro, e le cinte e il ponte, largo un pletro, essi li munirono da un lato e dall'altro con un muro di pietra, avendo su' ponti costruito torri e porte lungo tutti i passaggi del mare; e le pietre, talune bianche, altre nere ed altre rosse, le tagliarono dal disotto della periferia dell'isola centrale e dal disotto delle cinte così di fuori come di dentro; e a misura che le tagliavano, costruivano nell'interno < dell'isola > due profondi bacini, coperti con la medesima pietra. Di codesti edifizi alcuni erano semplici, ma ad altri, alternando per diletto < degli occhi > le pietre, diedero un aspetto vario, che conferiva loro naturalmente una piacevole apparenza. Il muro poi, che circondava la cinta più esterna, lo rivestirono tutto in giro di bronzo, servendosi < di questo metallo > come d'intonaco; ma spalmarono di stagno fuso quello della cinta interna e d'oricalco dai riflessi di fuoco quello che chiudeva l'Acropoli.

IX. La reggia nell'interno dell'Acropoli aveva la disposizione seguente. Lì, nel centro, c'era un tempio sacro a Clito e a Poseidone, < il cui accesso era > interdetto e che, circondato d'un muro d'oro, sorgeva nel luogo in cui dapprima Clito e Poseidone avevano concepito e generato la stirpe dei dieci regoli; e quivi anche ogni anno si veniva da tutte le dieci provincie < del reame > ad offrire a ciascun di loro i sacrifici rituali. Questo tempio di Poseidone, lungo uno stadio, largo tre pletri e d'un'altezza proporzionata, aveva una apparenza alquanto barbarica. Tutto il tempio esternamente lo avevano rivestito d'argento, ad eccezione degli acroteri, e gli acroteri d'oro. Nell'interno il soffitto era a vedersi tutto d'avorio, screziato d'oro, d'argento e d'oricalco, mentre tutto il resto, le mura, le colonne, e il pavimento, lo avevano coperto d'oricalco. E vi avevano posto delle statue d'oro: il dio in piedi su un carro, guidante sei cavalli alati, e così alto che col capo toccava il soffitto, e torno torno cento Nereidi — ché tale quelli d'allora credevano fosse il loro numero — su delfini; e dentro c'erano molte altre statue, offerte votive di privati. Intorno al tempio nella parte esterna stavano simulacri aurei di tutti, delle mogli dei dieci re e di tutti i loro discendenti, e molti altri grandi doni votivi < offerti > dai re e dai privati così

della stessa città come di tutte le contrade esterne su cui dominavano. L'altare poi per la sua grandiosità e pel suo lavoro rispondeva a questo apparato; e la reggia era del pari proporzionata alla grandezza dell'impero e proporzionata allo splendore del tempio. Quanto alle due sorgenti, l'una d'acqua fredda e l'altra d'acqua calda, inesauribili, e per la gradevolezza e la virtù delle acque mirabilmente proprie ad ogni uso; essi le utilizzarono, disponendovi intorno degli edifizi e delle piantagioni d'alberi, appropriati alle acque, e costruendovi intorno anche delle vasche, alcune a cielo aperto, altre invernali e coperte pei bagni caldi, in disparte quelle pei re, in disparte quelle pei privati, e ancora talune per le donne, talune per i cavalli e le altre bestie da soma, dando a ciascuna la decorazione adatta. L'aqua, che ne defluiva, la conducevano verso il bosco sacro di Poseidone che, grazie alla bontà del terreno, aveva piante d'ogni sorta d'una bellezza e d'un'altezza meravigliosa, e la incanalavano verso le cinte esteriori per via di canali lungo i ponti. Ivi erano stati costruiti molti santuari e di molte divinità, e molti giardini e molti ginnasi per gli uomini e < maneggi > pei cavalli, separatamente in ciascuna di quelle due isole circolari. E tra le altre cose verso il mezzo dell'isola maggiore s'erano riservato un ippodromo che, largo uno stadio e lungo tutto il circuito dell'isola, era destinato alle gare equestri. Accanto a questo poi, dall'un lato e dall'altro, c'erano caserme < capaci di contenere > il grosso de' dorifori [15], ai più fidi tra' quali era commessa la guardia della cinta più piccola e più prossima all'Acropoli, laddove ai più insigni tra tutti per fedeltà erano stati assegnati degli alloggi entro l'Acropoli presso gli stessi re. Gli arsenali poi eran pieni di triremi e di quanti attrezzi occorrono alle triremi, e tutto in ordine perfetto.

Così dunque eran disposte le costruzioni intorno alla reggia. Chi poi traversava i porti esterni, che erano tre, incontrava una muraglia circolare, che cominciava dal mare e distava dappertutto cinquanta stadi dalla cinta più larga e dal maggior porto, e si chiudeva nello stesso punto all'imboccatura del canale < aperta > verso il mare. E questo < spazio > era tutto coperto di molte e fitte abitazioni, mentre il canale e il porto maggiore riboccavano di navi e di mercanti che vi convenivano da ogni parte del mondo e per il loro gran numero vi facevano un vocio ed un chiasso d'ogni genere e un tumulto incessante di giorno e di notte.

X. Quanto, dunque, alla città ed all'antico abitato ho riferito ora suppergiù tutto ciò che allora se ne diceva; ma quanto al resto del paese, quale ne fosse la natura e come ordinato, bisogna ch'io m'ingegni di ricordare. In primo luogo si diceva che tutta la contrada fosse e molto elevata e scoscesa verso il mare, ma la parte circostante alla città tutta una pianura che, mentre recingeva la città, era essa medesima recinta da monti che discendevano al mare, piatta ed uniforme, e oblunga tutta, di tremila stadi da un lato e di duemila nel mezzo in su < a cominciare > dal mare [16]. Questa parte dell'intera isola era volta verso mezzogiorno e riparata dai venti settentrionali. I monti poi circostanti erano allora celebrati per essere più numerosi, alti e belli di tutti quelli che ci sono ora, e per avere in sé villaggi molti e ricchi di abitanti, e fiumi e laghi e praterie capaci di nutrire ogni sorta d'animali domestici e selvaggi, e boschi così numerosi e vari, da fornire materiale copioso a tutti i lavori in genere e a ciascuno in particolare. Orbene, questa pianura, < tale > per natura, anche per opera di molti re in un lungo periodo di tempo era stata col lavoro sistemata nel modo seguente. Essa aveva, lo ripeto, suppergiù la forma d'un rettangolo oblungo; e ciò che < ne' lati > presentava di difettoso, lo avevano corretto mediante un fossato scavato tutt'intorno. Quello poi che si narra circa la profondità, la larghezza e lo sviluppo di questo < fossato >: che, cioè, come opera fatta dalla mano dell'uomo, a

prescindere dagli altri lavori, fosse di così grandi dimensioni, difficilmente si può credere; ma pure bisogna dire ciò che ne udimmo. Era stato scavato profondo un pletro, e largo dappertutto uno stadio; e, poiché era scavato tutt'intorno alla pianura, aveva per conseguenza un perimetro di diecimila stadi. E, ricettando i corsi d'acqua, che scendevano dai monti, e girando intorno alla pianura, raggiungeva la città dall'uno e dall'altro lato; e per di là andava a sfociare nel mare. Dalla parte superiore di questo < fossato >, de' canali rettilinei, della larghezza di circa cento piedi, tagliati nella pianura, sboccavano daccapo nel fossato in prossimità del mare; e l'uno dell'altro distavano cento stadi. Per questa via appunto < gli abitanti > trasportavano in città il legname dai monti e gli altri prodotti delle stagioni su navi, avendo mediante certi passaggi trasversali navigabili messo in comunicazione questi canali tra loro e con la città. E due volte l'anno raccoglievano i frutti della terra, utilizzando d'inverno le acque piovane e d'estate irrigando i prodotti del suolo con le acque dei canali.

Quanto al grosso del popolo, era legge che dei pianigiani validi per la guerra ogni distretto fornisse un capo. L'ampiezza di ciascun distretto era di dieci stadi quadrati; e di questi distretti ce n'erano in tutto sessantamila. Ma i montanari e gli abitanti nel resto del paese si diceva fossero di numero incalcolabile; e tutti, secondo i luoghi e i villaggi, erano ripartiti in codesti distretti alla dipendenza dei capi. A ciascun capo era imposto il dovere di fornire per la guerra la sesta parte d'un carro da battaglia fino alla concorrenza di diecimila carri, nonché una coppia di cavalli coi cavalieri, e inoltre una biga senza sedile con su un guerriero armato d'un piccolo scudo ed abituato a combattere anche a piedi e con accanto al guerriero un auriga dei due cavalli; e poi ancora due opliti, due arcieri, due frombolieri, tre fanti leggeri lanciatori di pietre e tre di giavellotti, e < finalmente > quattro marinai per formare l'equipaggio completo di mille e duecento navi. Tale in sostanza era l'organizzazione militare dello Stato sovrano. Degli altri nove ciascuno ne aveva una propria, che sarebbe lungo esporre.

XI. Quanto alle magistrature ed agli uffici pubblici, essi furono fin dall'inizio ordinati così. Dei dieci re ciascuno nel proprio Stato e nella propria città comandava ai sudditi e < faceva > la maggior parte delle leggi, castigando e condannando a morte chiunque egli volesse; ma i rapporti gerarchici di questi re tra loro erano regolati secondo i decreti di Poseidone, come li avevano tramandati loro la tradizione e le scritture fatti incidere dai primi re su una stele d'oricalco, che sorgeva nel mezzo dell'isola entro il santuario di Poseidone. E quivi si adunavano, ora ogni cinque ed ora ogni sei anni, alternando in eguale misura il numero pari col dispari; e in queste adunanze deliberavano delle faccende comuni e ricercavano se qualcuno avesse punto trasgredito le leggi, e lo giudicavano. E quando fossero per giudicare, prima si legavano scambievolmente per fede in questo modo: avendo lasciato liberi de' tori nel recinto sacro a Poseidone, i dieci re, rimasti soli, dopo d'aver implorato dal dio di poter prender la vittima che gli fosse gradita, si mettevano in caccia senza ferro con legni e lacci; e quello dei tori che prendessero, lo menavano presso la stele e lo scannavano sull'alto di questa al disopra dello scritto. Nella stele, oltre le leggi, v'era < incisa una formula di > giuramento, che imprecava terribili maledizioni contro i violatori. Allorché dunque avevano compiuto il sacrifizio in conformità delle proprie leggi e consacrato tutte le membra del toro, versavano insieme in un cratere, ciascun di loro per suo conto, una grossa goccia di sangue, ed il resto lo gittavano nel fuoco, dopo di aver purificato la stele. Quindi, attingendo con tazze d'oro dal cratere e libando nel fuoco, giuravano di giudicare secondo le leggi inscritte sulla stele, punire chi precedentemente le avesse trasgredite, non trasgredire

quind'innanzi volontariamente nessuna delle disposizioni scritte e non governare né obbedire a chi governasse, se non in conformità alle leggi del padre. E ciascun di loro, dopo di aver pronunziato questa preghiera per sé e per i suoi discendenti e aver bevuto, consacrava la tazza nel tempio del dio, e attendeva al desinare e alle altre occupazioni necessarie. Venuta poi la tenebra ed estintosi il fuoco del sacrifizio, tutti così indossavano la più bella veste azzurra, e seduti a terra presso le ceneri del sacrifizio sacramentale, di notte, spenta ogni luce intorno al santuario, erano giudicati e giudicavano se alcuno avesse accusato altri d'aver punto violato le leggi. Compiuto il giudizio, i giudicati, ricomparsa la luce, essi li scrivevano su una tavola d'oro, che a ricordo consacravano insieme con le vesti. C'erano poi molte altre leggi speciali su' doveri dei singoli re, < tra cui > i più notevoli < erano >: di non prender mai le armi gli uni contro gli altri; d'aiutarsi tutti a vicenda se l'uno di essi in qualsiasi città avesse tentato di detronizzare la stirpe regia, e di deliberare in comune, come i loro antenati, ciò che paresse opportuno circa la guerra e le altre faccende, affidando la guida suprema alla stirpe di Atlante. Né un re era padrone di mettere a morte qualcuno de' suoi congiunti, contro il parere di più della metà dei dieci re.

XII. Orbene, questa tanta e tale possanza, esistente allora in queste contrade, il dio la raccolse e condusse contro i nostri paesi, per un motivo, com'è fama, suppergiù di questo genere. Durante molte generazioni, finché prevalse in essi la natura divina, < quegli uomini > furono ossequenti alle leggi e devoti all'elemento divino congenito in loro. Concepivano infatti pensieri veraci e grandi in tutto; erano miti e savi così di fronte a tutti i casi che sopravvenivano, come ne' loro rapporti scambievoli; e perciò, disdegnando tutto, fuorché la virtù, ben poco conto facevano dei beni che possedevano, e portavano pazientemente, come un fardello, la mole dell'oro e degli altri possessi; ma, poiché non si lasciavano ubbriacare dal lusso e non perdevano per la ricchezza il dominio di se stessi, non commettevano passi falsi; e nella loro lucidezza di mente vedevano chiaro che tutti que' vantaggi s'accrescono per l'amicizia reciproca congiunta con la virtù; mentre per la cura e la stima < eccessiva > di que' beni periscono insieme e que' medesimi beni e la virtù con essi. Per effetto, dunque, di tale ragionamento e per la persistenza in loro del principio divino crebbero a loro tutti i beni che abbiamo prima enumerati. Ma quando l'elemento divino, mescolandosi spesso con la molta natura mortale, si estinse in loro, e il carattere umano prevalse; allora, incapaci di sopportare la prosperità presente, degenerarono; e mentre a chi era in grado di vedere apparvero turpi, avendo perduto i più belli tra' beni più preziosi; agli occhi, invece, di quelli che sono inetti a scorgere < qual > genere di vita < conferisca > davvero alla felicità, allora soprattutto apparvero bellissimi e felicissimi, gonfi, com'erano d'ingiusta avidità e potenza. Ma il dio degli dei, Zeus, che governa secondo leggi, avendo, come chi sa discernere queste cose, intuito che questa stirpe, già buona, degenerava, miserabilmente, volendo impor loro un castigo affinché, fatto senno, divenissero più saggi; convocò gli dei tutti nella loro sede più augusta che, posta nel centro dell'universo, vede chiaro tutto quel che partecipa di generazione; e, convocatili, disse...

MINOS

ARGOMENTO

Questo dialogo si apre senz'alcun preambolo con la domanda rivolta da Socrate ad un suo amico o compagno: Che cosa è la legge? E l'amico, che, come accade in altri dialoghi, non intende subito ciò che Socrate precisamente desidera sapere, quando il filosofo glielo spiega, gliene dà una prima definizione, dicendo che la legge è ciò che si legifera, ossia ciò che legalmente si stabilisce. Ma Socrate gli osserva che questa risposta non è giusta, come non sarebbe giusto l'asserire che il discorso è ciò che si discorre, la vista ciò che si vede, l'udito ciò che si ode. Certo la legge non è un senso, al pari della vista e dell'udito; ma è piuttosto qualcosa che si può rassomigliare ad una percezione o ad una dimostrazione, o, insomma, ad un procedimento scientifico, con cui si cerca di cogliere una verità, applicabile ai casi ed alle condizioni della vita (I-II).

Avvertito da questa obiezione, l'amico propone una seconda definizione: la legge è una deliberazione o un decreto (δόγμα) dello Stato. È dunque — gli fa notare il maestro — una opinione (δόξα); ma poiché la legge è sempre, come l'amico ammette, cosa bella e buona, mentre l'opinione, potendo essere o vera o falsa, non è sempre tale; perché acquisti valore di legge l'opinione dev'essere una opinione vera, una δόξα ἀληθής, ossia la scoperta di ciò che è, vale a dire del vero (III-IV).

Però, se tale è la legge, — obietta l'amico — come si spiega la diversità, talvolta grande, che esiste tra le leggi dei vari popoli ed anche d'uno stesso popolo in tempi diversi? Si spiega — risponde Socrate — con questo fatto: che le leggi per lo più sono opera d'incompetenti, laddove quelle, meritevoli davvero d'un tal nome, sono le prescrizioni di legislatori sapienti, che non s'ingannano nella ricerca del vero e del bene (IV-X).

Ma c'è poi qualche esempio storico d'un legislatore siffatto? C'è senza dubbio, e fu Minos, il re di Creta, le cui leggi, adottate anche da' Lacedemoni, sopravvivono tuttora quali furono formulate da lui, e costituiscono la felicità di quei popoli. Orbene — domanda da ultimo Socrate — sai tu dirmi quali sieno le prescrizioni di un buon legislatore per migliorare l'anima de' sudditi, come, per esempio, sapremmo indicare quelle atte a migliorarne il corpo? L'interlocutore è costretto a confessare di non saperlo; onde Socrate conclude che questa ignoranza in ciò che concerne l'anima è sommamente vergognosa (XI-XVI).

Il *Minos* fu con ragione ravvicinato all'*Ipparco* di cui da qualcuno fu definito il gemello. Nell'uno come nell'altro — riproduco osservazioni fatte o riferite dal Souilhé[1] — il titolo è tratto dall'episodio storico che ne costituisce, se non lo scopo, certo la parte centrale; la costruzione è identica; lo stesso il modo d'introdurre la discussione; lo stesso il procedimento dialettico; eguale, anzi forse più accentuata nel *Minos*, la predilezione pe' giochi di parole e per le allitterazioni[2], e comuni certe peculiarità linguistiche. I due dialoghi dunque, anche se

non sono l'uno ricalcato sull'altro, e forse più precisamente il nostro sull'*Ipparco*, tradiscono uno schema comune nelle produzioni di quel genere e di quel tempo, e differiscono sostanzialmente dal modo di fare di Platone anche nei suoi scritti più giovanili. Senonché queste considerazioni, alle quali per il *Minos* si può aggiungere quest'altra: che difficilmente è da considerare come platonico il concetto della rigida immutabilità delle leggi positive, affermata dall'autore; se paiono abbastanza gravi per far sospettare dell'autenticità dei due dialoghi, o farla addirittura negare da parecchi tra' più recenti interpreti, che preferiscono di vedervi due scritti d'imitazione platonica e di età posteriore (forse della fine del sec. IV); non sono tali da permetterci di attribuirli con sicurezza entrambi ad uno stesso autore. E naturalmente c'è anche meno ne' due dialoghi qualche appicco così significativo da autorizzarci a riconoscere con probabilità in quest'unico autore o il calzolaio Simone, familiare di Socrate, come piacerebbe al Boeckh, o il filosofo Eraclide Pontico, come propenderebbero a credere l'Usener e il Bickel.

SOCRATE, UN AMICO.

I. *So.* La legge per noi che cosa è?

Am. E di qual legge tu mi domandi?

So. E che? c'è forse qualche differenza tra legge e legge sotto questo rispetto: nell'esser legge? Rifletti infatti a ciò che ti domando. Giacché io ti domando, come se ti chiedessi che cosa è oro; se tu del pari mi chiedessi di quale oro intendo parlare, credo che la tua domanda non sarebbe formulata bene. Difatti non c'è, credo, nessuna differenza né tra oro e oro né tra pietra e pietra, in quanto, almeno, l'una è pietra e l'altro oro. Così non c'è neppure, credo, alcuna differenza tra legge e legge, ma tutte sono la stessa cosa. Legge è egualmente ciascuna di esse, non una più e un'altra meno. Ed è questo appunto ciò che ti domando: nel suo concetto generale, che cosa è legge? Se dunque hai in pronto < una risposta >, dilla.

Am. Ebbene, che altro può esser la legge, Socrate, se non ciò che si legifera < ciò che legalmente si stabilisce >?

So. Sicché, a parer tuo, anche il discorso è ciò che si discorre, la vista ciò che si vede, l'udito ciò che si ode? Ovvero altro è il discorso, altre le cose che si discorrono; altro la vista, altro le cose che si vedono; altro l'udito, altro le cose che si odono, altro, infine, la legge, altro ciò che si legifera < ciò che legalmente si stabilisce >? È così, o come ti pare?

Am. Ora, sì, mi paiono cose diverse.

II. *So.* Legge dunque non è ciò che legalmente si stabilisce.

Am. Mi pare di no.

So. E allora che cosa sarà mai la legge? Esaminiamolo a questo modo. Se a proposito di quel che ora appunto dicevamo, uno ci chiedesse: « Poiché asserite che con la vista si vede quel che si vede, che cosa è la vista con cui si vede? », probabilmente gli risponderemmo che è quel senso che per mezzo degli occhi ci manifesta gli oggetti. E se ci chiedesse daccapo: « E che? Poiché con l'udito si ode quel che si ode, che cosa è l'udito? », gli risponderemmo che è quel senso che per mezzo degli orecchi ci manifesta i suoni. Così dunque anche se ci chiedesse: « Poiché con la legge si stabilisce ciò che è legale, che cosa è questa legge con cui si stabiliscono delle cose legali? È forse una sensazione o una dimostrazione, come la scienza con cui s'impara quel che s'impara, o una < via di > scoperta con cui si scopre quel che si scopre, come, per esempio, con la medicina le cose salubri e le nocive, e con l'arte divinatoria, secondo che dicono gl'indovini, quel che pensano gli dei? Giacché, credo, l'arte è per noi < una via di > scoperta delle cose ». Non è così?

Am. Senza dubbio.

III. *So.* Che cosa dunque tra quelle < a cui s'accennava > possiamo supporre che soprattutto sia la legge?

Am. Queste deliberazioni e decreti, pare a me. O come si potrebbe altrimenti definire la legge? Sicché ciò che tu mi chiedi: una definizione della legge nel suo complesso, par che sia questa: è una deliberazione della città.

So. Tu, come sembra, vuoi dire che

la legge è < in fondo > una opinione della città.

Am. Appunto.

So. E forse dici bene. Ma probabilmente lo vedremo meglio per quest'altra via. Alcuni uomini li chiami tu sapienti?

Am. Io sì.

So. E i sapienti son certo sapienti per la sapienza?

Am. Sì.

So. E che? Anche i giusti, giusti per la giustizia?

Am. Senza dubbio.

So. E così anche gli ossequenti alla legalità, ossequenti alla legalità per la legge?

Am. Sì.

So. E i violatori della legalità, violatori della legalità per l'illegalità?

Am. Sì.

So. Ma gli ossequenti alla legge sono giusti?

Am. Sì.

So. E i violatori della legge, ingiusti?

Am. Ingiusti.

So. È dunque bellissima cosa la giustizia e la legge?

Am. Certo.

So. Bruttissima invece l'ingiustizia e l'illegalità?

Am. Sì.

So. E l'una salva le città e tutto il resto; l'altra le distrugge e le sovverte?

Am. Sì.

So. Bisogna dunque concepire la legge come qualcosa di bello e cercarla come un bene.

Am. E come no?

So. Ma noi dicevamo che la legge è una deliberazione della città.

Am. Difatti, lo abbiamo detto.

So. E che dunque? Non ci sono forse delle buone e delle cattive deliberazioni?

Am. Ci sono, certo.

So. Eppure, < s'è detto, > la legge non è < mai una cosa > cattiva.

Am. No, difatti.

So. Non è dunque esatto rispondere così semplicemente, che la legge è una deliberazione della città.

Am. Non mi sembra.

So. Perché non sarebbe a ciò consentaneo che la cattiva deliberazione sia legge.

Am. Evidentemente, no.

IV. *So.* Ma tuttavia par chiaro anche a me che la legge sia un'opinione; e poiché non è la cattiva opinione, non è forse già manifesto che sarà la buona, se in realtà la legge è opinione?

Am. Sì.

So. Ma l'opinione buona qual è? Non forse la vera?

Am. Sì.

So. Sicché l'opinione vera è scoperta di ciò che < realmente > è?

Am. Senza dubbio.

So. E però la legge vuol essere scoperta di ciò che < realmente > è.

Am. Ma, Socrate, se la legge è la scoperta di ciò che < realmente > è, come dunque non osserviamo sempre le stesse leggi negli stessi casi, se da noi è stato scoperto ciò che < realmente > è [1].

So. La legge non perciò meno vuol essere scoperta di ciò che < realmente > è; e se gli uomini, come ci pare, non osservano sempre le stesse leggi, < gli è perché > non possono scoprir sempre ciò che la legge vuole, < vale a dire > ciò che < realmente > è. Poiché, su, vediamo se di qui si possa chiarir bene se osserviamo sempre le stesse leggi, o talvolta alcune e talvolta altre; e se tutti le stesse leggi, o taluni certe leggi ed altri certe altre.

V. *Am.* Ma, Socrate, questo almeno non è difficile saperlo: che gli stessi uomini non osservano sempre le stesse leggi, ma taluni alcune e altri altre. Poiché ecco, < per esempio, > da noi la legge non permette i sacrifici umani, ma < li considera > un'empietà; mentre i Cartaginesi li offrono come cosa santa e legittima; anzi alcuni di loro immolano perfino i propri figli a Crono, come forse hai udito tu pure. E non sono soltanto de' barbari che osservano leggi diverse dalle nostre; ma anche gli abitanti lì di Licea e i discendenti di Atamante [2] quali sacrifizi offrono, pur essendo Elleni! Così anche di noi saprai,

credo, per averlo udito tu stesso, quali leggi nel passato osservavamo intorno a' morti, scannando delle vittime prima del trasporto del cadavere e facendo intervenire delle < donne dette > εγχυτίστριαι [3], e i più antichi anche seppellivano i morti in casa, mentre ora noi non facciamo nulla di simile. E si potrebbero addurre migliaia di altrettali esempi; perché non mancano infinite prove che né noi stessi ci governiamo sempre con le medesime leggi, né gli altri popoli gli uni rispetto agli altri [4].

So. Non c'è davvero da sorprendersi, carissimo, che tu abbia ragione, e che a me questo mi sia sfuggito. Però, fino a che con un lungo discorso tu esporrai la tua opinione ed io poi la mia, non c'incontreremo mai, come io credo; ove invece l'indagine si faccia in comune, forse ci metteremo d'accordo. Dunque, se vuoi, interroga ed esamina insieme con me; o, se preferisci, rispondi.

Am. Ma, Socrate, io desidero di rispondere a tutto ciò che tu voglia.

VI. *So.* Orsù, credi tu ingiuste le cose giuste e giuste le ingiuste, o le giuste giuste e le ingiuste ingiuste?

Am. Per me, le cose giuste son giuste e le ingiuste ingiuste.

So. E anche da tutti < gli altri > si ritiene così come qui?

Am. Sì.

So. E, dunque, anche tra' Persiani?

< *Am.* Anche tra' Persiani >.

So. Ma sempre, certo?

Am. Sempre.

So. Forse che le cose che pesano più si ritengono qui più gravi; e quelle che meno, più leggere, o al contrario?

Am. No, ma quelle che pesano più, più gravi, e quelle che meno, più leggere.

So. E così anche a Cartagine e a Licea?

Am. Sì.

So. E le cose belle, com'è naturale, si ritengono belle dappertutto, e le brutte, brutte; ma non già le brutte, belle, né le belle, brutte.

Am. È vero.

So. Sicché, in conclusione, le cose che sono si ritiene che siano, non quelle che non sono, così da noi come da tutti gli altri.

Am. A me almeno così pare.

So. Chi dunque s'inganna su ciò che < realmente > è, s'inganna su ciò che è legittimo.

VII. *Am.* Sicché, Socrate, stando alle tue parole, sono queste, < le cose, cioè, vere, > che anche paiono legittime e a noi sempre ed agli altri. Però, quando rifletto che non cessiamo punto di rimutare in ogni senso le leggi, non posso rassegnarmi al tuo parere.

So. Perché forse non rifletti che, ad onta di codesti rimaneggiamenti [5], le leggi son sempre leggi. Ma esamina con me a questo modo: hai mai avuto tra mani qualche scritto sulla cura de' malati?

Am. Ma sì.

So. E però sai in quale arte rientri un tale scritto?

Am. Lo so: nella medicina.

So. E così tu chiami medici i competenti in questo campo?

Am. Ma sì.

So. E i competenti sono essi dello stesso avviso sugli stessi oggetti, o gli uni < la pensano > in un modo, gli altri in un altro?

Am. Dello stesso avviso, cred'io.

So. E forse che gli Elleni soli sono con gli Elleni dello stesso avviso, o anche i barbari con se stessi e con gli Elleni, su ciò che sanno?

Am. È d'una necessità assoluta che quelli che sanno, Elleni e barbari, sulle stesse cose sieno dello stesso avviso.

So. Hai risposto benissimo. E così anche sempre?

Am. Sì, anche sempre.

VIII. *So.* E però anche i medici mettono per iscritto sulla salute le opinioni che anche ritengono vere?

Am. Sì.

So. E questi scritti, questi dei medici, sono per conseguenza < prescrizioni > mediche e leggi mediche?

Am. Senza dubbio.

So. E quindi anche gli scritti sulla agricoltura sono leggi agricole?

Am. Sì.

So. Ma di chi poi sono gli scritti e le prescrizioni legittime sulla cultura dei giardini?

Am. Di giardinieri.

So. E perciò queste sono per noi leggi sul giardinaggio?

Am. Sì.

So. Di quelli, cioè, che sanno governare i giardini?

Am. E come no?

So. E ciò sanno i giardinieri.

Am. Sì.

So. E di chi sono gli scritti e le prescrizioni legittime sulla preparazione delle vivande?

Am. De' cuochi.

So. Queste dunque sono leggi culinarie?

Am. Precisamente.

So. Di quelli, cioè, che sanno, come sembra, governare la preparazione delle vivande?

Am. Sì.

So. E questo lo sanno, come si afferma, i cuochi?

Am. E difatti lo sanno.

So. E sta bene. Ma di chi sono poi gli scritti e le prescrizioni legittime sul governo d'una città? Non forse di quelli che sanno governare le città?

Am. A me così pare.

So. Ma lo sanno forse altri, all'infuori de' politici e degli uomini di natura regia?

Am. Questi soltanto.

IX. *So.* Cosicché questi scritti politici, che si chiamano leggi, sono scritti di re e d'uomini buoni.

Am. Quel che dici è vero.

So. Ma quelli che sanno non scrivono certo sullo stesso argomento talvolta una cosa e talvolta un'altra?

Am. No.

So. E non detteranno neppur mai negli stessi casi leggi sempre diverse?

Am. No, davvero.

So. Se dunque vediamo alcuni, dove che sia, far questo, diremo noi che coloro i quali fanno così sieno persone che sanno o che non sanno?

Am. Che non sanno.

So. Sicché diremo in ogni caso legittimo e legale ciò che è retto, sia che < si tratti > di medicina o di cucina o di giardinaggio?

Am. Sì.

So. E ciò che non è retto non diremo più che sia legittimo e legale?

Am. No, di sicuro.

So. Diviene per conseguenza illegittimo ed illegale.

Am. Necessariamente.

So. E perciò anche negli scritti concernenti il giusto e l'ingiusto e, in generale, il reggimento d'una città e la maniera di governarla; ciò che è retto è legge regia, non già ciò che, non essendo retto, pare legge agl'ignoranti; è difatti illegittimo ed illegale.

Am. Sì.

So. Noi avevamo dunque ragione di ammettere che la legge è scoperta di ciò che è, < cioè del vero >.

Am. Così pare.

X. *So.* Però in questa nostra < indagine > esaminiamo ancora quest'altro punto. Chi sa ben distribuire i semi nel terreno?

Am. L'agricoltore.

So. Ed è lui che distribuisce i semi convenienti a ciascun terreno?

Am. Sì.

So. L'agricoltore dunque è buon distributore di semi, e le sue leggi e le sue distribuzioni a quest'uopo son rette?

Am. Sì.

So. E < nel campo musicale > chi è buon distributore de' suoni [6] rispetto ai canti e < capace > di distribuire quelli che convengono? Chi < insomma > prescrive leggi rette?

Am. Il flautista e il citarista.

So. Sicché colui che in questo campo è il legislatore più esperto, questi è anche il flautista più esperto.

Am. Sì.

So. E chi è il migliore nel distribuire l'alimento ai corpi umani? Non forse colui che < distribuisce l'alimento > che conviene?

Am. Sì.

So. Le distribuzioni, dunque, e le leggi di costui sono le migliori tra tutte; e chiunque sia il più competente in questo campo sarà tra tutti anche il miglior distributore.

Am. Senza dubbio.

So. Ma chi è costui?

Am. Il maestro di ginnastica.

So. Costui dunque meglio di ogni altro sa pascere il gregge umano < per ciò che si riferisce > al corpo?

Am. Sì.

So. E quanto al gregge delle pecore, chi mai sa pascerlo meglio di tutti? Qual è il suo nome?

Am. Pastore.

So. Quelle del pastore dunque sono le migliori leggi per le pecore.

Am. Sì.

So. E così quelle del bifolco per i buoi.

Am. Sì.

So. Ma di chi poi le leggi sono le migliori per le anime umane? Non quelle del re? Rispondi.

Am. Sì, ne convengo.

XI. *So.* E difatti hai ragione. E potresti allora indicarmi chi tra gli antichi divenne buon legislatore nelle leggi concernenti l'auletica? Forse non ti sovviene, ma vuoi che te lo richiami a mente io?

Am. Volentierissimo.

So. Ebbene, non si dice che fu Marsia e il suo amasio Olimpo il Frigio? [7].

Am. È vero.

So. Di costoro, certo, anche le suonate sono veramente divine, ed esse sole commuovono e rivelano quelli che hanno bisogno degli dei; ed anche oggi sono le sole che sopravvivono, come quelle che sono divine.

Am. Così è.

So. Ma chi poi tra gli antichi re è colui che ha fama d'essere stato buon legislatore e del quale ancor oggi permangono le istituzioni, come quelle che sono divine?

Am. Non mi sovviene.

So. E non sai quali tra gli Elleni si governano con le più antiche leggi?

Am. Vuoi forse accennare ai Lacedemoni e al legislatore Licurgo?

So. Ma le loro istituzioni non hanno forse ancora trecento anni o poco più. Ma di esse le migliori donde provengono? Lo sai tu?

Am. Dicono da Creta.

So. Sono dunque costoro, < i Cretesi, > che tra gli Elleni si governano con le più antiche leggi?

Am. Sì.

XII. *So.* E sai tu chi ne furono i buoni re? Minos e Radamanti, i figliuoli di Zeus e di Europa; e son questi gli autori di quelle leggi [8].

Am. Di Radamanti, sì, Socrate, raccontano che fu uomo giusto; ma di Minos che fosse fiero, duro ed ingiusto.

So. Mio ottimo amico, questa che ripeti è leggenda attica e diffusa dai tragici.

Am. E come? Non è questo che si narra di Minos?

So. Non, per lo meno, da Omero e da Esiodo. Eppure questi son più degni di fede che tutti insieme i tragici, di cui tu ti fai il portavoce.

Am. Ma dunque che cosa dicono questi < tuoi poeti > di Minos?

So. Te lo esporrò io, affinché anche tu non dica un'empietà, come la maggior parte della gente. Perché non c'è nulla di più empio e da cui ci si debba meglio guardare, che il peccare contro gli dei in parole ed in opere, e in secondo luogo contro gli uomini divini; ma soprattutto e sempre bisogna evitare con la maggior cura di dir cose infondate, quando ti proponi di biasimare o di lodare un uomo. E perciò anche è bene d'imparare a discernere i buoni dai malvagi; perché la divinità si adira, qualora si biasimi chi è simile a lei o si lodi chi tiene una condotta contraria; e quello è l'uomo dabbene. Non credere infatti che pietre e legni e uccelli e serpenti sieno sacri, e tali non sieno degli uomini; mentre ciò che v'ha di più sacro è l'uomo dabbene, e di più impuro, il malvagio.

XIII. Ecco dunque come di Minos Omero ed Esiodo cantano l'elogio; e voglio riferirtelo per questo: perché tu, uomo e figlio di uomo, non pecchi in parole contro un eroe, figlio di Zeus.

Omero infatti, dicendo di Creta che ha molti abitanti e novanta città, soggiunge:

Evvi tra queste Cnosso, una grande città, dove [Minos
regnava, ogni nono anno ammesso a' colloqui [di Zeus[9].

E questo elogio, che Omero in poche parole fa di Minos, è quale egli non fece di nessun altro eroe. Che in effetti Zeus sia un sofista[10] e quest'arte oltremodo bella, il poeta lo mostra in parecchi altri luoghi, ma soprattutto qui; perché dice che Minos ogni nono anno conversava con Zeus[11] e lo frequentava per esserne educato, da quel sofista che Zeus è. Ora, che questo privilegio d'essere educato da Zeus, Omero non l'abbia attribuito a nessun altro degli eroi, fuorché a Minos, è un elogio meraviglioso. Inoltre, < in quell'episodio > dell'Odissea, < che ha per titolo > Nekyia, < cioè sacrifizio per l'evocazione de' morti, > lo stesso Omero ha rappresentato in atto di giudicare con uno scettro d'oro in mano Minos[12] e non Radamanti. Radamanti invece egli non lo ha presentato né qui come giudice, né in alcun altro luogo come in relazione familiare con Zeus; e però io affermo che tra tutti < gli eroi > Minos è quello che da Omero è stato elogiato di più. Questo < particolare > infatti, che tra i figli di Zeus egli solo sia stato educato da Zeus, è lode di cui non può darsene altra maggiore.

XIV. E infatti il verso:

regnava, ogni nono anno ammesso a' colloqui [di Zeus,

significa che Minos conversava familiarmente con Zeus. Giacché i < vocaboli omerici > ὅαροι e ὁαριστής valgono discorsi e chi discorre familiarmente con qualcuno. Minos dunque ogni nono anno frequentava l'antro di Zeus, sia per imparare sia per insegnare agli altri ciò che nel novennio precedente aveva imparato da Zeus. C'è per vero di quelli che intendono il vocabolo ὁαριστής come compagno ne' banchetti e nei giochi di Zeus; ma che costoro, i quali lo intendono così, s'ingannino a partito, si può desumere da questa prova: che tra tanti popoli, Elleni e barbari, nessun altro si astiene dai banchetti e da quei giochi, dove compaia il vino, fuorché i Cretesi e dopo di loro i Lacedemoni, che lo appresero dai Cretesi. In Creta difatti tra le leggi imposte da Minos c'è quest'una: di non bere nei convegni fino all'ubbriachezza[13]. Ora, è evidente che quelle cose, che egli riteneva oneste, queste appunto impose per leggi ai propri concittadini. Né Minos, credo, come un uomo spregevole, pensava certe cose e ne faceva altre < diverse > da quelle che pensava; ma la sua familiarità < con Zeus > lo portava, come dico, a educare alla virtù mediante i discorsi. E però egli ai suoi concittadini die' delle leggi, che han fatto durevolmente la felicità di Creta nonché di Lacedemone, da quando cominciò ad adottarle come < quelle che sono > disposizioni divine.

XV. Radamanti invece fu certo uomo probo, perché educato da Minos. Però non era stato educato in tutta l'arte regia, ma in una parte sussidiaria di essa, vale a dire nel presiedere ai giudizi[14], donde gli nacque la riputazione di giudice probo. E in effetti Minos si valeva di lui come custode delle leggi nella città, e di Talos nel resto di Creta[15]. E perciò Talos tre volte l'anno ispezionava i borghi, vegliando in questi all'osservanza delle leggi e portando con sé le leggi incise su tavole di bronzo, donde il suo appellativo di bronzeo. Di Minos poi anche Esiodo ha detto suppergiù le stesse cose; giacché, facendo menzione del suo nome, afferma:

Fu questi il più regale tra tutti i regi mortali;
e tanti e' governava degli uomini circonvicini,
di Zeus lo scettro avendo, col quale anche i [molti reggeva[16].

Ora, Esiodo per lo scettro di Zeus non intende altro, se non l'insegnamento di Zeus, conforme al quale e' governava Creta.

XVI. *Am.* Ma allora, Socrate, per qual mai ragione s'è diffusa questa fama d'un Minos incolto e tristo?

So. Per una ragione per la quale anche tu, mio carissimo, se hai giudizio, ti guarderai, al pari d'ogni altra persona che abbia a cuore la propria riputazione, di non farti mai nemico qualche poeta. I poeti infatti possono molto sulla fama degli uomini, in qualunque senso ne parlino nei loro poemi, sia lodandoli, sia biasimandoli [17]. Ora, anche Minos commise un tal fallo con l'aver mosso guerra a questa nostra città, dove in mezzo ad un gran numero di sapienti ci sono poeti in ogni ramo di poesia, e < in particolare > poeti tragici. Qui la tragedia è antica e non comincia, come si crede, da Tespi e neppure da Frinico [18]; ma, se vuoi rifletterci, troverai che è un'antichissima invenzione di questa nostra città. E infatti di tutti i generi di poesia la tragedia è quello che più diletta il popolo e più trascina gli animi. Perciò, assalendolo in essa, noi ci vendichiamo di Minos per que' tributi che ci costrinse a pagare [19]. In questo dunque Minos errò e ci divenne inviso; donde appunto — ed è quello che domandi — ebbe origine la sua peggior riputazione. Poiché certo ch'e' fosse buono e giusto, che < fosse >, come dicevamo anche prima, un buon legislatore, la maggior prova si ha in questo: che le sue leggi sussistono immutate, come quelle di chi ha trovato addirittura il vero sul governo d'una città.

Am. Mi pare, Socrate, che tu abbia detto cosa verosimile.

So. Se dunque io dico delle cose vere, non ti pare che i Cretesi, concittadini di Minos e di Radamanti, osservino le leggi più antiche?

Am. Mi par bene.

So. Questi per conseguenza furono tra gli antichi i migliori legislatori, custodi < , cioè, > e pastori di uomini, nel senso in cui anche Omero chiama il buon generale p a s t o r e d i p o p o l i.

Am. Senza dubbio.

So. Orsù, dunque, in nome di Zeus protettore dell'amicizia, se uno ci chiedesse per ciò che riguarda il corpo, che cosa il buon legislatore e pastore darà mai al corpo per renderlo più sano; noi gli risponderemmo benissimo e in breve dicendogli: Nutrimento ed esercizi, l'uno per far crescere, gli altri per esercitare e rinvigorire il corpo.

Am. Benissimo, certo.

So. E se poi dopo ci chiedesse: « Che è mai quello che il buon legislatore e pastore darà all'anima per renderla migliore? », che cosa possiamo rispondere per non arrossire e di noi stessi e della nostra età? [20].

Am. Questo non so più dirlo.

So. Eppure, è vergognoso per la nostra anima, per la tua come per la mia, mostrarsi ignorante di quello che costituisce il proprio bene ed il proprio male, mentre invece ha indagato ciò che riguarda il corpo e le altre cose.

LE LEGGI

ARGOMENTO

Le *Leggi* sono l'ultima espressione del pensiero politico di Platone. È probabile che l'autore vi pensasse sin dal tempo della sua seconda dimora in Sicilia, quando, come pare, si occupò a Siracusa della composizione dei « preludi » alle leggi di Dionisio il Giovane [1]: egli era allora sessantenne; ma è quasi certo che alla stesura dell'opera provvide assai più tardi.

Un indizio del tempo in cui questa avvenne si può avere nell'accenno alla vittoria dei Siracusani su Locri e all'assoggettamento di questa città [2]: avvenimento che, secondo recenti studi, non dovette aver luogo prima del 352 [3]: Platone aveva allora ben 75 anni. Che se è vero, come attestano Dionisio d'Alicarnasso e Diogene Laerzio, che Platone non cessò mai fino alla morte di rivedere i suoi dialoghi, e quindi l'accenno alla vittoria dei Siracusani su Locri potrebbe essere una tardiva aggiunta, sta di fatto che antiche testimonianze — e nulla ci vieta di accoglierle come vere — ci dicono che l'autore, sorpreso dalla morte, non poté dare all'opera l'ultima mano, e ch'essa fu trascritta e pubblicata da Filippo d'Opunte, a cui spetta la divisione in dodici libri [4].

Del resto, quand'anche mancasse ogni altro indizio o testimonianza, basterebbe una semplice lettura delle *Leggi* per convincersi ch'esse sono l'opera d'un vecchio, d'un grande vecchio, che trae partito dalle incessanti meditazioni e dall'esperienza d'una lunga vita. La finzione drammatica qui non è una semplice finzione: essa trova pieno riscontro nella realtà. I personaggi del dialogo sono tre vecchi: l'Ateniese, Clinia e Megillo. Di essi gli ultimi due non discutono quasi mai: si limitano a fare qualche osservazione, ad esprimere qualche dubbio, ad approvare o confermare quanto dice l'Ateniese. È costui che parla quasi sempre e sostiene tutte le discussioni; ora sotto la veste dell'Ateniese bisogna riconoscere, come si riconobbe anche nell'antichità [5], lo stesso Platone [6].

È indubitabile d'altra parte che l'autore non abbia dato l'ultima mano al lavoro. Considerato nelle linee generali, esso può dirsi compiuto: a 960 b l'Ateniese dice che la legislazione è pressoché terminata; rimane solo a trovar modo che l'edifizio costruito si mantenga saldo e durevole in avvenire; al che egli provvede coll'istituzione d'un Consiglio, a cui sono dedicate le ultime pagine dell'opera; ma se guardiamo ai particolari, e soprattutto alla dizione, troviamo che la libertà d'espressione, quella disinvoltura propria dello stile platonico, per cui il periodo procede spesso attraverso frequenti sospensioni e riprese, in mezzo a incisi e anacoluti d'ogni specie, qui è spinta all'inverosimile. Platone è forse lo scrittore più spontaneo che sia mai esistito, ma è lecito supporre che, dopo la stesura d'un'opera, egli vi tornasse su, mettendosi dal punto di vista del lettore, e ritoccasse qua e là quello che, chiaro al suo pensiero mentre scriveva, poteva non esser più tale per un semplice lettore. Questo lavoro di ritocco manca, purtroppo, nelle *Leggi*, e non in pari misura in tutta l'opera, ma assai meno nei

primi e assai più negli ultimi libri, soprattutto nell'ultimo. Prescindendo anche dal fatto che alla fine dell'undecimo e al principio del dodicesimo libro si trova una lunga serie di considerazioni e di disposizioni su svariati oggetti, messi a caso l'uno dopo l'altro, senza che la finzione drammatica v'abbia più parte alcuna, sicché paiono piuttosto un insieme di note e di appunti che attendono la redazione definitiva; prescindendo dunque da questo, troviamo che, via via che ci avviciniamo alla fine, le negligenze, e non soltanto formali, diventano sempre maggiori. È anche troppo se si riesce a tener presente lo scopo che l'autore persegue in quelle pagine dove si tratta della formazione del Consiglio, che deve costituire la salvaguardia dello stato, e della cultura che dovrà richiedersi ai suoi membri; ma è quasi impossibile rendersi conto di molti particolari: lacune di pensiero, questioni che si propongono e di cui non si fa più parola in seguito [7], espressioni vaghe, frasi a cui non si riesce a dare un significato conveniente o a stabilire un riferimento: veri rompicapo, dinanzi ai quali non si trovano due commentatori, interpreti, traduttori, che vadano d'accordo, a meno che, per amor di quieto vivere, o disperando di trovare una spiegazione soddisfacente, l'uno non si acconci alle vedute dell'altro. Ma la mancanza di ritocchi qui non è sufficiente a spiegare siffatte deficienze; noi siamo costretti a pensare che queste ultime pagine siano state scritte negli ultimi giorni della vita del grande pensatore, quando probabilmente col venir meno delle forze s'era affievolita la lucidità del suo pensiero.

Le *Leggi* non sono soltanto l'ultima espressione del pensiero politico di Platone, ma anche in un certo senso una revisione del pensiero politico precedentemente espresso. Questo non vuol dire ch'egli rinneghi la concezione dello stato costruito nella *Repubblica*; tutt'altro: nel por mano alla nuova costruzione, egli guarda all'altra come alla sede della perfetta felicità. « Il primo stato », egli dice, « il miglior reggimento e le leggi migliori sono là dove si segue per tutto lo stato, quanto più è possibile, l'antico proverbio, che le cose degli amici sono veramente in comune. Sia dunque che avvenga oggi in qualche luogo, sia che avverrà un giorno, che le donne siano comuni, comuni i figli, comuni tutti i beni, che con ogni mezzo sia da ogni parte interamente bandito dalla vita ciò che dicesi privato, che, per quanto è possibile, anche le cose per loro natura private, come occhi, orecchi e mani, si riesca a renderle in certo qual modo comuni, cosicché sembri di vedere, udire e agire in comune, che tutti i cittadini lodino e biasimino in comune, e provino gioie e dolori per le medesime cose, in breve, se vi sono leggi che rendono, quanto maggiormente è possibile, uno lo stato, nessuno, che alla straordinaria virtù di queste leggi voglia assegnare un altro fine, potrà mai assegnarne uno migliore o più giusto » (V 739c-d). Ma questo perfetto ideale egli s'accorge che non è praticamente raggiungibile; uno stato siffatto potrebbe avere come abitatori « dei e figli di dei » (V 739d); l'umanità, quella almeno del tempo suo, egli non crede che sia da tanto; giacché richiedere, poniamo, la comunione dei beni, « sarebbe », egli dice, « andare al di là di quello che si può domandare ad uomini allevati ed educati come avviene oggidì » (V 740a). L'intento pratico lo costringe adunque a rinunziare in parte al suo ideale, e a foggiare uno stato che non sarà quello della *Repubblica*, ma che tuttavia « sarà vicinissimo a quel modello immortale e avrà il secondo posto » (V 739e). E perché anche la finzione drammatica contribuisca a dimostrare quest'intento pratico, l'autore ci presenta Clinia come incaricato, insieme con altri nove cittadini di Creta, a dettar le leggi per la costituzione d'una colonia; egli potrà pertanto valersi per il nuovo stato degli ordinamenti e delle leggi che verranno proposti nel corso della conversazione (III 702).

Qual è il fine che un legislatore deve proporsi nel dare le sue leggi? — Questa questione preliminare è ampiamente trattata da Platone in quei primi quattro libri, che costituiscono come una specie d'introduzione alla sua legislazione. Essa anzi rimane, pur attraverso a tante altre questioni ivi trattate, e che direttamente o indirettamente ci richiamano ad essa, la questione fondamentale di quella vasta introduzione. Clinia e Megillo, l'uno di Creta e l'altro di Sparta, guardando alle istituzioni dei loro paesi, pensano che questo fine sia la guerra, giacché tutti, stati, villaggi, famiglie, individui, sono in continua guerra con tutti, e ciascun individuo con se stesso (I 625-626d). L'Ateniese prende subito posizione contro questa opinione, e dimostra come guardare solo alla guerra sia guardare soltanto a una parte, e per giunta la meno importante, della virtù, ossia alla fortezza, e nemmeno a tutta la fortezza, giacché questa non consiste nel saper lottare solo contro la paura e i dolori, ma anche contro i desidèri e i piaceri (I 633d, e); or un vero legislatore deve stabilire le leggi in grazia del maggior bene, il quale non è la guerra, ma la pace e la mutua benevolenza fra i cittadini, e tutto ciò che riguarda la guerra dev'essere stabilito in grazia della pace e non viceversa (I 628c-e). Il legislatore deve dunque guardare a tutte le parti della virtù, ossia alla virtù tutta quanta, giacché la felicità dei cittadini, ch'egli si propone di di conseguire, non può acquistarsi che con la virtù, dalla quale è inseparabile (III 688a, IV 705d, II 661b-663a). Al termine della sua lunga carriera di pensatore e di scrittore Platone rimane dunque saldo nel principio fondamentale della dottrina socratica, da lui professato per tutta la vita, che virtù e felicità coincidono perfettamente.

Intimamente connessa alla questione del fine, che il legislatore deve proporsi, è quella della forma di governo che potrà meglio realizzare questo fine. Platone non si limita a un esame astratto delle varie forme di governo, ma le considera, per così dire, in azione nei singoli stati del presente e del passato, risalendo alla loro formazione e al loro sviluppo, attraverso la storia dell'umano incivilimento. Questa storia nessuno l'ha scritta, ma al filosofo è lecito affisare lo sguardo nel lontano passato e intuirne gli avvenimenti probabili. Platone prende le mosse da una delle tante catastrofi, che si ritiene siano avvenute in tempi antichissimi, e precisamente dal diluvio (III 677a), che probabilmente è il noto diluvio di Deucalione. Gli uomini, che allora sfuggirono allo sterminio, dovettero essere pochi pastori montani, « tenui fiammelle del genere umano rimaste in salvo sulle vette » (III 677b). Se anche prima del diluvio utili invenzioni erano esistite, tutto allora andò certamente perduto, e l'umanità dovette ricominciare faticosamente la via del suo progressivo incivilimento. La forma di governo di questi nuclei primitivi dovette essere il patriarcato (III 680b-e). A poco a poco si passò a formare maggiori comunità, fra le quali sorse l'aristocrazia, la monarchia, quindi la democrazia, infine i regimi misti (III 681-683a). Si entra così nel dominio della storia. Platone s'indugia a esaminare la costituzione degli stati dorici del Peloponneso. Questi stati formavano una potente confederazione, che tuttavia cadde ben presto, non per opera d'altri, ma per difetti propri, giacché essi, ad eccezione di Sparta, mancarono non di virtù militare, ma di prudenza e di saggezza (III 688c, 689, 691). Gli stati, osserva Platone, non vanno a male per forza esterna, ma per vizi interni (III 683e); il che trova una conferma nell'esame dei governi di Persia e d'Atene; nella prima infatti, dove si ha l'espressione più tipica della monarchia, l'abuso d'autorità e la vita depravata dei capi è stata ed è la causa della sua decadenza, come nella seconda, eminentemente democratica, l'assoluta libertà priva di qualsiasi freno (III 694-701b).

La conclusione di tutte queste considerazioni e indagini è che i governi semplici — monarchia, aristocrazia, democrazia — non sono consigliabili, perché

non sono veri governi, ma aggregati di cittadini, dove una parte comanda e un'altra serve (IV 712e); e che ad essi è preferibile un governo misto, sotto l'imperio delle leggi, stabilite nell'interesse non di una parte, ma di tutta la cittadinanza (IV 715b); forma di governo assolutamente necessaria perché nello stato vi sia libertà e concordia, accompagnate da saggezza (III 693d). Platone ha qui l'occhio fisso al governo di Sparta, « vero governo », dove il potere regio, esercitato da due re, è temperato dal potere aristocratico dell'assemblea degli anziani e da quello democratico degli efori (IV 712e, III 691d-692a).

Prima di dare inizio alla legislazione del nuovo stato, Platone tiene a distinguere due metodi nel dettare le leggi: uno semplice, uno doppio (IV 720e). Il primo consiste nel dare le prescrizioni accompagnandole solo con le pene che vengono comminate a chi non obbedisce (IV 721a-b); il secondo nel dare le prescrizioni accompagnandole non soltanto con le pene, ma anche con le ragioni che consigliano a stabilire la legge; in altri termini nel comminare e nel persuadere nello stesso tempo (IV 721b-e). È evidente che il secondo metodo è preferibile al primo; eppure i legislatori in generale adottano soltanto il primo, giacché « non fanno le leggi temperando l'imperio con la persuasione, ma usano soltanto la forza, senza alcun temperamento » (IV 722c).

Ma v'è ancora un altro mezzo, « che al presente non suole affatto adoperarsi », il quale può grandemente giovare a rendere accette le prescrizioni del legislatore: esso consiste nel premettere alla legge, come si fa con le composizioni musicali, un preludio, che illustri le disposizioni di essa e valga a farle accogliere benevolmente (IV 722c-723a). Nessuna legge dovrebbe mai mancare di preludio, ma siccome richiederli per tutte potrebbe parere eccessivo, così è bene limitarli alle sole leggi di maggiore importanza, lasciando caso per caso al legislatore di decidere circa la convenienza di premettere o no a ciascuna legge il preludio (IV 723b-d). Com'è noto questo criterio del « preludio » alle leggi ha trovato larga applicazione nelle cosiddette « relazioni » che nel mondo moderno accompagnano le leggi dei popoli civili.

Lo stato concepito da Platone nelle *Leggi* non va al di là d'una πόλις: una città con sobborghi, con una popolazione limitata, con un territorio adeguato ai bisogni degli abitanti, e nient'altro. Anche nella scelta dei luoghi le considerazioni morali anzitutto! La città dev'essere situata nell'interno del paese (V 745b), perché, se fosse vicina al mare questa vicinanza sarebbe un fomite di corruzione, come quella che incita ai commerci e invoglia ai guadagni, il che ingenera negli animi la doppiezza e l'infedeltà, togliendo così ogni fiducia e ogni cordialità sia nei rapporti che i cittadini hanno fra di loro, sia in quelli ch'essi hanno con gente d'altri paesi (IV, 705a). E così anche il territorio non dev'essere troppo fertile, altrimenti si farebbe molta esportazione e si cadrebbe nell'inconveniente dianzi accennato. Tutto il territorio sarà diviso in 5040 porzioni, numero corrispondente a quello dei cittadini (capi di famiglia), e ciascuna porzione deve risultare di due sezioni, una vicina alla città, l'altra al termine del territorio (V 745b,c). Il numero 5040, dato da Platone a cagion d'esempio, è da lui preferito perché, contenendo molti divisori, si presta a molte suddivisioni (V 737d-738). Ma quale che sia quello prescelto, il numero dei cittadini dev'essere, per quanto è possibile, costantemente mantenuto; e per ottener questo, egli suggerisce una serie di provvedimenti, che vanno dalla inibizione di procreare alla formazione di colonie, in caso di eccesso di popolazione, e dai premi di incoraggiamento a procreare all'immissione, sia pure contro voglia, di stranieri, in caso di difetto (V 740b-741a).

Il problema della proprietà privata, ch'era abolita nella *Repubblica*, ma che

qui riconosce di non poter abolire, è risoluto da Platone nel seguente modo. Niente ricchezza e niente povertà è il suo nuovo programma, giacché l'una e l'altra sono fonte di gravissimi inconvenienti per lo stato (V 728e-729a, 744d). La povertà viene esclusa dal fatto che ogni cittadino riceve dallo stato una porzione di territorio, divisa, come abbiamo visto, in due sezioni, e due abitazioni, una verso il centro, l'altra all'estremità (V 745e). Questa quota è inalienabile, e alla morte del possessore passerà all'erede da lui designato, o, in mancanza, a quello che designerà lo stato. Al cittadino però è permesso mediante la sua attività di raddoppiare, triplicare e anche quadruplicare questi beni; così si hanno quattro classi di cittadini in base al censo, che ci ricordano quelle stabilite da Solone; se si va al di là del quadruplo, questo di più passa allo stato (V 744c-745a).

Ammessa la proprietà privata, è ammesso, anzi reso in certo modo obbligatorio, anche il matrimonio, abolito anch'esso nella *Repubblica*, dove vigono soltanto unioni temporanee, regolate dallo stato, nel suo interesse, ossia per avere ottime riproduzioni. Nelle *Leggi* il matrimonio è considerato come un dovere non solo verso lo stato, ma anche verso la propria stirpe. L'uomo deve sposare fra i trenta e i trentacinque anni, la donna fra i sedici e i venti (IV 721, VI 785b). L'uomo, che non sposa nell'età prescritta, sarà punito con una multa annua, « affinché non creda che il celibato gli apporti vantaggio e comodità »; sarà inoltre privato degli onori che i giovani rendono ai più anziani (IV 721d, VI 744a). Ciascuno deve aspirare a quelle nozze che sono utili allo stato, non già a quelle che tornano a lui particolarmente gradite (VI 773b). È probito di dare o ricevere dote (V 742c). Il divorzio è ammesso nel caso di sterilità o d'incompatibilità fra gli sposi (VI 784b, XI 930a).

In uno stato fondato sulla virtù il problema dell'educazione ha, ben s'intende, un'importanza capitale; epperò la scelta del « curatore generale dell'educazione », che dovrà ad essa sovrintendere, dev'essere quanto mai attenta ed oculata. « Eletto ed elettori — ammonisce Platone — tengano bene a mente che delle più alte cariche dello stato questa è di gran lunga la più importante » (VI 765d,e). Obiettivo dell'educazione è quello d'indirizzare l'uomo sin dai teneri anni alla virtù, rendendolo amante e desideroso di divenire cittadino perfetto, che sa comandare e obbedire secondo giustizia » (I 643c). L'educazione è dunque retta disciplina dei sentimenti (II 653 b,c); ora perché l'azione educativa possa più tardi esercitarsi convenientemente, è bene interessarsi del bambino sin da quando è ancora nell'utero materno. La donna incinta deve evitare le emozioni troppo vive e conservarsi in uno stato di serenità e di calma (VII 792e), ché queste scosse esercitano la loro influenza sul nascituro; e così al bambino bisogna evitare nei primi anni i dolori, le paure, le afflizioni in genere, come anche i soverchi piaceri, giacché allora si forma e s'insalda il carattere sotto l'influenza delle abitudini (VII 792b-e). Dai tre ai sei anni i bambini d'ambo i sessi converranno insieme in luoghi appositi per giocare e divertirsi (VII 794a); dopo i sei anni si separeranno i due sessi, e cominceranno i primi rudimenti dell'istruzione: i maschi impareranno a cavalcare, a tirar d'arco, a lanciar giavellotti, a usar la fionda, e le femmine pure, se in certo modo vi si adattano, fino almeno ad acquistar conoscenza di queste cose, soprattutto del maneggio delle armi (VII 794c,d). Quindi comincia l'educazione propriamente detta, che consiste, come nella *Repubblica*, nella χορεία o danza corale, la quale comprende la ginnastica, che riguarda il corpo, e la musica, che mira a formare le buone qualità dell'anima (II 672e, VII 795d). A dieci anni il fanciullo comincerà lo studio delle lettere, che durerà un triennio circa; poscia per un altro triennio si applicherà

allo studio della lira (VII 809e-810a). A ciò si aggiunga lo studio dell'aritmetica, della geometria, dell'astronomia; si tratta naturalmente di elementi, ché gli studi superiori sono riservati a pochi (VII 817e-818a); ma anche il poco bisogna studiar bene, perché le cognizioni malamente apprese costituiscono un male molto maggiore dell'ignoranza assoluta (VII 819). L'istruzione è obbligatoria per tutti, ed è fornita dallo stato a mezzo di pubblici insegnanti, su programmi definiti (VII 804d, 810a).

Quanto alla donna, il punto di vista della *Repubblica* è qui sostanzialmente mantenuto. Differenza di sesso non vuol dire differenza di natura; la donna è più debole, ma non diversa dall'uomo, epperò l'uno e l'altro sesso devono ricevere, per quanto è possibile, la medesima educazione (VII 805d), e la donna deve partecipare alle cariche pubbliche come anche alla guerra, dove « si esigerà da essa ciò che è rispondente alle sue forze e al suo decoro » (VI 785b).

Strettamente congiunto al problema dell'educazione è quello dell'arte. Anche rispetto a questo Platone non si allontana gran che dal punto di vista in cui si pone nella *Repubblica*[8]. Non troviamo qui ripetuta la questione di principio, ch'egli fa nella *Repubblica*, dove, dopo l'esame delle manifestazioni dell'arte greca, critica l'arte in se stessa[9], questione che probabilmente riteneva di già risoluta; ma, subordinando l'arte alla morale, non cessa di ripetere che non può lasciarsi libero il poeta, il musicista d'insegnare alla gioventù ciò che a lui piace di comporre (II 656c). I poeti hanno scritto molte cose buone, ma molte anche cattive; cosicché la larga conoscenza delle loro opere è un pericolo per la gioventù; il meglio è di far leggere ai giovani discorsi del genere di questi contenuti nelle *Leggi*, o, se mai, passi di poeti e di prosatori che abbiano attinenza con questi (VII 811b-e). Con minor severità che nella *Repubblica*, Platone tollera qui la commedia e la tragedia, ma, quanto alla commedia, vuole che sia dato incarico a schiavi e a stranieri, e che nessun cittadino mostri per essa alcun interesse, e quanto alla tragedia, avverte i compositori che le loro opere saranno sottoposte a una rigorosa censura, e quelle che urteranno contro i princìpi professati dallo stato, saranno inesorabilmente proibite (VII 816e-817).

Morale e religione sono inseparabili; la questione religiosa è pertanto anche essa una questione della più alta importanza, e Platone combatte con tutto l'ardore del suo animo, con tutto il vigore del suo intelletto gli errori religiosi, che riassume in queste tre credenze: primo, che gli dei non esistono; secondo, che, se anche esistono, non s'interessano delle cose umane; terzo, che è possibile conciliarsi il loro favore mediante sacrifizi e preghiere (X 885b).

L'esistenza della divinità è dimostrata con la sua identificazione col principio dell'anima, e con la priorità di questa sulla materia, in quanto essa è la sola che sia dotata di automovimento, che logicamente è il primo e il più antico di tutti i movimenti (X 891e-899d). Che l'anima migliore muova e regoli tutto l'universo è dimostrato dall'ordine perfetto che regna in esso (X 897b-898c). La seconda credenza è combattuta con argomenti desunti dalla stessa eccellenza della natura divina. L'eccellenza degli dei consiste naturalmente nel possesso di ogni virtù; essi inoltre sono dotati d'ogni potenza; la loro trascuratezza per le cose nostre sarebbe dunque effetto di pigrizia e d'indolenza, il che è inammissibile, data la loro eccellenza; come, d'altra parte, pensare che si occupino delle cose grandi e trascurino le piccole, significherebbe metterli al di sotto di semplici mortali, che, quanto più sono valenti nell'arte loro, tanto più rendono compiute e perfette le loro opere, grandi o piccole che siano (X 899d-903b). Questa falsa credenza della noncuranza divina può alle volte essere ingenerata dal vedere che talvolta gl'ingiusti sono favoriti dalla fortuna, rispettati, innal-

zati ai più alti onori (X 899e-900b); ma è un'illusione il credere ch'essi siano felici — l'ingiusto non può mai esser felice — o che sfuggano alla giustizia divina: prima o dopo, su questa terra o nell'Ade, o in luoghi ancor più orridi, pagheranno il fio delle loro colpe e della loro empietà (X 904c-905). Quanto al terzo errore, ossia alla credenza che gli dei si possano propiziare e che siano disposti a perdonare agli uomini ingiusti e malvagi, sol che questi offrano ad essi una parte dell'ingiusto profitto, creder questo significa metter gli dei alla pari di cani che, ammansiti dai doni, permettano di depredare le greggi, e al di sotto di uomini mediocri, i quali non tradirebbero mai la giustizia accettando doni delittuosamente offerti (X 905d-907b).

Quest'elevata concezione della divinità, su cui Platone mira in sostanza a fondare la sua religione di stato, s'allontana non poco dalla religione popolare, infarcita di credenze superstiziose, contro cui l'autore si scaglia, come si scaglia, quante volte si presenta l'occasione, contro certi racconti, divulgati soprattutto dai poeti, in cui gli dei sono rappresentati come autori d'ogni sorta d'immoralità. Per meglio combattere la superstizione, Platone si dichiara contrario a ogni specie di culto privato, ammettendo soltanto il culto pubblico, dove si compiranno i riti stabiliti dalla legge (X 909d-910d).

Nella *Repubblica* non vi sono leggi e sanzioni penali propriamente dette: l'elevatezza morale, che si richiede nei cittadini d'uno stato così perfetto, le rende superflue o inutili. Nelle *Leggi* così superba confidenza è sparita. Gli è che esse sono dirette non a eroi, ma a semplici mortali; ora tra gli uomini è possibile che vi siano alle volte taluni, anche in uno stato ben ordinato e adorno d'ogni retto indirizzo per la pratica della virtù, che, sviandosi dal retto cammino, rendano necessarie le leggi e le sanzioni penali (IX 853b-d). Ma le leggi, quali ch'esse siano, non devono consistere in semplici ingiunzioni, in che appunto ordinariamente consistevano, come dianzi abbiamo notato, quelle dei legislatori d'allora: esse devono anche confortare e persuadere, temperando l'imperio con la persuasione (IV 722b,c).

Quanto alle punizioni, bisogna pensare che l'uomo ingiusto non è volontariamente tale, giacché nessuno vorrebbe accogliere nella parte sua più preziosa, ossia nell'anima, l'ingiustizia, il più grande di tutti i mali (V 731c, IX 860d) — Platone rimane fermo anche in questo al vecchio concetto socratico, da lui costantemente professato; — la pena dunque non dev'essere una vendetta, né aver lo scopo di far male, ma quello di correggere il colpevole, spingendolo a liberarsi dell'ingiustizia, a odiarla e amare la giustizia (IX 854d, 862d, XI 934b). L'uomo ingiusto è un ammalato, che bisogna curare, affinché si liberi dal male; ma se il male da cui è affetto è inguaribile, egli dev'essere soppresso senza pietà (V 731d, IX 862c-e, XII 957e); la sua morte riuscirà doppiamente utile, in quanto libererà lo stato da un cattivo elemento, e servirà d'esempio agli altri (IX 862e-863a).

Platone è convinto che il complesso d'istituzioni e di disposizioni contenute nelle *Leggi* procurerà allo stato, per quanto è umanamente possibile, la felicità; epperò vuole che, una volta stabilite, rimangano salde e immutabili (XII 957b), giacché nulla è più pernicioso allo stato che ammettere modificazioni e novità nelle sue leggi e nei suoi ordinamenti, anche nelle cose che appaiono di poca importanza (VII 797 sgg.).

Sono questi i concetti fondamentali che informano le *Leggi*; i quali abbiam voluto indicare o brevemente riassumere, perché chi prende in mano per la prima volta quest'opera, possa più agevolmente orientarsi nella lettura di essa: cosa in realtà tutt'altro che facile, perché la forma dialogica, dalla quale Platone non ha

voluto staccarsi nemmeno in quest'opera in gran parte didattica, con quella libera andatura, propria della conversazione, per cui un ragionamento procede spesso attraverso continue interruzioni e riprese e frequenti digressioni, può facilmente sviare il lettore dal vero oggetto che l'autore ha di mira [10]. Per altro essa giova assai spesso a dar calore e movimento a una materia che, esposta in forma di trattato, riuscirebbe fredda e pesante. Platone in sostanza, oltreché un pensatore, è un artista, che non sa rinunziare nemmeno qui a questa sua qualità; e se le ineguaglianze e i difetti propri d'una vasta composizione, a cui è mancata, almeno in qualche parte, un'elaborazione definitiva, fanno talvolta apparire l'artista inferiore a se stesso, le pagine, che dimostrano come il genio non sia spento, abbondano anche in quest'opera, che d'altra parte eccelle sulle altre per un più intenso desiderio di bene, per una più larga comprensione della natura umana e degli umani bisogni.

UN OSPITE ATENIESE, CLINIA CRETESE, MEGILLO LACEDEMONE.

LIBRO I

I. *Aten.* Un dio o un uomo è presso di voi, ospiti, ritenuto autore della istituzione delle leggi?

Clin. Un dio, ospite, un dio; com'è perfettamente giusto che si dica: presso di noi, Giove; a Sparta, di dove è questi, dicono, credo, che autore sia Apollo. È così?

Meg. Sì.

Aten. Tu dunque dici con Omero[1] che Minosse si sia regolarmente recato a conferire ogni otto anni col padre, e che secondo i responsi di costui abbia dato le leggi alle vostre città?

Clin. Così infatti si dice presso di noi; e si dice anche che suo fratello Radamanto, che avrete certo sentito nominare sia stato giustissimo. E noi Cretesi riteniamo ch'egli si sia meritata questa lode per avere allora rettamente amministrato la giustizia.

Aten. Bella reputazione davvero e assai conveniente a un figlio di Giove. Ora, poiché tanto tu che costui siete stati educati nel costume di siffatte leggi, non vi sarà, spero, dispiacevole che adesso lungo il cammino passiamo il tempo a discorrere di costituzioni politiche e di leggi. Peraltro da Cnosso all'antro[2] e tempio di Giove la via è, come sappiamo, abbastanza lunga, e lungo la via in mezzo agli alti alberi vi sono luoghi ombrosi, adatti per pigliar riposo, com'è ragionevole con questo caldo soffocante, nei quali alla nostra età sarebbe conveniente fermarci spesso, e, allietandoci a vicenda con la conversazione, compiere così agevolmente tutto il cammino.

Clin. Ospite, procedendo, anche nei boschi sacri si trovano cipressi ammirabili per altezza e bellezza, e prati, dove, fermandoci, possiamo intrattenerci a conversare.

Aten. Dici bene.

Clin. Sicuro; e più volentieri lo diremo vedendoli. Andiamo dunque, e la fortuna ci assista.

II. *Aten.* Così sia. Intanto dimmi: perché presso di voi la legge ha stabilito i pasti in comune, i ginnasi e la foggia delle armi?

Clin. A me pare, ospite, che sia facile a chiunque renderci conto delle nostre istituzioni. Voi vedete infatti la natura di tutto il territorio di Creta, che non è campestre, come la Tessaglia; ragion per cui i Tessali fanno maggiormente uso dei cavalli, noi invece di corse a piedi; perché questo territorio è ineguale e più adatto all'esercizio delle corse a piedi. In tal caso è una necessità possedere armi leggiere e correre senza portar grave peso; e la leggerezza dell'arco e delle saette pare che vi si adatti bene. Ora tutto questo da noi è stato disposto per la guerra, e il legislatore ha ordinato ogni cosa, secondo almeno a me pare, mirando appunto a ciò; sembra infatti che abbia introdotti anche i pasti in comune, vedendo che tutti, allorché fanno la guerra, sono costretti dalla condizione stessa delle cose a fare, per la propria sicurezza, i pasti in comune durante questo tempo. E a me pare ch'egli abbia inteso condannare la mancanza di senno dei più, i quali non s'accorgono che tutti

gli stati durante la loro vita sono sempre in continua guerra con tutti gli altri; se quindi durante la guerra è d'uopo per motivi di sicurezza che le milizie facciano i pasti in comune, e che taluni capi e dipendenti ben disposti e ordinati ne siano i custodi, questo stesso si deve fare anche in tempo di pace. Perché quella che la grandissima maggioranza degli uomini chiamano pace, è tale soltanto di nome, mentre di fatto tutti gli stati sono sempre per natura in guerra non dichiarata con tutti gli altri. Considerando la cosa da questo punto di vista, su per giù troverai che il legislatore di Creta ordinò tutte le nostre istituzioni, sia pubbliche sia private, avendo di mira la guerra, e che pertanto egli ci dette le leggi, perché noi le osservassimo, come se non ci fosse utilità alcuna in nessun'altra cosa, né nelle possessioni, né nelle occupazioni, qualora non si prevalesse in guerra; giacché tutti i beni dei vinti diventano dei vincitori.

III. *Aten.* Ben esperto, ospite, mi ti dimostri nella conoscenza delle istituzioni di Creta; ma spiegami questo ancor più chiaramente; col fine da te assegnato a uno stato ben costituito, pare a me che tu dica ch'esso debba avere tali ordinamenti da vincere in guerra gli altri stati; è così?

Clin. Sicuro; e ritengo che anche a costui parrà così.

Meg. E come mai, o divino, potrebbe rispondere altrimenti un Lacedemone, chiunque egli sia?

Aten. Ma questo sta forse bene per gli stati rispetto agli stati, e la cosa è invece diversa per un villaggio rispetto a un villaggio?

Clin. Niente affatto.

Aten. È allora, la stessa cosa?

Clin. Sì.

Aten. E che dunque? Per una famiglia rispetto a un'altra dello stesso villaggio, e per un uomo rispetto a un altro è ancora la stessa cosa?

Clin. La stessa.

Aten. E l'individuo rispetto a se stesso deve considerarsi come nemico di fronte a nemico, o come? Che diciamo?

Clin. Ospite Ateniese, — ché non vorrei chiamarti Attico, poiché mi sembri meritevole d'esser piuttosto chiamato col nome che deriva dalla dea[3] — tu hai resa più chiara la questione, riconducendola rettamente al suo principio, cosicché con maggior facilità troverai che giustamente è stato ora detto da noi che tutti, stati e privati, sono in guerra con tutti, e ciascun individuo con se stesso.

Aten. Come hai detto, o uomo ammirabile?

Clin. Anche per ciascun individuo, ospite, il vincere se stesso è la prima e la più nobile di tutte le vittorie, mentre l'esser vinto da se stesso è la cosa più turpe e insieme più avvilente[4]. Questo significa che in ciascun di noi c'è guerra con noi stessi.

Aten. Or dunque rifacciamo all'inverso il ragionamento. Poiché ciascuno di noi è superiore a se stesso, ovvero inferiore, diciamo che lo stesso avviene per le famiglie, pei villaggi e per gli stati, o diciamo di no?

Clin. Che uno, tu dici, è superiore a se stesso, un altro inferiore?

Aten. Sì.

Clin. Anche questa tua domanda è giusta, perché avviene precisamente lo stesso, specialmente negli stati. Difatti dovunque i migliori cittadini prevalgono sui peggiori e sulla folla, di quello stato può giustamente dirsi che è superiore a se stesso, e può a buon diritto esser lodato per una tale vittoria: è invece il contrario, dove avviene il contrario.

Aten. Lasciamo stare per ora, se alle volte il peggio sia veramente, diciamo così, superiore al meglio; occorrerebbe infatti un più lungo discorso; ma adesso comprendo quello che tu vuoi dire, che, cioè, alle volte cittadini dello stesso sangue e dello stesso stato d'animo cattivo e molti di numero, messisi d'accordo fanno violenza contro i cittadini dabbene, che sono in minor numero, e li asserviscono; or quando costoro prevalgono, si può giustamente dire che quello stato è inferiore a se stesso e

nello stesso tempo cattivo; quando invece sono vinti, superiore e buono.

Clin. Ha molto dello strano, ospite, quello che ora abbiamo detto; nondimeno è assolutamente necessario convenire che è così.

IV. *Aten.* Orbene, esaminiamo ancora questo caso: molti fratelli possono essere figli dello stesso padre e della stessa madre, e non c'è da fare alcuna meraviglia che di essi i più siano cattivi, e i meno buoni.

Clin. No di sicuro.

Aten. Ora non sarebbe certo conveniente né per me, né per voi andare alla ricerca di questo, se, cioè, vincendo i cattivi, la famiglia e tutta la parentela sarà detta inferiore a se stessa, e invece superiore, se i cattivi rimarranno vinti; perché noi non stiamo ora a indagare sul buono e cattivo uso delle parole secondo il linguaggio comune, ma su ciò che è giusto o errato in fatto di leggi, secondo natura.

Clin. Verissimo, ospite, questo che tu dici.

Meg. Va bene, anche per parte mia, quanto ora è stato detto.

Aten. Ma vediamo anche questo: questi fratelli, dei quali abbiamo ora parlato, non potrebbero avere un giudice?

Clin. Certamente.

Aten. E chi sarebbe miglior giudice, chi facesse morire quanti di essi sono cattivi, e ordinasse ai migliori di governarsi da sé, o chi desse il governo ai buoni, e lasciasse la vita ai cattivi, facendo sì ch'essi di buon grado si sottomettessero? Ma immaginiamo, io direi, quanto a capacità un terzo giudice (se pure un tal giudice esisterà), il quale, preso un parentado, che fosse in discordia, senza uccidere nessuno lo riconciliasse, e, dandogli delle leggi, riuscisse a provvedere a che per l'avvenire tutti i suoi membri fossero in mutui rapporti di amicizia.

Clin. Di gran lunga migliore sarebbe un giudice e legislatore di tal fatta.

Aten. Eppure egli stabilirebbe ad essi le leggi mirando anzi al contrario che alla guerra.

Clin. Questo è vero.

Aten. E l'ordinatore dello stato? Regolerebbe egli la vita cittadina avendo di mira la guerra esterna, piuttosto che la guerra, che a ogni occasione scoppia internamente, e che chiamasi sedizione[6]? Guerra, che ognuno desidererebbe ardentemente che mai scoppiasse nel proprio stato, e che, una volta scoppiata, scomparisse al più presto?

Clin. Avendo di mira questa, evidentemente.

Aten. E in caso di sedizione preferirebbe alcuno che si facesse la pace con la rovina degli uni e la vittoria degli altri, ovvero che tornasse l'amicizia e la pace per via di riconciliazione, cosicché l'attenzione venisse necessariamente rivolta ai nemici esterni?

Clin. Ognuno desidererebbe che nel proprio stato avvenisse questa soluzione, anziché la prima.

Aten. E il legislatore non desidererebbe lo stesso?

Clin. Come no?

Aten. Ma ogni legislatore non stabilisce tutte le leggi in grazia del maggior bene?

Clin. E come no?

Aten. Ora il maggior bene non è né la guerra, né la sedizione (che anzi si devono far voti che non ci sia bisogno di esse), ma la mutua pace e insieme la benevolenza. E così pure il vincere, come si direbbe, se stesso, non è per lo stato uno dei maggiori beni, ma una necessità. Sarebbe come se uno credesse che un corpo ammalato, che abbia ricevuto la purga dal medico, si trovi allora in ottime condizioni, e non facesse punto attenzione al corpo, quando di purghe non ha affatto bisogno; chi pensasse in tal modo rispetto alla felicità dello stato o dei privati cittadini, e mirasse solamente e principalmente alle guerre esterne, non sarebbe mai un saggio uomo di governo; né sarebbe un legislatore perfetto, qualora non stabilisse in grazia della pace ciò che riguarda la guerra, anziché in

grazia della guerra ciò che riguarda la pace.

V. *Clin.* Il tuo discorso, ospite, mi par giusto; mi meraviglio in vero che le nostre leggi, come anche quelle di Sparta, non abbiano posto ogni cura in questo cose.

Aten. Sarà forse così; ma noi non dobbiamo adesso attaccare aspramente quei legislatori, sibbene interrogarli con calma, come se tanto noi quanto essi ci occupassimo, col massimo interesse di queste questioni; e voi seguite il mio discorso. Or dunque mettiamoci innanzi Tirteo, l'Ateniese di nascita, divenuto quindi concittadino dei Lacedemoni, il quale si è quant'altri mai appassionato per queste cose, tanto che dice[6]:

Non saprei ricordare, né fare alcun conto d'un [d'uomo,

nemmeno, soggiunge, s'egli fosse il più ricco del mondo, e possedesse molti beni (e li enumera quasi tutti), il quale non si dimostrasse sempre ottimo in guerra. Avrai udite, ritengo, anche tu queste poesie; quanto a costui, credo che ne abbia piene le orecchie.

Meg. Proprio così.

Clin. Anche presso di noi sono giunte, portateci da Sparta.

Aten. Orbene, interroghiamo in comune questo poeta così: « O Tirteo, poeta divino, uomo savio e dabbene in verità a noi sembri tu che egregiamente hai esaltato coloro che si segnalano in guerra; e noi ora, così io como costui e Clinia di Cnosso, qui presente, conveniamo, come si vede, pienamente con te su questo. Ma noi vogliamo sapere in maniera sicura, se ci riferiamo alle medesime persone o no. Di' dunque a noi: ammetti chiaramente anche tu, come noi, due specie di guerra? O come la pensi? ». Ma a questo ritengo che anche uno molto da meno di Tirteo risponderebbe, conforme a verità, che ve ne sono due: l'una è quella che tutti chiamiamo sedizione, la quale è la più tremenda di tutte le guerre, come or ora dicevamo; l'altra specie di guerra è — come tutti, credo, riterremo — quella che facciamo, quando siamo in rottura, contro le popolazioni di fuori e le nazioni straniere; guerra questa assai più mite di quella.

Clin. E come no?

Aten. « Orsù dunque, quali uomini e per quale delle due specie di guerra hai tu tanto esaltato con le tue lodi, mentre hai disprezzato gli altri? Pare, per le guerre esterne; tu infatti nelle tue poesie ti esprimi così, come se non potessi affatto sopportare coloro che non hanno il coraggio di guardare la cruenta strage,

Né bramino slanciarsi da vicin sul nemico[7].

Noi possiamo dunque inferire da ciò che tu, o Tirteo, celebri, a quel che pare, soprattutto coloro che si segnalano nella guerra esterna con altre nazioni ». Egli confermerà e converrà in questo, ritengo.

Clin. Come no?

Aten. Ma noi, pur ammettendo che questi siano dei valorosi, diciamo che ancor più valorosi, e di molto, sono quelli che nella guerra più grande si dimostrano veramente eccellenti. Ed anche noi abbiamo a testimone un poeta, Teognide, cittadino di Megara in Sicilia, il quale dice[8]:

L'uomo fidato vale qual peso d'oro e d'argento
Nel grave, o Cirno, giorno della discordia.

Noi dunque affermiamo che costui in ben più grave guerra si dimostra di gran lunga migliore di quell'altro, su per giù quanto migliori sono la giustizia, la temperanza e la prudenza congiunte con la fortezza che la sola fortezza. Non potrebbe infatti essere fedele e incorruttibile nelle sedizioni, senza possedere tutte le virtù; mentre, che si piantino bene e sfidino combattendo la morte nella guerra di cui parla Tirteo, si trovano moltissimi fra i mercenari, la maggior parte dei quali sono feroci, ingiusti, insolenti e i più dissennati, direi quasi, di tutto il genere umano, ad eccezione di ben pochi. Ma dove va a finire questo nostro discorso, e che mai

vuole dimostrare con ciò? Evidentemente questo, che ogni legislatore, sia pure di poca abilità, e più d'ogni altro quello di qui, che è stato istruito da Giove, stabilisce sempre le leggi avendo principalmente di mira nient'altro che la virtù nel più alto grado; e questa, come dice Teognide, è la fedeltà nei momenti difficili, che si potrebbe chiamare giustizia perfetta. Quella poi che Tirteo ha sommamente lodato, è certamente bella, e opportunamente è celebrata dal poeta; tuttavia non le si può rettamente assegnare che il quarto posto in ordine e grado di dignità.

VI. *Clin.* Ospite, il nostro legislatore lo buttiamo dunque giù fra gli ultimi?

Aten. Non lui, ottimo amico, ma noi stessi, se crediamo che Licurgo e Minosse abbiano stabilite tutte le leggi a Sparta e qui, avendo principalmente di mira la guerra.

Clin. E allora che dovevamo dire?

Aten. Quello che risponde, credo, a verità ed è giusto che si dica discorrendo d'una costituzione divina, che, cioè, egli la stabilì avendo di mira non una qualche particella di virtù, e per giunta di pochissimo pregio, ma la virtù tutta quanta, e che cercò le leggi rispondenti ai vari aspetti di essa, non già a quegli aspetti che si propongono i legislatori d'oggidì nelle loro ricerche. Oggi infatti ciascuno provvede con le sue ricerche a ciò di cui avverte il bisogno: questi all'eredità e all'ereditiere, quelli alle ingiurie, altri infine a mille altre cose di tal genere; mentre, secondo noi, chi voglia ben fare una ricerca in fatto di leggi deve incominciare da dove noi ora abbiamo incominciato. Ed io ammiro in tutto e per tutto la tua maniera di cominciare l'esposizione delle leggi. Giusto è infatti il cominciare dalla virtù, dicendo che il legislatore ha stabilito le leggi in grazia di essa; ma allorché affermasti ch'egli ha fatto le leggi riferendo tutto a una particella di virtù, e per giunta di pochissimo pregio, non mi parve che parlassi ancora giusto; e appunto perciò ho fatto in seguito tutto questo discorso. Come dunque avrei voluto sentirti esporre la questione? Vuoi che te lo dica?

Clin. Ma sì, ospite.

Aten. Bisognava dire che le leggi di Creta non senza ragione sono particolarmente pregiate in tutta la Grecia; esse infatti sono savie, perché rendono felici coloro che le osservano. In realtà esse apportano tutti i beni; ora i beni sono di due specie: gli uni umani, gli altri divini, e gli umani dipendono dai divini; e se uno stato ottiene i maggiori, acquista anche i minori; se no, rimane privo degli uni e degli altri. Dei beni minori il primo è la sanità, la bellezza il secondo, terzo è il vigore, così nella corsa come in tutti gli altri movimenti del corpo, quarto poi è la ricchezza[9], che non è cieca, anzi ha la vista acuta, se si accompagna alla prudenza. A capo poi dei beni divini è appunto la prudenza, secondo, dopo l'intelletto[10], viene l'abito moderato dell'animo[11] e da questi due misti con la fortezza nasce il terzo: la giustizia; il quarto è la fortezza. Ora tutti questi sono per natura preposti a quegli altri, e così anche deve disporsi il legislatore; dopo di che deve ammonire i cittadini che le altre prescrizioni, che ad essi vengono date, hanno di mira questi beni, e che tra questi gli umani hanno di mira i divini, e i divini tutti quanti l'intelletto, ch'è la guida; deve darsi cura dei matrimoni scambievolmente contratti, e quindi della procreazione e dell'educazione dei figli, sia maschi sia femmine, di quando son piccoli e di quando vanno avanti negli anni fino alla vecchiezza, distribuendo rettamente onori e biasimi. Scrutando e osservando, in tutte le loro relazioni, i loro dolori, i piaceri, i desidèri e il calore di tutte le loro passioni, egli deve biasimarli e lodarli con rettitudine per via delle stesse leggi; così nelle collere, nelle paure, nelle perturbazioni dello spirito, prodotte dalle avversità, e nella prosperità, quando si è liberi da tali perturbazioni, negli accidenti, che o per malattie, o per guerre, o per povertà, o per

gli eventi contrari a questi capitano agli uomini, in tutte le circostanze siffatte egli deve insegnare e determinare ciò che è buono e ciò che non lo è nella condotta di ciascuno. Dopo di ciò è necessario che il legislatore faccia attenzione agli acquisti e alle spese dei cittadini, comunque avvengano, e ai mutui patti e agli scioglimenti di essi in tutte queste operazioni, siano esse volontarie o coatte: qualunque operazione di tal genere essi facciano fra di loro, osservi dove c'è giustizia, e dove manca; e a quelli che sono ossequenti alle leggi distribuisca premi, ai refrattari infligga determinate pene. Infine, giunto al termine di tutta la legislazione, veda egli in qual modo debba farsi la sepoltura dei morti, e quali onori debbano ad essi tributarsi. Visto questo, il legislatore proporrà dei custodi a tutte queste leggi, alcuni partecipi della sapienza, altri della vera opinione [12], affinché l'intelletto, abbracciando tutte queste disposizioni, le mostri consentanee alla temperanza e alla giustizia, non già alla ricchezza, o all'ambizione. In questa maniera, ospiti, avrei desiderato e ancora vorrei che voi mi mostraste come nelle leggi attribuite a Giove e ad Apollo Pizio, e che furono stabilite da Minosse e da Licurgo, si trovi tutto questo, e come, essendo disposto in cert'ordine, esso riesca evidente a chi per scienza o per pratica sia esperto di leggi, e agli altri, come a noi, non riesca punto chiaro.

VII. *Clin.* Con qual metodo dunque, ospite, conviene trattare il seguito?

Aten. Io sono d'avviso che convenga tornare daccapo a esaminare, come avevamo incominciato a fare, in primo luogo ciò che riguarda la fortezza; poscia passeremo a un'altra, e poi a un'altra specie di virtù, se così vi piace. Prendendo a modello la maniera come avremo esaminato la prima, noi cercheremo, discorrendo così anche delle altre, di alleviarci il cammino; e dopo che avremo parlato di tutta quanta la virtù, noi mostreremo, se Dio vuole, che quanto or ora abbiamo esposto ha di mira appunto la virtù.

Meg. Ben detto; provati intanto a criticare in primo luogo questo nostro celebratore di Giove [13].

Aten. Mi proverò, e farò lo stesso anche con te e con me; ché la questione riguarda tutti. Dite dunque: affermiamo noi che i pasti in comune e i ginnasi sono stati istituiti dal legislatore per la guerra?

Meg. Sì.

Aten. E che cosa ha istituito in terzo e in quarto luogo? Questa enumerazione in realtà è forse necessaria anche parlando delle altre parti della virtù, si chiamino esse parti, o comunque altrimenti si debbano chiamare per esprimere quello soltanto che si vuol dire [14].

Meg. Io direi allora, e con me qualunque Lacedemone, che in terzo luogo istituì la caccia.

Aten. Proviamo se ci è possibile di dire che cosa ha istituito in quarto e in quinto luogo.

Meg. Anche ciò che ha istituito in quarto luogo io potrei provarmi di dire: ha istituito gli esercizi per resistere al dolore, i quali hanno luogo di frequente presso di noi mediante combattimenti con le mani e certe rapine che avvengono ogni volta in mezzo a molte battiture [15]. E v'è ancora un certo esercizio, che chiamasi criptia [16], pieno di fatiche mirabili ai fini della resistenza; e poi l'andare d'inverno a piedi scalzi, e il dormire sulla nuda terra, e il provvedere senza servi ai propri bisogni, errando notte e giorno per tutto il paese. Inoltre straordinaria è la resistenza che si mostra presso di noi nelle Ginnopedie [17], lottando cogli ardori del caldo soffocante; e tanti e tanti altri esercizi si potrebbero aggiungere, che quasi non si finirebbe più volendo passarli tutti in rassegna.

Aten. Tu dici bene, ospite Lacedemone; ma la fortezza, di grazia, in che la faremo consistere? nella lotta contro la paura e i dolori soltanto, ovvero anche contro i desidèri, i piaceri e certe potenti blandizie adulatorie, che ren-

dono malleabili come cera gli animi di coloro che si credono incorruttibili?

Meg. Così appunto ritengo: contro codeste cose tutte quante.

Aten. Se ben ricordiamo i discorsi precedenti, costui diceva che certi stati o individui sono inferiori a se stessi. È così, ospite di Cnosso?

Clin. Proprio così.

Aten. Orbene, chi dei due diciamo vile, chi si lascia vincere dai dolori, o piuttosto chi si lascia vincere dai piaceri?

Clin. Chi dai piaceri, a me certamente pare. Peraltro tutti, credo, diciamo che chi si lascia dominare dai piaceri è ignominiosamente inferiore a se stesso, più di colui che cede ai dolori.

Aten. E allora i due legislatori ispirati da Giove e dal dio Pizio non hanno sancita una fortezza, direi quasi, zoppa, capace di resistere soltanto a sinistra mentre a destra non può resistere agli allettamenti e alle lusinghe? O può essa resistere dall'una parte e dall'altra?

Clin. Dall'una parte e dall'altra, io certamente ritengo.

Aten. Ma allora diciamo quali sono nei vostri due stati le istituzioni che, facendo gustare i piaceri e non facendo rifuggire da essi, come non facevano rifuggire dai dolori, anzi conducendovi in mezzo ad essi, vi costringono e vi persuadono coi premi a trionfare di essi. Istituzioni di questo genere, rispetto ai piaceri, dove si trovano nelle vostre leggi? Mi si dica che cosa c'è che vi rende le medesime persone ugualmente forti contro i dolori e contro i piaceri, vittoriose in tutto ciò che bisogna vincere, e giammai soccombenti di fronte a nemici tanto ad esse vicini e così pericolosi.

Meg. Come già potei enumerarti molte leggi opposte ai dolori, così forse non potrei, ospite, dire gran che, se volessi parlare di grandi e cospicue parti delle nostre leggi rispetto ai piaceri; di piccole forse avrei da dire.

Clin. Ma nemmeno io nelle leggi di Creta potrei del pari mostrare alcun che di simile.

Aten. Nessuna meraviglia, ospiti egregi; anzi, se qualcuno di noi, volendo conoscere la verità e insieme la perfezione, trova qualcosa da biasimare nelle leggi patrie di ciascuno, accogliamo reciprocamente tale biasimo non di malanimo, ma tranquillamente.

Clin. Quello che hai detto, ospite Ateniese, è giusto, e merita d'essere seguìto.

Aten. Né in realtà, o Clinia, sarebbe conveniente ad uomini della nostra età una cosa simile[18].

Clin. No, davvero.

Aten. Se poi a ragione o a torto si biasimi la costituzione spartana e la cretese, è un'altra questione. Peraltro quello che volgarmente se ne dice, più di voi due sarei forse al caso di dirlo io. Perché, se è vero che le vostre leggi sono state saviamente ordinate, una delle più belle è certo quella di non permettere ad alcuno dei giovani di ricercare in esse che cosa vi sia di buono o di non buono; ma di dovere tutti gridare a una voce e come da una bocca sola che tutto in esse sta bene, avendole dettate gli dei, e, se mai qualcuno dica altrimenti, non doverglisi affatto dare ascolto da coloro che lo sentono; se poi qualcuno dei vecchi ha qualche considerazione da fare su qualcuna delle vostre leggi, tenga di tali discorsi col magistrato e con altri della sua età, senza che vi sia presente alcun giovane.

Clin. Giustissime parole son le tue, ospite; a me pare che tu, come un indovino, abbia ora, a tanta distanza, felicemente congetturato quali fossero allora le intenzioni di chi dava queste disposizioni, e che dica esattamente la verità.

Aten. Orbene, non c'è adesso tra noi assenza completa di giovani, e d'altra parte non siamo noi per la nostra vecchiezza autorizzati dal legislatore a ragionare da soli a soli di questa materia, senza cadere in colpa?

Clin. È proprio così; epperò non tralasciare nulla nel censurare le nostre leggi. Perché non è il sapere che una cosa non è bella che può far disonore; anzi questo porge occasione a chi accolga le osservazioni, non con animo

ostile, ma di buon grado, ad apportarvi rimedio.

VIII. *Aten.* Ben detto. Peraltro io non moverò certamente censure alle leggi, prima che le abbia diligentemente esaminate, secondo le mie forze; esprimerò piuttosto i miei dubbi. A voi soli fra tutti i popoli, greci e non greci, di cui abbiamo notizia, il legislatore ha ordinato di star lontani dai maggiori piaceri e divertimenti, e di non gustarli; mentre rispetto ai dolori e alla paura, come poco fa abbiamo osservato, egli ha ritenuto che, se uno sin dai primi anni li evita completamente, quando poi si troverà in presenza di fatiche, di paure e di dolori inevitabili, fuggirà di fronte a coloro che vi sono esercitati, e diventerà loro schiavo. Questo stesso anche rispetto ai piaceri avrebbe dovuto pensare, a mio avviso, il medesimo legislatore, dicendo fra se stesso: Se da noi i cittadini saranno sin dalla fanciullezza ignari dei maggiori piaceri, se non saranno esercitati a resistere trovandosi in mezzo ai piaceri, e a non lasciarsi costringere a commettere qualche turpe azione, a causa della naturale inclinazione verso i piaceri essi soccomberanno allo stesso modo di coloro che soggiacciono alla paura. Diverranno in altro modo, e ancor più vergognoso, schiavi di coloro che sono capaci di resistere in mezzo ai piaceri, e di coloro che sono abituati a goderli, uomini questi alle volte spregevoli del tutto; avranno l'anima in parte schiava, in parte libera [19], e non saranno degni d'essere chiamati così senz'altro forti e liberi. Vedete voi, se vi pare che abbia un po' di ragione in quello che ora ho detto.

Clin. Così in certo modo ci pare, mentre tu parli; ma il prestar facilmente fede così su due piedi in questioni di tanta importanza, badiamo che non sia piuttosto da giovani e da imprudenti.

Aten. Se intanto, o Clinia e tu ospite Lacedemone, noi passiamo a esaminare l'argomento che fra quelli che ci siam proposti viene dopo di questo — si disse infatti: dopo la fortezza parliamo della temperanza — che cosa troveremo di più notevole in questi stati che in quelli governati alla ventura, come ve l'abbiamo trovato poco fa per ciò che riguarda la guerra?

Meg. Non è certo facile il dirlo; tuttavia pare che i pasti in comune e i ginnasi siano stati opportunamente trovati e per l'una e per l'altra [20].

Aten. Pare invero che sia cosa ben difficile, ospiti, regolare in maniera inappuntabile, tanto in pratica che in teoria, ciò che riguarda lo stato. C'è pericolo infatti che avvenga come pei nostri corpi, che non è possibile prescrivere un regime per ciascun corpo, senza che esso riesca in parte nocivo e in parte giovevole. Perché codesti ginnasi e i pasti in comune in molti altri casi sono giovevoli agli stati, ma in caso di sedizione sono un vero guaio; e ce lo dimostra la gioventù di Mileto, della Beozia e di Turi [21]. Pare inoltre che questa istituzione abbia pervertito il prisco costume dei piaceri d'amore secondo natura, proprio non solo degli uomini, ma anche degli animali; e di questo si può in primo luogo dar colpa ai vostri stati e a quanti altri si danno speciale cura dei ginnasi [22]. Comunque siffatte cose debbano essere considerate, scherzosamente ovvero sul serio, bisogna pensare che il piacere congiunto all'unione dei due sessi, che ha per fine la procreazione, appare un piacere naturale; ma che l'unione di maschi con maschi e di femmine con femmine è contraria alla natura, e che i primi che osarono compiere tali atti furono mossi da intemperanza di piacere. Tutti invero rimproveriamo ai Cretesi la favola di Ganimede come inventata da essi: siccome si riteneva che le leggi provenissero ad essi da parte di Giove, aggiunsero sul conto di Giove questa favola, affinché sull'esempio del dio potessero godere anche di questo piacere. Ma lasciamo andare la favola. Quando gli uomini si occupano di leggi, pressoché ogni loro speculazione verte sui piaceri e sui dolori, così nei riguardi del pubblico interesse come della vita privata; imperocché queste due fonti fa scorrere la natura; e chi ad esse attinge,

donde, quando e quanto occorre, sia lo stato sia il privato cittadino o qualunque essere vivente, è felice; chi invece vi attinge senza discernimento e inopportunamente, vivrà all'opposto dell'altro.

IX. *Meg.* Tutto questo, ospite, è in certo modo ben detto; nondimeno noi ci sentiamo imbarazzati su quel che convenga dire in proposito. Eppure a me pare che saggiamente il legislatore di Sparta abbia inculcato di fuggire i piaceri; quanto alle leggi di Cnosso, costui, se vuole, ne piglierà le difese. A me pare che per quanto riguarda i piaceri le migliori leggi del mondo siano quelle di Sparta. Difatti tutto quello che offre agli uomini maggiormente occasione di abbandonarsi agli eccessi dei piaceri, alle sregolatezze e a ogni sorta di follie, la nostra legge lo ha bandito da tutto quanto il paese; e tu non vedresti, né nelle campagne, né nelle città che dipendono dagli Spartani, né simposi, né nulla di tutto ciò che suole accompagnarli, e che eccita potentemente a ogni sorta di piaceri. Ivi non si trova alcuno che incontrandosi con un altro, che vada scorrazzando ubbriaco, non gl'infligga lì per lì il più severo castigo; e non ne andrebbe esente, neanche se prendesse a pretesto le feste dionisiache, come una volta presso di voi ne vidi io stesso sui carri[23]; parimenti a Taranto[24] nella nostra colonia, assistetti allo spettacolo della città immersa tutta nell'ebbrezza durante le feste dionisiache. Presso di noi non succede nulla di simile.

Aten. Ospite Lacedemone, tutti codesti divertimenti sono lodevoli, quando c'è una certa moderazione; diventano piuttosto stupidi, quando invece c'è rilasciatezza. Peraltro uno, che volesse difendere le nostre costumanze, potrebbe prontamente darti la risposta, mostrando la rilasciatezza delle vostre donne[25]. Ma tutte le usanze di tal fatta, così a Taranto come da noi e parimenti da voi, una sola risposta vale a scusarle, mostrando com'esse non stiano male, ma bene; difatti rispondendo al forestiero, che si meraviglierà di vedere ivi una cosa per lui insolita, ognuno potrà dire: Non ti meravigliare, ospite; noi abbiamo questo costume; forse voialtri su queste stesse cose ne avete un altro. Ma la nostra attuale conversazione, o amici, non riguarda già gli altri uomini, sibbene i difetti e i pregi degli stessi legislatori. Parliamo dunque più distesamente dell'ebbrezza in generale. La questione infatti non è di poco momento, né da legislatore di poco conto il regolarla. Io non dico già del vino se si debba generalmente bere oppur no, ma proprio dell'ebbrezza, se convenga comportarsi, rispetto ad essa, come fanno gli Sciti e i Persiani, e così pure i Cartaginesi, i Celti, gl'Iberi e i Traci, popoli tutti bellicosi, o come fate voi. Perché voi, a quel che tu dici, ve ne astenete del tutto; laddove gli Sciti e i Traci, bevendo vino interamente schietto, tanto gli uomini che le donne, e versandone anche sugli abiti, credono di avere una bella e felice abitudine. I Persiani poi fanno largo uso anche di altre raffinatezze, che voi respingete; ma hanno maggior compostezza di questi.

Meg. Ma tutti costoro, ottimo amico, noi li mettiamo in fuga, quando prendiamo in mano le armi.

Aten. Uomo egregio, non dir così; perché molte fughe e molti inseguimenti inesplicabili ci sono stati e ci saranno; cosicché non addurremmo affatto una prova sicura, ma ben discutibile, rispetto alla bontà o meno delle istituzioni, parlando di vittorie e di sconfitte in battaglia. Imperocché sono gli stati più grandi che combattendo sogliono vincere e assoggettare quelli più piccoli, come i Siracusani han fatto coi Locresi[26], che pur si ritiene che avessero le migliori leggi di quei paesi, gli Ateniesi cogli abitanti di Ceo[27], e potremmo trovare altri casi simili a migliaia. Pertanto cerchiamo di formarci una convinzione parlando di ogni singola istituzione considerata in se stessa; e lasciando da parte per adesso vittorie e sconfitte, diciamo che la tal cosa è buona, la tal'altra no. Ma prima ascoltate qualche mia osservazione sul modo

come il buono e il non buono debbano considerarsi in questo genere di cose.

Meg. Come dunque tu dici?

X. *Aten.* A me pare che tutti quelli che, prendendo a discorrere d'un'istituzione, cominciano col disprezzarla o lodarla, appena se ne faccia il nome, non agiscano affatto in maniera conveniente, ma facciano proprio come uno che, sentendo da un altro lodare il formaggio, come un buon alimento, ne dica subito male, senza sapere né gli effetti, né l'uso di esso, né in qual modo, di che, con che e come si ottenga, e come adoperarlo quando si sia ottenuto; ora a me pare che stiamo facendo lo stesso nei nostri discorsi. Difatti a sentir solamente far menzione dell'ebbrezza subito c'è chi la disprezza, e c'è chi la loda, e in maniera assai strana. Lodiamo infatti dall'una parte e dall'altra allegando testimoni e fautori; e dall'una, perché se ne adducono molti, si crede di dire qualche cosa che abbia molto peso, e dall'altra lo stesso, perché si nota che nei combattimenti riescono vincitori coloro che rifuggono dall'ebbrezza; il che peraltro è per noi discutibile. Or se noi procediamo allo stesso modo anche per ciascuna delle altre costumanze, la cosa non va secondo il mio intendimento. Ma io voglio indicare un altro modo, che a me sembra si debba seguire rispetto a questa stessa questione dell'ebbrezza, cercando, se mi riesce, di mostrare il giusto metodo per trattare tutte le questioni di questo genere; tanto più che un numero infinito di popoli, dissentendo su di esse dai vostri due stati, potrebbe venire a discussione con essi.

Meg. Ma se c'è un buon metodo per esaminare siffatte questioni, sentiamolo senz'altro.

Aten. Esaminiamo dunque la questione così: se uno lodasse l'allevamento delle capre e le capre istesse, come quelle che costituiscono un utile possesso, e invece un altro, che avesse visto le capre pascolare senza pastore nei terreni coltivati a produrre danni, ne dicesse male, e parimenti disprezzasse qualunque bestiame che avesse visto senza pastore o con cattivi pastori, crediamo noi che il biasimo d'un tal uomo potrebbe mai, in qualsiasi circostanza, essere ragionevole?

Meg. E come?

Aten. Un comandante di navi è egli buono per noi, sol che possegga la scienza della navigazione, soffra o non soffra il mal di mare? O che diremo?

Meg. Che non lo è affatto, se accanto all'arte ha anche il difetto che tu dici.

Aten. E un generale? Se possiede la scienza della guerra, è egli al caso di comandare, anche se sia timido, e nei pericoli perda la testa per effetto del turbamento prodotto dalla paura?

Meg. E come?

Aten. E se non possiede l'arte, ed è anche timido?

Meg. Ma tu parli proprio di un miserabile, che non potrebbe affatto comandare a uomini coraggiosi, ma a imbelli femminucce.

Aten. E che dire di chi lodi o censuri una qualsiasi assemblea, che richiede naturalmente un capo, col quale può riuscir utile, e che d'altra parte egli mai abbia vista unita e concorde sotto la guida d'un capo, ma sempre senza direzione o con cattivi reggitori? Possiamo noi credere che sia mai giusta la censura o la lode di siffatti spettatori di tali assemblee?

Meg. E come, se mai hanno vista, né preso parte a nessuna di tali assemblee, che fosse ben ordinata?

Aten. Orbene, ammettiamo noi che i simposi e coloro che vi partecipano costituiscano una delle tante specie di assemblee?

Meg. Ma certamente.

Aten. E c'è qualcuno che l'abbia vista mai ben ordinata? A voi due è facile rispondere che assolutamente mai; perché la cosa non è in uso nei vostri paesi, né la legge la consente; io invece mi son trovato in mezzo a molte di tali riunioni, e in molti luoghi, e per di più le ho tutte, per così dire, esaminate; ebbene, quasi nessuna io ne ho vista, né ho sentito dire che fosse in

tutto ben ordinata, ma se mai in qualche piccola parte e di poca importanza, mentre per lo più sono state totalmente, per così dire, viziate e guaste.

Clin. In che senso, ospite, tu dici questo? Spiegati ancor più chiaramente; perché noi, come tu dicevi, per l'inesperienza di siffatte riunioni, nemmeno trovandoci in mezzo sapremmo forse conoscere subito ciò che in esse sarebbe ben fatto oppur no.

Aten. La tua osservazione è giusta; ma tu cerca di comprenderlo seguendo il mio discorso. Riconosci che in tutte le riunioni e in tutte le assemblee, qualunque sia il loro oggetto, è giusto che vi sia sempre un capo?

Clin. Come no?

Aten. Noi poco fa dicevamo altresì che il capo di coloro che combattono dev'essere coraggioso.

Clin. E come no?

Aten. L'uomo coraggioso invero è soggetto meno del timido all'azione perturbatrice della paura.

Clin. Anche questo è vero.

Aten. E se ci fosse qualche possibilità di mettere a capo d'un esercito un generale, che non temesse affatto di nulla, né per nulla si turbasse, non ci adopereremmo in tutti i modi per preporvelo?

Clin. Certamente.

Aten. Ma noi ora non parliamo del capo d'un esercito che dirigerà gli scontri di nemici con nemici in tempo di guerra, ma del capo di amici che in tempo di pace si riuniranno con amici in amichevole convegno.

Clin. Giusto.

Aten. Una riunione di tal genere, se ci sarà di mezzo l'ebbrezza, non sarà senza schiamazzi. O non è così?

Clin. E come? Sarà anzi proprio il contrario, ritengo.

Aten. Non c'è dunque bisogno in primo luogo d'un capo anche per costoro?

Clin. Altro che! Come in nessun altro caso.

Aten. E un tal capo non bisogna procurarlo, se è possibile, contrario agli schiamazzi?

Clin. E come no?

Aten. Occorre inoltre ch'egli sia esperto in fatto di riunioni; perché egli diviene il custode della loro attuale amicizia, e colui che si dà cura altresì a che la loro amicizia diventi, per via di tale consuetudine, ancor più intima.

Clin. Verissimo.

Aten. Non è forse vero che il capo di persone ebbre dev'essere sobrio e saggio, e non l'opposto di così? Giacché un capo, che sia bevitore anche lui, e giovane e privo di saggezza, se non farà un gran male, sarà molto fortunato.

Clin. Fortunatissimo, di sicuro.

Aten. Se pertanto, quand'anche queste riunioni siano tenute negli stati nella maniera più corretta che sia possibile, uno le biasima censurando la cosa in se stessa, può forse darsi che il suo biasimo sia giusto; ma se le disprezza perché vede in esse una maniera di comportarsi sregolata e viziosa al massimo grado, è chiaro in primo luogo che ogni cosa apparirà allo stesso modo cattiva, quando sia fatta senza un padrone e un capo che sia sobrio. O che non pensi tu che un pilota e qualunque capo di qualsiasi cosa, che sia ubbriaco, manda tutto a soqquadro, sia navi, sia carri, sia eserciti, sia qualunque cosa che si trovi sotto la sua direzione?

XI. *Clin.* Quello che tu hai detto ospite, è perfettamente vero; ma dopo ciò spiegaci: qual vantaggio arrecherebbe a noi codesta costumanza dei simposi se si tenessero in maniera corretta e ordinata? Pigliando ad esempio quello che poco fa dicevamo, se un esercito ha la fortuna di una buona direzione, consegue in guerra la vittoria, il che non è piccolo bene; e così per il resto; ma se un simposio è ben regolato, qual grande vantaggio verrà ai privati e allo stato?

Aten. Come? Se un fanciullo oppure un coro di fanciulli, è educato a modo, qual grande vantaggio pensiamo noi che ricaverà lo stato? Se questa domanda ci venisse rivolta in questi termini, noi risponderemmo che da uno solo poco giovamento ricaverebbe lo stato;

se poi tu mi domandi in generale qual grande vantaggio arrechi allo stato l'educazione della gioventù, non è difficile rispondere che i giovani ben educati diverranno buoni cittadini, che essendo tali faranno bene il resto; e vinceranno inoltre i nemici nei campi di battaglia. E così l'educazione apporta anche la vittoria, ma la vittoria talvolta apporta l'abbrutimento. Molti infatti, divenuti più insolenti per le vittorie riportate in guerra, hanno contratto per effetto della loro sfrenatezza mille altri malanni, e mentre l'educazione non è stata mai esiziale per chi la possiede, molte vittorie invece sono state e saranno tali pei vincitori.

Clin. Ci pare, o amico, che tu parli dello stare in compagnia in mezzo ai vini, purché però vi regni l'ordine e la correttezza, come di cosa che riguardi una parte importante dell'educazione.

Aten. Come no?

Clin. E potresti quindi dimostrare che ciò che ora hai detto è la verità?

Aten. Esser sicuro, ospite, della verità, che, cioè, la cosa sia appunto così quando molti sono di diversa opinione, sarebbe proprio d'un dio; se poi volete ch'io dica quello che ne penso, nessuna difficoltà, una volta che ci siamo ora messi a discorrere di leggi e di costituzioni.

Clin. Ma è appunto questo, la tua opinione in questa questione controversa, che noi cerchiamo di conoscere.

Aten. Allora conviene fare così: indirizzare la nostra conversazione, voi a cercar di conoscere, ed io a cercar di esporvi, come posso, il mio pensiero. Ma prima sentite questa mia dichiarazione. Tutti i Greci ritengono che la mia città sia amante del parlare e loquace, che invece Sparta e Creta siano, l'una di poche parole, l'altra usa più a pensar molto che a far molte parole. Epperò temo di ingenerare in voi la credenza ch'io stia a parlare a lungo su semplici quisquilie, se a proposito dell'ebbrezza, argomento di poca importanza, io vi tengo un ben lungo discorso. Senonché non è possibile esporre in maniera chiara e sufficiente com'essa vada regolata, conformemente alla sua stessa natura, senza parlare della vera natura della musica; né d'altra parte sarebbe possibile parlare della musica, senza occuparsi dell'educazione in generale; e tutto questo richiede molti e molti discorsi. Vedete dunque che cosa dobbiamo fare, se dobbiamo per ora lasciar da parte quest'argomento e passare a qualche altra questione riguardante le leggi.

Meg. Ospite Ateniese, tu forse non sai che la mia famiglia ha l'incarico dell'ospitalità pubblica del vostro stato[28]. Verisimilmente in tutti i ragazzi, quando hanno appreso che essi sono ospiti pubblici d'uno stato, si manifesta subito sin dai teneri anni una certa benevolenza verso quello stato, come se fosse una seconda patria dopo il proprio paese; questo stesso sentimento ho per l'appunto provato anch'io. Tosto che infatti udivo i ragazzi, che, allorquando i Lacedemoni rimproveravano ovvero lodavano di qualche cosa gli Ateniesi, mi dicevano: Megillo, il vosto stato ci ha fatto del male o del bene; quando dunque udivo queste cose, io mi battevo sempre in favore vostro contro coloro che facevano torto al vostro paese, mosso a ciò da grandissima simpatia. E anche ora il vostro accento m'è carissimo, e quello che si dice da molti, che, cioè, quanti degli Ateniesi sono buoni, lo sono in grado eminente, mi pare assolutamente vero; sono infatti i soli che senza costrizione, per naturale istinto e per dono divino, sono sinceramente e non apparentemente buoni. Sicché per conto mio tu puoi dire francamente tutto quello che ti piace.

Clin. Ospite, ascolta e accogli benevolmente una dichiarazione anche da parte mia, e poi di' pur francamente tutto quello che t'aggrada. Probabilmente tu avrai qui sentito dire che Epimenide[29] fu un uomo divino; egli era della nostra famiglia, e, venuto dieci anni prima delle guerre persiane presso di voi per disposizione dell'oracolo divino, vi compì alcuni sacrifizi che il dio aveva ordinati; inoltre, siccome gli Ateniesi erano in paurosa aspettativa della

spedizione persiana, egli disse che per dieci anni non sarebbero venuti, e che quando fossero venuti, si sarebbero allontanati senza aver conseguito nulla di quanto speravano, e dopo aver sofferto più danni di quanti non ne avrebbero arrecati. Pertanto i miei antenati strinsero allora con voi legami di ospitalità; e così da tanto tempo i miei parenti ed io nutriamo affetto e benevolenza verso di voi.

Aten. Da parte vostra dunque voi sareste pronti, come pare, ad ascoltare; da parte mia il volere è pronto, ma il potere purtroppo, non è cosa facile; tuttavia proviamo. Dunque per prima cosa, avuto riguardo all'argomento del nostro discorso, definiamo l'educazione, che cosa essa è, e qual è la sua potenza. Per questa via infatti noi pensiamo che debba procedere la questione che poco fa abbiamo preso a trattare, finché non giunga innanzi al dio[30].

Clin. Facciamo dunque così, se così a te piace.

Aten. Orbene, quando io dico che cosa bisogna intendere per educazione, vedete se quanto avrò detto vi sodisfa.

Clin. Di' pure.

XII. *Aten.* Eccomi. Io sostengo che chiunque vorrà riuscire valente in qualunque professione, subito sin dall'infanzia, deve esercitarsi in essa, occupandosi, sia per divertimento sia sul serio, d'ogni singola cosa che riguardi quella data professione. Per esempio, chi vorrà divenire buon agricoltore e chi buon costruttore di case, bisogna che si divertano, questi a costruire edifizi fanciulleschi, quegli a coltivare la terra; e chi li educa deve fornire a ciascuno piccoli strumenti, a imitazione dei veri; deve inoltre fare apprendere prima tutto ciò che è necessario conoscere in precedenza; per esempio, al fabbro il misurare e l'usar la squadra, al militare l'andare a cavallo per diletto, o qualche altro esercizio di questo genere; e così cercare mediante i divertimenti di volgere là i gusti e i desidèri dei fanciulli, dove bisogna ch'essi giungano per conseguire lo scopo. Pertanto noi diciamo che parte capitale dell'educazione è un retto indirizzo che tra i divertimenti spinga quanto più è possibile l'anima del fanciullo ad amare quello che, quando sarà divenuto uomo, dovrà renderlo veramente bravo nella sua professione. Vedete intanto, se, come vi dicevo, ciò che ho detto fin qui vi piace.

Clin. E come no?

Aten. Frattanto non rimanga indeterminato ciò che chiamiamo educazione. Perché oggi, biasimando o lodando il tenore di vita di ciascuno, noi diciamo che tra noi il tale è educato, e che è ineducato il tal altro, che pur alle volte è uno di quelli assai bene addestrati nel commercio, nel traffico marittimo e in altre occupazioni di tal genere. In realtà questo nostro discorso non è, com'è chiaro, quello di persone le quali ritengano che queste cose siano educazione, ma che educazione sia quella che indirizza l'uomo sin dai teneri anni alla virtù, rendendolo amante e desideroso di divenire cittadino perfetto, che sa comandare e obbedire secondo giustizia. Questo discorso, prendendo a parte tale avviamento, ad esso solo intende ora, conformemente al mio pensiero, dare il nome di educazione; giacché quello che ha di mira le sostanze, la vigoria fisica, o qualunque altra abilità, dove non entra la sapienza e la giustizia, è basso e servile, affatto indegno d'avere il nome di educazione. Ma non questioniamo tra noi sul nome; rimanga piuttosto fermo quello su cui poco fa s'era da noi convenuto, che, cioè, coloro i quali sono bene educati, divengono ordinariamente persone per bene, e che quindi non bisogna mai in nessun caso disprezzare l'educazione, come quella che tra le doti più belle è la prima che si riscontri negli uomini eccellenti; e se qualche volta fallisce, ed è possibile porvi riparo, ognuno, secondo le sue forze, deve farlo sempre, in ogni momento della sua vita.

Clin. È giusto e noi conveniamo in quello che tu dici.

Aten. Ma da noi s'era già convenuto che sono buoni coloro che possono do-

minare se stessi, e cattivi quelli che non possono.

Clin. Proprio così.

Aten. Orbene, riprendiamo e chiariamo meglio quello che con ciò intendiamo dire. Anzi consentitemi che per via d'un'immagine, se posso, io venga a chiarirvi la cosa.

XIII. *Clin.* Di' senz'altro.

Aten. Ammettiamo che ciascuno di noi è uno?

Clin. Sì.

Aten. Ma che ha dentro di sé due consiglieri opposti e insensati, che chiamiamo piacere e dolore?

Clin. Così è.

Aten. Oltre a questi due ci sono ancora le opinioni che riguardano il futuro, alle quali si dà il nome comune di aspettativa; ma propriamente l'aspettativa del dolore si chiama timore, quella del suo contrario, speranza. Al disopra poi di tutte questo cose c'è la riflessione, la quale dice ciò che in esse v'è di bene o di male; e quando essa diventa pubblico decreto, prende il nome di legge.

Clin. A stento io ti seguo; tuttavia continua, come se io ti seguissi.

Meg. Anche a me capita lo stesso.

Aten. Orbene, consideriamo l'argomento a questo modo. Figuriamoci che ciascuno di noi, esseri viventi, sia un congegno, meraviglioso[31] formato dagli dei, o per loro trastullo, o con qualche serio intendimento; ché questo non ci è noto; quello però che sappiamo è che queste nostre passioni ci tirano, come se dentro di noi ci fossero corde o fili, e ci sospingono vicendevolmente a opposte azioni, come quelle che sono in contrasto fra di loro; nel che appunto sta la differenza tra virtù e vizio. In verità la ragione ci dice che ognuno deve seguire sempre uno solo di questi fili, non abbandonarlo in nessun caso, e resistere agli altri; ci dice che questo è il filo d'oro, il filo sacro del raziocinio, soprannominato legge comune dello stato; che gli altri sono di ferro e sono rigidi, mentre questo è pieghevole, perché d'oro, ed ha una sola forma, laddove gli altri si presentano sotto svariatissime forme. Ci dice pure che bisogna aiutare sempre la direzione bellissima della legge; giacché, siccome la ragione è eccellente, ma mite e aliena dalla violenza, la sua direzione ha bisogno di assistenza, affinché il filo d'oro riporti in noi la vittoria sugli altri fili. E così il mito morale, che ci rappresenta come congegni meravigliosi, avrà la sua ragion d'essere; e diverrà in certo modo più chiaro che cosa significhi essere superiore o inferiore a se stesso; e chiaro diverrà altresì, quanto allo stato e al privato cittadino, che questi deve prendere conoscenza del significato di questi fili e conformare ad esso la sua vita, e che lo stato, reso edotto di tal significato o da un dio o dal privato cittadino che ne abbia conoscenza, deve farsene norma, sia nell'amministrazione interna sia nei rapporti con gli altri stati. Così anche il vizio e la virtù ci risultano più chiaramente distinti; ed essendo più evidente tale distinzione, anche l'educazione e le altre istituzioni si renderanno verisimilmente più chiare; e così anche per quanto riguarda il trattenersi in compagnia in mezzo ai vini, mentre può parere che per argomento di poco conto si siano fatti discorsi troppo lunghi e superflui...

Clin. Si può invece assai facilmente vedere che l'argomento non è indegno della loro lunghezza.

Aten. Dici bene; cerchiamo intanto di venire a una conclusione degna di questa lunga conversazione.

Clin. Di' pure.

XIV. *Aten.* Se a questo congegno meraviglioso procuriamo l'ebbrezza, che mai facciamo di esso?

Clin. A che scopo fai questa domanda?

Aten. Non ho alcuno scopo; ma domando in generale questo: messo a parte dell'ebbrezza che cosa diverrà? Proverò ad esporre ancor più chiaramente ciò ch'io voglio dire. Io domando questo: l'uso del vino eccita i piaceri, i dolori, le collere, gli amori, sì da renderli più ardenti?

Clin. Di molto, senza dubbio.

Aten. E i sensi, la memoria, le opinioni, l'intelligenza? Hanno anch'essi una maggiore attività, o abbandonano del tutto chi è saturo di vino?

Clin. Sì, l'abbandonano del tutto.

Aten. Cosicché allora egli non sarà affatto padrone di se stesso.

Clin. Affatto.

Aten. E non diremo che miserrima è la condizione d'un tal uomo?

Clin. Altro che!

Aten. Dunque non soltanto il vecchio, a quel che pare, diviene una seconda volta fanciullo, ma anche l'ubbriaco.

Clin. Dici benissimo, ospite.

Aten. E allora c'è un ragionamento che potrà proporsi di persuaderci di questo, che, cioè, convenga provare quest'uso, e non piuttosto fuggirlo, per quanto è possibile, con tutte le forze?

Clin. Pare che ci sia; tu almeno lo credi, e poco fa eri pronto a parlare in tal senso.

Aten. Tu mi ricordi cosa certamente vera; peraltro anche ora io sono pronto: dappoiché voi dichiaraste di volermi ascoltare con vivo interesse.

Clin. E come non t'ascolteremmo? Non foss'altro per la stranezza e singolarità della cosa, che un uomo debba di sua volontà buttare se stesso in uno stato di completa abbiezione.

Aten. Parli dell'anima; non è vero?

Clin. Sì.

Aten. Amico mio, e in caso di bruttezza, di magrezza, di deformità, di debolezza del corpo? Ci meravigliamo noi, se mai taluno volontariamente si riduce in queste condizioni?

Clin. Come no?

Aten. E che dunque? Crediamo noi che coloro, che spontaneamente si recano dal medico per prendere la medicina, non sanno che poco dopo e per molti giorni avranno il corpo in tale condizione, che, se dovesse durare sempre così, rinunzierebbero alla vita? O non sappiamo che coloro che vanno nei ginnasi a compiere esercizi faticosi, lì per lì divengono deboli per la stanchezza?

Clin. Tutto questo lo sappiamo.

Aten. E che ci vanno volentieri per l'utilità che ne avranno in seguito?

Clin. Molto bene.

Aten. E rispetto alle altre pratiche, non bisogna forse giudicare allo stesso modo?

Clin. Certamente.

Aten. Anche dello stare insieme a bere del vino bisogna dunque pensare lo stesso, se un'utilità si può veramente ravvisare in quest'uso.

Clin. E come no?

Aten. Se dunque noi troviamo ch'esso ha qualche utilità, per nulla inferiore a quella che si ricava dall'esercizio del corpo, per l'inizio almeno è preferibile all'esercizio del corpo, per il fatto che questo è accompagnato da dolori, esso invece no.

Clin. Giusto dici; ma sarebbe per me una vera sorpresa, se qualcosa di simile potessimo scoprire in esso.

Aten. Proprio questo adunque bisogna adesso, com'è giusto, cercar di dimostrare. Dimmi: possiamo noi immaginare due specie di timori quasi opposte fra di loro?

Clin. E quali?

Aten. Queste: noi temiamo i mali, allorché ce li aspettiamo.

Clin. Sì.

Aten. E temiamo spesso l'opinione altrui, allorché stimiamo che, facendo o dicendo qualche cosa non bella, siamo ritenuti cattivi; e questo timore noi, e credo anche tutti, chiamiamo pudore.

Clin. Come no?

Aten. Di questi due timori appunto io dicevo; il secondo dei quali è opposto ai dolori e agli altri timori, ed è anche opposto alla maggior parte dei piaceri e ai più grandi di essi.

Clin. Giustissimo dici.

Aten. Or non è egli vero che sia un legislatore, sia ogni uomo che abbia un qualche valore, tiene in onore grandissimo questo timore, e mentre lo chiama pudore, dà alla confidenza, ch'è opposta ad esso, il nome d'impudenza, e la ritiene male grandissimo per tutti, così per i privati cittadini come per lo stato?

Clin. Giusto dici.

Aten. E non è forse vero che questo timore ci salva in molte importanti occasioni, e che al paragone nulla è così efficace a darci in guerra la salvezza e la vittoria? Difatti due sono i fattori della vittoria: la fiducia di fronte ai nemici e il timore di disonorarsi di fronte agli amici.

Clin. Così è.

Aten. Ciascuno di noi dev'essere dunque senza timore e timoroso: perché l'una cosa e l'altra, lo abbiamo già dichiarato.

Clin. Sicuro.

Aten. E se vogliamo rendere qualcuno immune da timore, lo rendiamo tale esponendolo per via della legge a molti timori.

Clin. È chiaro.

Aten. Orbene, quando noi vogliamo rendere qualcuno timoroso di ciò ch'è giusto temere, non dobbiamo forse metterlo alle prese coll'impudenza, esercitarlo contro di essa e far sì che, combattendo contro i proprii diletti, riesca vittorioso? O non dev'egli lottare contro la propria codardia, vincerla e raggiungere così la perfezione in fatto di fortezza, quando di sicuro chi non ha esperienza e non è esercitato in questo genere di lotte, non può divenire virtuoso nemmeno a metà? Ma sarà mai perfettamente temperante colui che non avrà combattuto contro molti piaceri e desidèri, che incitano ad agire impudentemente e a commettere ingiustizie; che non li avrà vinti con la riflessione, con l'azione e con l'abilità, sia nei divertimenti sia nelle occupazioni serie, e che per contro non avrà mai provato nulla di tutto questo?

Clin. Non pare affatto verisimile.

XV. *Aten.* E che dunque? C'è un qualche dio che ha dato agli uomini un farmaco generatore della paura, di maniera che quanto più uno prenda a berne, tanto più ritenga a ogni nuova coppa di divenire infelice, e tema per sé ogni cosa presente e futura, e l'uomo più coraggioso del mondo cada alla fine in ogni sorta di timori e di ansie, ma poi, dopo aver dormito ed essersi liberato dall'azione della bevanda, torni regolarmente lo stesso?

Clin. Ma qual bevanda di tal genere possiamo noi dire, ospite, ch'esista al mondo?

Aten. Nessuna; ma se comunque ci fosse, non sarebbe utile al legislatore per infondere il coraggio? Per esempio, noi potremmo a questo riguardo ben dirgli così. Legislatore, sia che tu legiferi pei Cretesi, sia per un altro popolo qualsiasi, non vorresti tu in primo luogo poter sperimentare il coraggio e la viltà dei cittadini?

Clin. Ognuno direbbe evidentemente di sì.

Aten. E come? Con sicurezza e senza grandi pericoli, o nel modo contrario?

Clin. Anche in questo, che si faccia con sicurezza, converrà ognuno.

Aten. E tu te ne serviresti spingendoli alla paura e redarguendoli quando sono sotto l'azione di essa, in modo da costringerli a spogliarsi d'ogni timore, incitando, ammonendo, premiando l'uno e coprendo d'infamia l'altro, che non voglia obbedirti e rendersi tale in tutto, quale tu gli ordini di essere? E chi si comportasse bene e coraggiosamente in questi esercizi, lo lasceresti impunito, e puniresti invece chi si comportasse male? O non te ne serviresti affatto, pur non avendo nulla da ridire sulla bevanda?

Clin. E come non servirsene, ospite?

Aten. Sarebbe al certo, amico mio, un esercizio di singolare facilità in confronto a quelli d'oggidì, sia per un solo individuo, sia per pochi, sia per quanti si voglia; e opererebbe bene, sia chi, provvedendosi di questa sola bevanda anziché di mille altre cose, si esercitasse contro la paura, stando per pudore solo in luogo appartato, in quanto giudicasse di non doversi far vedere se non quando fosse perfettamente guarito; sia chi, confidando in se stesso e ritenendosi ben preparato per indole e per abitudini, non temesse di esercitarsi in compagnia di più bevitori e di mostrare com'egli sappia superare e vincere l'influenza inevitabile della bevanda, tanto da non commettere alcuna grave

sconvenienza, e riuscire per virtù propria a non alterarsi; purché però si allontanasse prima di arrivare all'ultima coppa, per timore che, come tutti gli uomini, dovesse soccombere per opera di tale bevanda.

Clin. Sicuro; e in realtà, ospite, chi agisse in tal modo sarebbe un uomo saggio.

Aten. Torniamo intanto al legislatore e diciamogli: Legislatore, è vero che né un dio ha dato agli uomini un tal farmaco per il timore, né noi abbiamo saputo trovarne (ché io non metto in conto gl'incantatori); ma c'è una bevanda che toglie la paura e ispira una confidenza eccessiva e fuor di proposito?

Clin. C'è, dirà probabilmente, riferendosi al vino.

Aten. O non è esso l'opposto di ciò di cui abbiamo parlato ora? Non rende in primo luogo lì per lì più ilare di prima l'uomo che beve, e non fa sì che quanto più ne gusti tanto più si riempia di belle speranze e di una potenza immaginaria? e che diventi infine tutto franchezza nel parlare, come se fosse un sapiente, pienamente libero e scevro da qualunque timore, tanto da dire e fare senza alcun ritegno qualsiasi cosa? Ognuno, credo, converrà con noi in questo.

Clin. Come no?

XVI. *Aten.* Richiamiamo intanto alla memoria che noi abbiamo detto di dover coltivare nell'animo nostro due sentimenti: l'uno, di essere, quanto più è possibile, intrepidi; l'altro, di essere al contrario, quanto più è possibile, timorosi.

Clin. E questo tu dicevi che riguarda il pudore, ci sembra.

Aten. Voi ricordate bene. Ora poiché la fortezza e l'intrepidezza bisogna acquistarle affrontando timori e pericoli, vediamo se le qualità opposte non sia d'uopo ottenerle coi mezzi opposti.

Clin. Così certamente pare.

Aten. È dunque in quelle cose, la cui azione suol renderci straordinariamente baldanzosi e audaci, che noi dobbiamo, come pare, esercitarci, per essere quanto meno è possibile impudenti e sfrontati, ed essere invece timorosi, guardandoci dal dire, all'occasione, o dal tollerare, ovvero dal fare alcun che di turpe.

Clin. Così pare.

Aten. Orbene le cose che ci rendono tali sono queste: ira, amore, arroganza, ignoranza, avidità, codardia; e quest'altre ancora: ricchezza, bellezza, forza e tutte quelle cose che inebbriandoci di piacere ci fanno perdere il senno. Ma per fare dapprima un esperimento facile e piuttosto innocuo di questi difetti, e in seguito per esercitarsi contro di essi, possiamo noi indicare un piacere più adatto di quello che ci offre la prova amena e scherzosa del vino, purché si faccia con una certa discrezione? Vediamo infatti: un animo fastidioso e incivile, capace di mille ingiustizie, è più pericoloso sperimentarlo venendo in relazione d'interessi con lui e mettendoli a repentaglio, o standogli vicino nelle feste di Dioniso? E la prova se un animo cede ai piaceri venerei, vogliamo noi farla affidandogli le nostre figlie, i nostri figli e le nostre mogli, esponendo così a un pericolo i nostri pegni più cari per esaminare l'indole di tale individuo? E a ricordare mille altri esempi, non si esaurirebbe mai la serie dei casi, pei quali si rende manifesto quanto sia preferibile scrutare gli animi per altra via, col divertimento e senza pagar caro l'esperimento. Riteniamo peraltro che su tale questione né i Cretesi, né altri uomini al mondo dubitino lontanamente che tale esperimento non sia molto conveniente e preferibile alle altre prove, perché meno costoso, più sicuro e più rapido.

Clin. Questo è vero.

Aten. Or conoscere l'indole e le disposizioni degli animi è una delle cose più vantaggiose all'arte che ha il compito di occuparsi di queste cose; e tale compito noi diciamo, credo, ch'è proprio dell'arte di governo. È così?

Clin. Certamente.

LIBRO II

I. *Aten.* Dopo ciò bisogna, pare, esaminare se l'uso ben regolato dei simposi ha soltanto questo di buono, di farci conoscere, cioè, che indole abbiamo o se anche qualche grande utilità, degna di molta attenzione, vi sia in esso. Orbene, che ne diciamo noi? Io dico che c'è, come il mio ragionamento vuole dimostrare. Per qual ragione e in che modo, statelo a sentire, prestando tutta l'attenzione, perché non ci capiti per avventura di trovarci impigliati nell'errore.

Clin. Di' dunque.

Aten. Intanto io desidero rammentare di nuovo, che cosa noi intendiamo per retta educazione. Perché la sua salvezza, com'io adesso presumo, risiede in quest'uso, purché sia ben regolato.

Clin. È molto importante questo che tu dici.

Aten. Io dunque dico, che i primi sentimenti dei fanciulli sono il piacere e il dolore, e che virtù e vizio si presentano dapprima all'anima sotto forma di questi sentimenti; che quanto alla sapienza e alle vere opinioni ben fondate è una fortuna per chi possa conseguirle anche nella vecchiaia; giacché perfetto è l'uomo che possiede questi beni e tutti quelli che vi sono annessi. Adunque io chiamo educazione la virtù che dapprima si mostra nei fanciulli. Se piacere e amore, dolore e odio esistono rettamente nelle loro anime, senza che essi siano in condizione di rendersene conto, e poi, venuti in possesso della ragione, si rendono conto in armonia con questa della bontà delle contratte abitudini, quest'armonia costituisce la virtù nella sua interezza; ma se tu stacchi col pensiero quella parte che disciplina rettamente i piaceri e i dolori, per cui dal principio alla fine si odia ciò che conviene odiare e si ama ciò che conviene amare, e la chiami educazione, secondo il mio parere, le darai il suo giusto nome [1].

Clin. In verità, ospite, a noi pare che e prima ed ora tu abbia parlato saviamente sull'educazione.

Aten. Sta bene dunque. Ma questa retta disciplina dei piaceri e dei dolori, che costituisce l'educazione, si rilascia e si corrompe assai spesso nella vita umana; senonché gli dei, avendo compassione del genere umano sottoposto per sua natura alle fatiche, stabilirono per esso, come intervalli di riposo e in contraccambio delle fatiche, le feste sacre agli stessi dei, e diedero le Muse, Apollo, loro guida, e Dioniso a compagni degli uomini nella celebrazione di esse, affinché questi con l'aiuto degli dei restaurassero nelle feste la loro educazione. Intanto bisogna vedere se è vero per noi secondo natura ciò che oggi continuamente si ripete. Si dice dunque che non v'è, per così dire, alcun essere giovine, che possa tenere in quiete il corpo e la voce, e non cerchi invece continuamente di muoversi e di emettere suoni, chi balzando e saltellando, come se danzasse piacevolmente e giocasse, e chi emettendo ogni specie di suoni. Senonché gli altri animali non hanno il senso dell'ordine e del disordine nei movimenti, cui si dà il nome di ritmo e di armonia; laddove a noi

questi stessi dei, che, come abbiamo detto, ci furono dati a compagni di danze e di feste, hanno dato anche il senso del ritmo e dell'armonia congiunto al piacere, e con esso ci muovono e ci guidano nel coro, avvincendoci l'un l'altro coi canti e con le danze, e gli hanno dato il nome di coro, derivato appunto dal vocabolo che significa gioia[2].

II. Or dunque in primo luogo approviamo noi tutto questo? Conveniamo noi che la prima educazione sia opera delle Muse e di Apollo?

Clin. È così.

Aten. Sarà dunque per noi privo di educazione chi non è esercitato nel coro, e riterremo invece educato chi è abbastanza esercitato?

Clin. Come no?

Aten. Ma la danza corale è danza e canto a un tempo.

Clin. Necessariamente.

Aten. Dunque chi è ben educato potrà cantare e danzare bene.

Clin. Pare.

Aten. Ma vediamo che significa quello che ora abbiamo detto.

Clin. Che cosa?

Aten. Canta bene, diciamo, e danza bene; ma aggiungiamo o no: purché siano belli i canti e belle le danze?

Clin. Aggiungiamolo.

Aten. Orbene, se uno ritiene bello ciò che è bello e brutto ciò che è brutto, e vi si uniforma nella pratica, sarà per noi meglio educato rispetto alla danza e alla musica costui, o chi può in ogni occasione eseguire acconciamente col corpo e con la voce ciò che è reputato bello, ma non si compiace di ciò che è bello, né disprezza ciò che non lo è? Ovvero colui che nella voce e nei movimenti del corpo non sa affatto essere corretto, ma ha un retto sentimento rispetto al piacere e al dolore, in quanto accoglie ciò che è bello, e non tollera tutto ciò che non lo è?

Clin. C'è molta differenza di educazione, ospite, fra costoro.

Aten. Di maniera che, se noi tre conosciamo in che consiste il bello del canto e della danza, sappiamo anche bene chi è educato e chi non è educato; ma se non conosciamo questo, non potremo nemmeno riconoscere se c'è una salvaguardia dell'educazione e dove si trova. Non è così?

Clin. Così certamente.

Aten. E sta bene; ma qual è mai la figura o la melodia che conviene dir bella? Dimmi: i gesti e i suoni della voce d'un uomo forte, che si trovi in mezzo alle sofferenze, e quelli d'un essere vile, che sia nelle medesime condizioni, si assomigliano forse?

Clin. E come, se nemmeno il colore dei loro volti si assomiglia?

Aten. Molto bene, amico mio; ma alla musica appartengono le figure e le melodie, perché la musica ha per oggetto il ritmo e l'armonia; di maniera che è proprio dire del canto che è ben armonizzato, del gesto che è ben misurato, ma non è corretto dire dell'uno o dell'altro che è ben colorito, adoperando la metafora di cui si servono i maestri di cori[3]. Quanto poi ai gesti e agli accenti dell'uomo vile e del forte, quelli del forte si possono a buon diritto chiamar belli, quelli del vile brutti. E per non dilungarmi troppo su tale argomento, i gesti e gli accenti che sono espressione di buone qualità dell'anima o del corpo, di esse direttamente o di qualche loro immagine, si ritengano senz'altro tutti quanti belli; quelli invece che sono espressione di cattive qualità si ritengano perfettamente il contrario.

Clin. Le tue esortazioni sono giuste, e noi ti rispondiamo che su codesto siamo perfettamente d'accordo.

Aten. Osserviamo ancora: in tutte le danze corali proviamo tutti eguale godimento, o c'è molta differenza?

Clin. Moltissima, di sicuro.

Aten. A che dunque dobbiamo attribuire questa differenza? Il bello non è lo stesso per noi tutti, ovvero è sì lo stesso, ma non appare tale? Perché non dirà certamente alcuno che le danze corali del vizio sono più belle di quelle della virtù, né che egli gode delle figure che sono espressione di dissolutezza, mentre gli altri godono

d'una Musa[4] opposta a questa. Eppure i più dicono che l'eccellenza della musica consiste nel suo potere di arrecare diletto alle anime. Ma tale linguaggio non è tollerabile, e non è affatto lecito tenerlo. Probabilmente la causa che produce fra noi tale differenza è piuttosto questa.

III. *Clin.* Quale?

Aten. Siccome le danze corali sono imitazioni di costumi, le quali vertono su svariate azioni, vicende e caratteri, che ciascun attore riproduce appunto per via dell'imitazione, è inevitabile che coloro i quali, sia per indole, sia per abitudine, sia per l'una e per l'altra a un tempo, trovano conforme al loro costume quanto vien detto o cantato o comunque espresso nella danza, ne godano, l'approvino e lo proclamino bello; quelli invece che lo trovano contrario alla loro indole, al loro costume o a qualche loro abitudine, non è possibile che ne godano, né che l'approvino, e dicono che è brutto. Coloro poi che hanno buona indole, ma cattive abitudini, ovvero buone abitudini, ma cattiva indole, tributano lodi che sono in contrasto con le cose che fanno loro piacere; perché dicono che ognuna di queste è piacevole, ma spregevole; e in presenza d'altri, ch'essi ritengono ben pensanti, si vergognano di muovere il corpo e di cantare in quei tali modi, come se col prestarsi prontamente a questo dessero a divedere che per loro son belli; mentre poi internamente ne godono.

Clin. Giustissimo dici.

Aten. Ma deriva qualche danno a chi si compiace del vizio nei gesti o nei canti, ovvero qualche vantaggio a coloro che provano piacere del contrario?

Clin. Verisimilmente.

Aten. Solo verisimilmente, ovvero deve necessariamente avvenire come quando uno, venendo a contatto coi turpi costumi di cattive persone, non li detesta, ma se ne compiace e li approva, e solo li biasima come per ischerzo, intravvedendo come in sogno la propria perversione? È dunque, direi, inevitabile in tal caso che chi si compiace si renda simile a quello dei due, del quale si compiace, se anche si vergogni di farne le lodi. Ebbene, diremo noi che possa capitarci in qualsiasi caso un bene o un male maggiore di questo?

Clin. Ritengo di no.

Aten. Orbene, crediamo noi che in uno stato, che ha o avrà in avvenire leggi bene ordinate, saranno lasciati all'arbitrio dei poeti i divertimenti, che riguardano le Muse, e l'educazione? Cosicché tutto ciò che in fatto di ritmo, di canto e di parole diletti, nel comporre i carmi, lo stesso poeta, egli lo possa anche insegnare nei cori ai giovani figli di cittadini, che hanno buone leggi, e spingerli così, secondo che capiti, alla virtù o al vizio?

Clin. Ciò non è affatto ragionevole; e come potrebbe mai esserlo?

Aten. Eppure oggi questo è permesso, per così dire, in tutti gli stati, tranne che in Egitto.

Clin. In qual modo tu dici che questa materia è regolata nella legislazione egiziana?

Aten. In maniera mirabile anche a udirsi. Da molto tempo infatti, a quel che pare, fu riconosciuto presso di loro quello che adesso noi sosteniamo, che, cioè, la gioventù negli stati deve assuefarsi alle belle figure e ai bei canti. Stabilito pertanto quali dovessero essere i modelli, li esposero nei templi, e non fu permesso né ai pittori, né agli altri artisti, che fanno figure o altri lavori siffatti, di apportarvi innovazioni, né di escogitar nulla di diverso da ciò che era stabilito dalle patrie leggi; e neanche ora è permesso, tanto rispetto a questi tipi quanto a qualsiasi forma d'arte. E se ben guardi, troverai ivi pitture e sculture fatte diecimila anni fa — non diecimila anni per modo di dire, ma realmente[5] — che non sono affatto né più belle, né più brutte di quelle di adesso, ma fatte proprio alla stessa maniera.

Clin. È meraviglioso questo che tu dici.

Aten. Straordinario dal punto di vista sia legislativo sia politico. Potrai ivi trovare poco importanti le altre disposizioni; ma queste sulla musica contengono una verità degna d'attenzione, che, cioè, in siffatta materia è possibile stabilire per legge, durevolmente e con piena fiducia, canti che siano espressione di naturalezza e di verità. Ma questo sarà stato opera di un dio o di un uomo divino, allo stesso modo che ivi dicono che i canti conservati per sì lungo tempo sono opera di Iside. Cosicché, se, come dicevo, qualcuno potesse comunque raggiungere la naturalezza e la verità in questi canti, dovrebbe con piena fiducia prescrivere per legge siffatte composizioni; giacché la brama del piacere e del dolore, che vogliono sempre soddisfarsi con nuova musica, non avrebbe probabilmente tanta forza da guastare la danza corale già resa sacra, rimproverandole l'antichità. Certo ivi non pare affatto che sia stata capace di guastarla, anzi tutto il contrario.

Clin. Pare, da quello che tu ora hai detto, che sia proprio così.

IV. *Aten.* Possiamo dunque affermare con sicurezza che sia retto l'uso della musica e del divertimento della danza corale inteso in tal modo? [6]. Non godiamo noi, quando crediamo di trovarci in buone condizioni, e reciprocamente, quando godiamo, non crediamo di trovarci in buone condizioni? Non è così?

Clin. Così di sicuro.

Aten. E per certo in tale stato, ossia godendo, non possiamo mantenerci in quiete.

Clin. Così è.

Aten. E non è anche vero che i giovani sono propensi alla danza corale, mentre noi vecchi stimiamo di agire convenientemente facendo da spettatori e godendo del divertimento e della festività loro, una volta che ci ha abbandonato l'agilità del corpo? Quell'agilità che noi desideriamo e rimpiangiamo, sì da proporre gare a coloro che maggiormente possono svegliare in noi il ricordo della giovinezza?

Clin. Verissimo.

Aten. Crediamo dunque che sia privo di qualsiasi fondamento quello che ora volgarmente si dice degli attori dei giochi festivi, che, cioè, si deve reputare più valente e giudicare vincitore colui che riesce ad allietarci e farci godere in sommo grado? Difatti una volta che siamo liberi di divertirci in tali occasioni, non è naturale che colui, il quale procura moltissimo diletto a un grandissimo numero di persone, sia sommamente onorato, e riporti, come ora dicevo, i premi della vittoria? Non è ragionevole questo discorso, e se si facesse così, non sarebbe cosa ben fatta?

Clin. Certamente.

Aten. Ma non siamo troppo corrivi, mio ottimo amico, a dare un giudizio in una questione di tal genere; distinguendone piuttosto a parte a parte i vari aspetti, consideriamola a questo modo: se per caso uno indìce così semplicemente una qualunque gara, senza specificare se ginnica, musicale o ippica, e, convocati tutti i cittadini, dichiara, proponendo dei premi, che chiunque vuol partecipare, viene a prender parte a una gara di piacere soltanto, e che colui che procurerà grandissimo diletto agli spettatori (senza affatto aggiungere in che modo), sol che riesca quanto meglio è possibile in questo, riporterà la vittoria, e sarà giudicato il più amabile dei concorrenti: quale effetto stimiamo noi che produrrà questa dichiarazione?

Clin. In che sento tu dici?

Aten. Molto probabilmente uno farà mostra, come Omero, d'un canto epico, un altro d'una canzone con accompagnamento di cetra, un altro d'una tragedia, un altro ancora d'una commedia; e non ci sarà da meravigliarsi, se qualcuno, dando persino spettacolo di giochi di prestigio, riterrà di poter riuscire sopra ogni altro vittorioso. Intervenendo questi e una folla ancora d'altri concorrenti, possiamo dire chi sarà a buon diritto il vincitore?

Clin. La tua domanda è assurda: chi difatti potrebbe darti una risposta, quasiché potesse sapere, prima d'aver udito

personalmente con le proprie orecchie i singoli concorrenti?

Aten. Ma che! Volete che questa risposta impossibile ve la dia io?

Clin. Perché no?

Aten. Orbene, se sono i ragazzi molto piccoli quelli che giudicano, si pronunzieranno per chi ha i giochi di prestigio; è così?

Clin. E come no?

Aten. Se poi sono i ragazzi più grandi, per l'autore della commedia; saranno invece per l'autore della tragedia le donne educate, i giovanetti e così a un dipresso la grandissima maggioranza del popolo.

Clin. Molto probabilmente.

Aten. Quanto a noi vecchi, staremmo certamente ad ascoltare con sommo diletto il rapsodo che recitasse bene l'Iliade e l'Odissea, o qualche passo dei canti esiodei, e diremmo che costui è di gran lunga preferibile agli altri. Dopo di che rimane a vedere chi avrà conseguito a buon diritto la vittoria. È così?

Clin. Sì.

Aten. È chiaro che tanto io quanto voi dobbiamo necessariamente dire che sono a buon diritto vincitori quelli giudicati tali dagli uomini della nostra età. Giacché il nostro modo di vedere pare fra quelli ora esposti di gran lunga il migliore in tutti gli stati e in qualsiasi paese.

Clin. Come no?

V. *Aten.* Sono dunque d'accordo anch'io con l'opinione comune, che la musica va giudicata dal piacere, non però quello dei primi venuti; che anzi per me la più bella Musa è suppergiù quella che diletta i migliori e meglio educati cittadini, quella soprattutto che diletta un solo, che eccella per virtù e per educazione. Noi sosteniamo pertanto che in coloro, che devono far da giudici in questa materia, c'è bisogno di virtù, appunto perché occorre ch'essi siano dotati di sapere, e così pure di coraggio. Perché il vero giudice non deve giudicare pigliando lezione dagli spettatori, confuso dai clamori della folla e dalla propria ignoranza; né d'altra parte, sapendo il fatto suo, egli deve per debolezza e per viltà, da quella medesima bocca, con la quale in procinto di giudicare invocò gli dei, emettere inconsideratamente il proprio giudizio, tradendo la verità. Giacché il giudice siede non già quale scolaro, ma piuttosto, com'è naturale, quale maestro degli spettatori, e per opporsi a coloro che offrono agli spettatori un divertimento né conveniente, né giusto. In verità un tempo era permesso anche in Grecia quello che adesso la legge dispone in Sicilia e in Italia, dove essa rimette il giudizio alla folla degli spettatori, e fa proclamare il vincitore per alzata di mano, ed ha così guastato gli stessi poeti; difatti essi compongono secondo il gusto dei giudici, che è grossolano, cosicché sono gli stessi spettatori che educano se stessi; ha inoltre corrotto il sentimento del piacere degli stessi spettatori, perché mentre essi dovrebbero, assistendo sempre a rappresentazioni di costumi migliori dei loro, procurarsi un piacere più elevato, oggi capita loro per propria colpa tutto il contrario. Ma che cosa vuole dimostrarci questo discorso? Vedete se non proprio questo.

Clin. Che cosa?

Aten. Pare a me che volta e gira il discorso sia tornato per la terza o quarta volta al medesimo punto, a dimostrarci, cioè, che l'educazione consiste nell'attrarre e guidare i fanciulli a ciò che la legge dice retta ragione, e che le persone più assennate e più anziane reputano per loro esperienza veramente retta. Ora perché l'anima del fanciullo non si abitui a sentimenti di piacere e di dolore che siano in opposizione alla legge e a coloro che sono ossequenti ad essa, ma segua la legge, uniformandosi nei suoi sentimenti di piacere e di dolore a quelli della persona anziana, per ottenere dunque questo scopo, pare che siano stati inventati quelli che noi chiamiamo canti, ma che in realtà sono incantamenti per le anime, accuratamente preparati per produrre quell'armonia della quale noi parliamo; se-

nonché, siccome le anime dei fanciulli non possono sopportare le cose serie, pare che per questo siano stati chiamati giochi e canti e adoperati come tali; come si fa cogli ammalati e coi deboli di corpo, ai quali quelli che li curano si studiano di porgere l'alimento salutare in certi cibi e in certe bevande gradevoli, e quello nocivo in altri di sapore sgradevole, affinché abbiano caro l'uno, e si abituino ad avere ripugnanza per l'altro. Allo stesso modo anche il vero legislatore persuaderà il poeta, e lo costringerà, se non vorrà persuadersi, a poetare come si conviene in bello e nobile linguaggio, foggiando nei suoi ritmi e nelle sue armonie le figure e i canti degli uomini saggi, valorosi e buoni sotto ogni riguardo.

Clin. Ma in nome di Giove, ospite, credi tu che adesso così compongano i poeti negli altri stati? Perché da quanto ho sentito dire, tranne che presso di noi e presso gli Spartani, non mi risulta che altrove si pratichi questo che tu dici; so invece che, sia nelle danze, sia in tutta quanta la musica, si fanno ogni giorno innovazioni, che sono introdotte non già da leggi, ma da certi gusti sregolati, che, lungi dall'essere sempre i medesimi e informati agli stessi princìpi, come tu riferisci di quelli degli Egizi, non lo sono mai affatto.

Aten. Ottimamente, Clinia. Ma se ti è parso ch'io parlassi di questo che tu dici, come di cosa che adesso si pratichi, non mi meraviglio che, per non avere chiaramente espresso il mio pensiero, mi sia capitato questo. Ciò che in fatto di musica io desidero che si faccia, probabilmente lo dissi in maniera tale che a te parve ch'io dicessi codesto. In verità biasimare usanze incorreggibili, avanzate di molto nella via dell'errore, non è affatto piacevole, benché qualche volta sia necessario. Ma poiché in questa questione anche tu sei d'accordo, dimmi, di grazia: credi tu che disposizioni di questo genere si trovino presso di voi e presso gli Spartani più che presso gli altri Greci?

Clin. Come no?

Aten. E allora, se anche presso gli altri si facesse così, diremmo che così le cose andrebbero meglio di come vanno adesso?

Clin. La differenza sarebbe molta, io ritengo, se si facesse come presso gli Spartani e presso di noi, e come appunto tu dicevi poco fa che bisogna fare.

VI. *Aten.* Or dunque, vediamo adesso di metterci d'accordo. In materia di educazione e di musica presso di voi si prescrive altro che questo? Voi fate obbligo ai poeti di dire che l'uomo dabbene, che sia temperante e giusto, è un uomo felice e beato, sia egli grande e robusto, sia anche piccolo e debole, abbia o non abbia ricchezze; che invece l'uomo che « sia anche più ricco di Cinira e di Mida », ma che sia ingiusto, è un miserabile, e mena una vita triste. E « non saprei ricordare », vi dice il poeta, se si esprime rettamente[7], « né fare alcun conto d'un uomo » che tutte quelle cose che si dicono pregevoli e belle non si procuri o non compia con spirito di giustizia; e inoltre che se ha siffatte qualità « bramerà slanciarsi da vicin sul nemico », laddove se è ingiusto, né saprà sostenere « la vista della cruenta strage », né « vincere correndo il Tracio Borea »[8], né potrà mai toccargli alcuno dei cosiddetti beni. Perché quelli che volgarmente sono detti beni, erroneamente sono così chiamati. Si dice infatti che il maggior bene è la sanità, il secondo la bellezza, il terzo la ricchezza; inoltre si parla di migliaia e migliaia di altri beni, come, per esempio, avere acuta la vista e l'udito, possedere in generale i sensi in buono stato; e ancora: poter fare in qualità di tiranno ciò che si voglia; si dice infine che il compimento di ogni felicità consista nel fatto che col possesso di tutti questi beni si consegua rapidamente l'immortalità. Ma voi ed io diciamo invece, che queste cose sono tutte quante ottime possessioni per gli uomini giusti e pii, al contrario tutte quante pessime per gl'ingiusti, cominciando dalla sanità; e così pure il vedere, l'udire, il

percepire, in una parola, il vivere diciamo che è grandissimo male per chi divenga eternamente immortale e possieda tutti i cosiddetti beni senza la giustizia e la virtù tutta quanta; e che male minore sarebbe che un uomo siffatto soppravvivesse quanto meno è possibile. Pertanto voi persuaderete, io penso, e costringerete anche i vostri poeti a dire queste stesse cose ch'io dico, e così pure a comporre armonie e ritmi che siano convenienti ad esse, educando in tal modo la nostra gioventù: non è vero? Vedete voi; per conto mio apertamente dichiaro che i cosiddetti mali sono bene per gl'ingiusti, laddove sono mali per i giusti; che viceversa i beni sono effettivamente beni per i buoni, laddove sono mali per i cattivi. Come dunque poco fa vi chiedevo, siamo d'accordo, o che ne dite?

VII. *Clin.* In certe cose mi par di sì, in altre assolutamente no.

Aten. Ma dunque io non riesco forse a persuadervi che un uomo, il quale abbia sanità, ricchezza, un potere assoluto a vita, e vi aggiungo: vigore straordinario, coraggio e insieme immortalità e immunità da tutti i cosiddetti mali, sol che accolga nell'animo suo l'ingiustizia e la sfrenatezza, non è un uomo felice, ma evidentemente un miserabile?

Clin. Proprio vero quello che dici[9].

Aten. Sia pure. Ma allora che cosa io debbo dire? Non pare a voi che l'uomo coraggioso, forte, bello, ricco, e che operi per tutta la vita a suo talento, se d'altra parte è ingiusto e sfrenato, vive necessariamente una vita ignominiosa? Convenite in questo, che vive una vita ignominiosa?

Clin. Certamente.

Aten. E che vive anche male?

Clin. Non è proprio così.

Aten. E che vive una vita spiacevole e svantaggiosa per lui?

Clin. E come possiamo convenire anche in questo?

Aten. Come? Evidentemente, amici miei, se qualche dio vorrà metterci d'accordo; ché per adesso noi siamo, direi quasi, in aperto dissenso. A me intanto questo, ch'io vi dico, pare incontestabile, come non lo è, mio caro Clinia, nemmeno il fatto che Creta è un'isola; e se fossi legislatore, cercherei di costringere i poeti e tutti i cittadini a parlare in questo modo, e quasi quasi infliggerei la massima pena a quel tale che nel mio paese dicesse che vi sono alle volte uomini malvagi, che pur vivono giocondamente, o che altra cosa sono l'utilità e il guadagno, altra la giustizia; e così in molte altre cose persuaderei i miei concittadini a tenere un linguaggio diverso da quello che oggi, come pare, si tiene dai Cretesi e dagli Spartani e, credo, anche dal resto degli uomini. Ma sentite, uomini eccellentissimi, in nome di Giove e di Apollo, se noi domandassimo a questi stessi dei, che sono gli autori delle vostre leggi: La vita più giusta è la più gioconda? o vi sono due vite, delle quali una è più gioconda, l'altra più giusta? — ed essi rispondessero che ve ne sono due, noi probabilmente chiederemmo ad essi di nuovo, volendo procedere a modo nelle domande, chi conviene dire più felici, se coloro che vivono la vita più giusta, o coloro che vivono la vita più gioconda; e se essi rispondessero: Coloro che vivono la vita più gioconda, — io vi dico che il loro responso sarebbe assurdo. Ma io non voglio che un simile linguaggio sia attribuito agli dei; attribuiamolo piuttosto ai padri e legislatori nostri. Pertanto le mie domande precedenti si considerino rivolte a uno di questi, e sia egli a rispondere che chi vive la vita più gioconda è l'uomo più felice. E allora io gli dico: O padre, non volevi tu ch'io vivessi nella maniera più felice? Eppure tu non cessavi mai dall'esortarmi a vivere nella maniera più giusta. — Chi pertanto si pone in questa situazione, sia egli legislatore, sia padre, si mostra a mio credere inconseguente e in contradizione con se stesso. D'altra parte se egli dichiarasse che la vita più giusta è la più felice, ognuno, che l'udisse, domanderebbe, io credo, che

cosa mai c'è in essa di buono e di bello, che sia superiore al piacere, e come tale lodato dalla legge. Giacché qual bene, che sia scompagnato dal piacere, potrà toccare all'uomo giusto? Eh via! La stima e la lode degli uomini e degli dei è dunque una cosa buona e bella, ma spiacevole, e la disistima invece l'opposto? Oh no davvero, caro legislatore, diremo noi. Ma il non fare, né ricevere ingiuria è cosa forse spiacevole, benché buona e bella, ed è invece piacevole la condizione opposta, benché ignominiosa e brutta?

Clin. E come?

VIII. *Aten.* Dunque il ragionamento che non disgiunge il piacere dal giusto, dal buono e dal bello ha, quando nient'altro, la virtù d'invogliare a vivere una vita santa e giusta; cosicché per un legislatore non vi sarebbe discorso più abbominevole e più contradittorio di quello che dicesse che la cosa non è appunto così; nessuno infatti s'indurrebbe di sua volontà a far cosa, cui non dovesse seguire maggior piacere che dolore. Ciò che si vede da lontano annebbia la vista, per così dire, a tutti e specialmente ai fanciulli; ma il legislatore avrà cura dissipando la caligine di convertirci all'opinione contraria e di persuaderci, come che sia, con le abitudini, con le lodi e coi discorsi, che la giustizia e l'ingiustizia sono due figure appena adombrate, e l'ingiustizia stando di fronte alla giustizia appare piacevole, vista coll'occhio dell'uomo ingiusto e malvagio, e la giustizia invece spiacevolissima; e per contro tutto appare proprio l'opposto, sia nei riguardi dell'una sia dell'altra, quando sia guardato coll'occhio dell'uomo giusto.

Clin. Così pare.

Aten. Ma quale dei due giudizi diremo che risponde meglio a verità? quello dell'anima cattiva, o quello dell'anima retta?

Clin. Quello dell'anima retta, incontestabilmente.

Aten. Incontestabilmente dunque la vita ingiusta non solo è più laida e più bassa, ma anche in realtà meno piacevole della vita giusta e santa.

Clin. Così pare, o amici, secondo il presente ragionamento [10].

Aten. Ma quand'anche la cosa non fosse così, come il presente ragionamento ci ha convinti che sia, un legislatore, che abbia una qualche abilità, se si è permesso in qualche altra cosa d'ingannare i giovani a fin di bene potrebbe mai dire una menzogna più utile di questa e nello stesso tempo più efficace per indurli a fare, non per costrizione, ma volontariamente, tutto ciò che è giusto?

Clin. Una bella e salda cosa, ospite, è la verità; ma pare che non facilmente riesca a persuadere.

Aten. Sarà; invece la favola del Sidonio [11], benché tanto inverosimile, trovò facilmente credito; e così mille altre.

Clin. Quale favola?

Aten. Quella dei denti seminati, da cui nacquero uomini armati di tutto punto. Eppure essa è un grande documento per il legislatore, che egli può persuadere le anime dei giovani a tutto ciò cui si proponga di persuaderle [12]; cosicché egli non deve attendere a trovar altro che questo: a che debba persuaderle per procurare il maggior bene allo stato; ma poi deve escogitare ogni mezzo per raggiungere questo fine, in qual maniera, cioè, la cittadinanza tutta potrà su questo argomento tenere sempre e in tutte le vicende della vita un solo e medesimo linguaggio, così nei canti come nelle favole e nei discorsi. Che se a voi pare che la cosa sia altrimenti di così, nulla impedisce che esprimiate in proposito una diversa opinione.

Clin. Ma non mi pare che noi possiamo, sì l'uno che l'altro, dissentire in proposito.

Aten. E allora mi sia lecito continuare il mio discorso. Dico dunque che tutti quanti i cori, che sono tre, debbono incantare le anime ancor tenere e semplici dei fanciulli, ripetendo tutte le belle massime che abbiamo esposte, e che potremo esporre in seguito; e il concetto fondamentale di esse sia sempre questo: affermando che la me-

desima vita è dagli dei reputata a un tempo la più gioconda e la più giusta, noi diremo cosa assolutamente vera, e persuaderemo nello stesso tempo quelli, che è nostro compito persuadere, meglio che se tenessimo ad essi un altro linguaggio.

Clin. Bisogna convenire in quello che tu dici.

Aten. Entrerà dunque a giusta ragione per primo il coro delle Muse, composto di fanciulli, che canterà con ogni cura in pubblico a tutti i cittadini siffatte massime; verrà secondo quello degli uomini fino ai trent'anni, che invocherà Apollo a testimone della verità dei suoi detti, supplicandolo di venire in aiuto ai giovani mediante la persuasione; in terzo luogo cantino anche quelli che dai trenta vanno fino ai sessant'anni [13]. Coloro che hanno superato quest'età, non essendo più in condizione di sopportare la fatica del canto, rimangano a comporre favole di divina ispirazione coi medesimi intendimenti.

Clin. Ma qual è, ospite, questo terzo coro di cui parli? In verità non comprendiamo bene che cosa tu intenda dire rispetto ad esso.

Aten. Eppure quasi tutti i discorsi precedenti suppergiù sono stati fatti in grazia di esso.

Clin. Non abbiamo ancora capito; cerca di spiegarti ancor più chiaramente.

IX. *Aten.* Noi abbiamo detto, se ben ricordiamo, al principio della nostra conversazione, che tutta la gioventù, ardente com'è per natura, non può tenere in riposo né il corpo, né la voce, e grida sempre e salta disordinatamente; che nessuno degli altri animali ha il senso dell'ordine in queste due funzioni, senso che possiede la sola natura umana; che l'ordine nel movimento si chiama ritmo, quello invece che si ottiene nella voce, contemperando insieme il suono acuto e il grave, si chiama armonia; l'unione poi dell'una cosa e dell'altra prende il nome di danza corale. Dicevamo inoltre che gli dei, mossi a compassione di noi, ci hanno dato, come compagni di danza e guide del coro, Apollo e le Muse, e aggiungevamo pure come terzo, se ben ricordiamo, Dioniso.

Clin. E come non ricordarlo?

Aten. Dei cori di Apollo e delle Muse abbiamo di già parlato; ora il terzo ed ultimo coro deve necessariamente dirsi di Dioniso.

Clin. E come? Sentiamo. In verità un coro di anziani consacrato a Dioniso, a chi l'ode annunziare così all'improvviso, suona assai strano, se è vero che vi parteciperanno uomini al di sopra dei trenta e dei cinquanta e fino ai sessant'anni.

Aten. Verissimo certamente questo che tu dici. Epperò fa d'uopo, a mio avviso, spiegare in qual modo la cosa possa parere ragionevole, dato che lo sia.

Clin. Sicuro.

Aten. Orbene, siamo noi d'accordo su quello che s'è detto precedentemente?

Clin. Su che?

Aten. Che ognuno, grande o piccolo, libero o schiavo, maschio o femmina, in breve, la città tutta quanta deve, senza mai cessare, ripetere a se stessa le massime che abbiamo esposte, sempre in certo modo cambiate, sì da presentare ogni sorta di varietà, dimodoché i cantanti provino piacere e siano presi da un tal quale insaziabile desiderio di questi canti?

Clin. Come non convenire che così bisogna fare?

Aten. Ma dove mai quella che per noi è la parte migliore della cittadinanza, quella che per età e insieme per senno è più d'ogni altra autorevole e influente, potrà cantare le più belle massime, apportando in tal modo il maggior bene? O saremo noi così insensati da trascurare ciò che conferirebbe somma autorità ai canti più belli e più utili?

Clin. Ma non è possibile trascurarlo, secondo quello che ora è stato detto.

Aten. In qual maniera dunque la cosa potrebbe riuscire conveniente? Vedete se in questo modo.

Clin. Quale?

Aten. Ogni uomo, avanzando negli anni, è preso da fastidio pei canti, e piglia meno gusto a cantare egli stesso, e quando vi è costretto prova tanta maggior vergogna, quanto più vecchio e più assennato egli è. Non è così?

Clin. Così, certamente.

Aten. Non è vero che proverebbe vergogna ancor maggiore a cantare, stando ritto in teatro, per gente d'ogni sorta? E se uomini siffatti fossero costretti, per esercitar la voce, a cantare digiuni e allampanati, come i cori che si disputano la vittoria, non canterebbero essi pieni di dispiacere e di vergogna, facendo tutto questo di mala voglia?

Clin. Non c'è dubbio su questo.

Aten. Come dunque li rassicureremo, sì da renderli premurosi per il canto? Non stabiliremo per legge prima di tutto che i ragazzi fino all'età di diciott'anni non devono affatto assaggiare vino, insegnando loro che non bisogna versare fuoco su fuoco, e nel corpo e nell'anima, prima che comincino ad attendere alle fatiche, per precauzione contro la eccitabilità, così naturale nella gioventù? In seguito essi potranno gustare moderatamente il vino fino ai trent'anni; ma un giovane deve astenersi del tutto dall'ebbrezza e dall'abuso del vino. Entrato poi nel quarantesimo anno, e partecipando ai banchetti in comune, egli potrà invocare gli altri dei, e così anche invitare Dioniso al sacro rito e divertimento a un tempo dei vecchi [14], del quale questo stesso dio fece dono agli uomini come ausilio contro l'asprezza e la severità della vecchiaia: dico del vino, il rimedio donatoci perché torniamo giovani e dimentichiamo le afflizioni, e perché da più dura divenga più molle la nostra indole, come avviene del ferro posto nel fuoco, e quindi più facile a plasmarsi. Ora in primo luogo, quando un uomo sarà posto in questa condizione, non vorrà con più prontezza e minor vergogna cantare e incantare, secondo l'espressione che più volte abbiamo usata, non dico in presenza di molti, ma di un numero limitato di persone, e nemmeno in presenza di stranieri, ma di suoi concittadini?

Clin. Ma sì, certamente.

Aten. Adunque questo mezzo per spingere costoro a partecipare con noi al canto non sarebbe affatto sconveniente.

Clin. Per nulla.

X. *Aten.* Ma qual canto o quale Musa sarà quella di questi uomini? Non è chiaro che dev'essere conveniente ad essi?

Clin. E come no?

Aten. Quale sarà dunque la Musa conveniente a uomini divini? Forse quella dei cori?

Clin. Certamente, ospite, noi di Creta e di Sparta non potremmo cantare altro canto se non quello che imparammo nei cori, ai quali siamo abituati.

Aten. È naturale; perché in realtà voi non siete stati in condizione di conoscere il più bel canto. Avete infatti ordinamenti propri d'un esercito in campo, non già di gente che abiti in città; anzi tenete la gioventù come fitte schiere di puledri, che stiano in comune a pascolare. E nessuno di voi prende il proprio figliuolo, togliendolo ancor selvaggio e intollerante dalla sua compagnia, e gli pone dappresso per conto proprio un addomesticatore, e lo educa strigliandolo e ammansendolo e usando tutti i mezzi che si addicono all'educazione dei fanciulli, affinché egli divenga non soltanto buon soldato, ma uomo anche capace di amministrare stati e città, quell'uomo insomma, del quale in principio dicemmo che è miglior guerriero dei guerrieri di Tirteo, assegnando alla fortezza sempre e dappertutto, sia nell'interesse pubblico sia in quello privato, il quarto non il primo posto fra le parti della virtù.

Clin. Non capisco, ospite, perché ancora una volta tu disprezzi i nostri legislatori.

Aten. Se anche è così, o mio buon amico, non lo faccio di proposito; ma procediamo, se così vi piace, per dove il ragionamento ci conduce. Se dunque abbiamo una Musa più bella di quella

dei cori e dei pubblici teatri, cerchiamo di assegnarla a costoro che, come diciamo, si vergognano di questa e desiderano di aver da fare con la più bella.

Clin. Sicuro.

Aten. In ogni cosa che sia accompagnata da qualche attrattiva, non è in primo luogo necessario questo: o che questa stessa attrattiva costituisca da sola il suo pregio, o che vi si aggiunga qualche bontà intrinseca, o infine dell'utilità? Per esempio, io dico che il mangiare e il bere e in generale qualsiasi alimento è accompagnato da un'attrattiva, che potremmo chiamare piacere; quanto alla bontà intrinseca e all'utilità, se quando li usiamo troviamo che sono salutari, la loro vera bontà consiste per l'appunto in questo.

Clin. Proprio così.

Aten. L'attrattiva, il piacere accompagnano certamente anche la scienza; quanto alla bontà, all'utilità e alla bellezza, è la verità che gliela conferisce.

Clin. Così è.

Aten. Orbene, in tutte le arti imitative, se si riesce a far sì che un elemento di piacere sussista in queste opere, se, dico, questo elemento accompagna il lavoro d'imitazione, non è perfettamente giusto che lo si chiami attrattiva?

Clin. Sì.

Aten. Ma la bontà intrinseca di siffatte opere, generalmente parlando, piuttosto che dal piacere dipende dal rapporto d'uguaglianza, così rispetto alla quantità che alla qualità.

Clin. Ben detto.

Aten. Cosicché dal piacere può rettamente giudicarsi soltanto ciò che non produce, né apporta utilità alcuna o verità o somiglianza, e d'altra parte nemmeno danno, ma che ha luogo unicamente in grazia di questa qualità, che suole accompagnare le altre, ossia dell'attrattiva; la quale si può ottimamente chiamar piacere, quando nessuna di queste altre qualità sia congiunta ad essa.

Clin. Tu parli solo del piacere innocuo.

Aten. Sicuro; e dico che esso stesso è un divertimento, allorquando non apporta alcun danno o vantaggio, che sia degno di considerazione.

Clin. Questo che tu dici è verissimo.

Aten. Dopo quanto abbiamo detto possiamo dunque affermare che non spetta affatto al piacere, né all'opinione, che non sia fondata sulla verità, di giudicare delle opere tutte d'imitazione e così pure d'ogni rapporto d'uguaglianza? Imperocché non già, se così paia ad uno, o se così gli piaccia, ciò che è uguale sarà uguale, o ciò che è proporzionato sarà interamente proporzionato, ma per la ragione fondamentale che tale è la verità, non per altro.

Clin. Perfettamente.

Aten. Orbene, la musica tutta non è rappresentativa e imitativa?

Clin. E come no?

Aten. Quando dunque taluno dice che la musica si giudica dal piacere, non bisogna affatto dargli ascolto, né bisogna punto ricercare una tal musica, posto che ce ne sia, come degna d'attenzione, ma sì quella che è imitazione del bello.

Clin. Verissimo.

Aten. Pertanto anche costoro che vanno in cerca del più bel canto e della più bella Musa, devono, come par giusto, ricercare non quella che è piacevole, ma quella che è buona; e la bontà dell'imitazione in realtà consiste, come abbiamo detto, nel rendere perfettamente, così rispetto alla quantità che alla qualità, la cosa imitata.

Clin. E come no?

Aten. Chiunque invero rispetto alla musica converrà in questo, che, cioè, tutte le composizioni musicali sono imitazione e rappresentazione. Non converranno forse in questo tutti quanti i poeti, gli spettatori e gli attori?

Clin. Senza dubbio.

Aten. Chi pertanto non vorrà ingannarsi sul conto di ciascuna di queste composizioni, deve, come pare, conoscere che cosa mai essa sia. Perché non conoscendone l'essenza, che cosa si proponga e di che in realtà essa sia rappresentazione, ben difficilmente egli potrà

discernere se risponda veramente, o venga meno allo scopo.

Clin. Ben difficilmente; come no?

Aten. Ora chi non conosce se risponde veramente allo scopo, sarà mai capace di distinguere ciò che v'è di buono e ciò che v'è di cattivo? Ma le mie parole non sono abbastanza chiare; potrei forse esprimermi più chiaramente così.

Clin. Come?

XI. *Aten.* Vi sono senza dubbio migliaia e migliaia di imitazioni che s'indirizzano alla vista.

Clin. Sicuro.

Aten. Ebbene? Se uno non conosce gli oggetti che in esse sono imitati, può mai conoscere ciò che di tali oggetti è ben reso? Dico, per esempio, se sono rispettate le proporzioni di un corpo e la posizione delle singole parti, se quelle corrispondono all'originale, e se le parti sono disposte tra di loro col dovuto ordine, e dicasi lo stesso per i colori e le figure, o se tutto questo è stato eseguito confusamente. Vi pare che possa mai rendersi conto di queste cose chi non conosca affatto che cosa mai sia l'oggetto imitato?

Clin. E come?

Aten. Ma quando sappiamo che ciò che è dipinto o plasmato è un uomo, che l'arte ha reso tutte le sue parti e insieme il colore e la figura, quando dunque si sa questo, non diviene necessariamente facile conoscere se il lavoro è bello, o se ha qualche difetto?

Clin. In tal caso tutti, per così dire, ospite, conosceremmo certamente il bello delle immagini.

Aten. Giustissimo. Chi dunque voglia riuscire giudice assennato di qualunque imitazione, pittorica, musicale, o di qualsiasi altro genere, non deve conoscere queste tre cose: in primo luogo che cosa è l'oggetto imitato; poi, se l'imitazione è giusta; in terzo luogo, se essa è ben espressa per mezzo di parole, di canti e di ritmi? [15].

Clin. Così pare certamente.

Aten. Non esitiamo intanto di dire quanta difficoltà presenti la musica. Essa infatti, appunto perché celebrata a preferenza delle altre imitazioni, è quella che richiede la più grande attenzione fra tutte. Ché chi erra in essa, può arrecare a se stesso gravissimo danno facendo buona accoglienza a cattivi costumi; ed è cosa questa assai difficile a intendere, per il fatto che i poeti sono inferiori nell'arte loro alle stesse Muse. Queste infatti non cadrebbero mai in un errore così grosso, da comporre versi per uomini e applicarvi figura e canto femminili, o da comporre canto e figure per uomini liberi e adattarvi ritmi convenienti a schiavi e a persone ignobili, oppure da comporre ritmi e figure pieni di nobiltà e applicarvi canto o parole di carattere opposto. Oltre a ciò esse non metterebbero mai insieme voci e suoni di animali, di uomini, di strumenti e ogni sorta di rumori, volendo imitare un'unica cosa. Invece i poeti [16] di natura umana, mescolando e confondendo senza alcun criterio siffatte cose, si mettono in condizione di muovere il riso di quanti, al dire di Orfeo, « han raggiunto la maturità pel godimento » [17]. E mentre si vede tutta questa confusione, ecco che per converso i poeti distaccano il ritmo e le figure dal canto, ponendo nude parole in misure metriche, e componendo d'altra parte melodie e ritmi senza parole, servendosi del semplice suono delle cetra e del flauto; dove, appunto perché mancano le parole, è oltremodo difficile conoscere che cosa vogliano esprimere ritmo e armonia, e a quale delle imitazioni degne di qualche considerazione possano assomigliarsi. Bisogna assolutamente comprendere che c'è molta grossolanità in tutta questa predilezione per la velocità, la scorrevolezza e le voci d'animali, tanto da adoperare il flauto e la cetra fuori della danza corale e del canto; e che l'uso delle sole parole o della sola musica è cosa affatto priva di senso artistico e roba da saltimbanchi. Questo è quanto va detto su tale argomento [18]. Peraltro noi non cerchiamo sino a qual punto i nostri cittadini già trentenni e al di là dei cinquanta devono astenersi dalle

Muse, ma sino a quale devono farne uso. Ora da quanto abbiamo detto pare a me che il nostro ragionamento ci mostri già questo: in qual parte della Musa corale debbano esser meglio istruiti i cittadini cinquantenni, cui spetti di cantare. È necessario infatti che essi abbiano squisito senso e cognizione dei ritmi e delle armonie; altrimenti come faranno a conoscere la giustezza delle melodie, a quale convenga o non convenga l'armonia dorica [19] e il ritmo, che il poeta abbia bene o male adattato ad essa?

Clin. Sarebbe impossibile evidentemente.

Aten. In verità è ben ridicola molta gente, la quale ritiene di conoscere abbastanza ciò che va bene oppure no in fatto di armonia e di ritmo, sol perché è stata costretta a cantare e a muoversi in cadenza; ma essa non capisce che fa queste cose senza saper nulla di quel che fa, e che ogni melodia è giusta quando ha, direi, ciò che si conviene, ed è sbagliata quando ha invece ciò che non si conviene.

Clin. Incontestabilmente.

Aten. E che dunque? Se uno non conosce nemmeno ciò che ha, potrà mai conoscere, come già dicevamo, la bontà di essa?

Clin. E in qual modo?

XII. *Aten.* E così per la seconda volta, a quel che pare, noi troviamo che per questi nostri cantori, che noi adesso invitiamo e costringiamo in certo qual modo a cantare di buon grado, è pressoché necessario che abbiano almeno tanta istruzione quanta può bastare perché ciascuno segua il movimento dei ritmi e i toni delle melodie; affinché, considerando le armonie e i ritmi, essi siano in grado di scegliere ciò che ad uomini della loro età e della loro condizione s'addica di cantare, e quindi cantino, e cantando provino lì per lì essi stessi un piacere innocente, e guidino nello stesso tempo i giovani ad abbracciare, come si conviene, i buoni costumi. Quando siano forniti di tale istruzione, essi possederanno un'educazione ben più accurata di quella che occorre al popolo e agli stessi poeti. Difatti non è per nulla necessario che il poeta conosca il terzo punto, se, cioè, l'imitazione sia bella o no; pressoché necessario è invece che egli conosca ciò che riguarda l'armonia e il ritmo; ma questi cantori devono necessariamente conoscere tutti e tre i punti, perché possano scegliere ciò che v'è di più bello e ciò che gli si avvicina; altrimenti non sarebbero mai in grado d'incantare i giovani in modo da indirizzarli alla virtù. E così, per quanto abbiamo potuto, noi abbiamo fatto quello che il nostro discorso si propose da principio, mostrare, cioè, come fosse cosa ben ragionevole quella di apportare aiuto al coro di Dioniso. Vediamo intanto se le cose stanno così. Un'assemblea di tal fatta, a misura che si va avanti nel bere, suol divenire per necessità sempre più turbolenta; e noi ammettemmo da principio che questo è inevitabile che avvenga nelle riunioni di cui adesso stiamo discorrendo.

Clin. Proprio inevitabile.

Aten. In tali circostanze ognuno si sente più leggero e s'innalza, si fa gaio, parla con più libertà e non dà affatto ascolto ai vicini, e si ritiene capace di governare se stesso e gli altri.

Clin. Come no?

Aten. Non dicevamo noi che in tal caso le anime dei bevitori infiammandosi divengono, come avviene del ferro, più molli e più tenere; cosicché si presentano docili a chi possa e sappia educarle e plasmarle, come quando erano in tenera età? Che questo plasmatore è quel medesimo che ebbero allora, ossia il buon legislatore, il quale deve essere autore di leggi conviviali, che abbiano la virtù di spingere quell'uomo, gonfio di confidenza e di ardimento, spregiudicato più del convenevole, e che non vuole assoggettarsi all'ordine e alle alternative del tacere e del parlare, del bere e del cantare, a voler fare tutto il contrario di questo? Di leggi, che abbiano la virtù d'infondergli acconciamente nell'animo il più bello dei timori, per combattere l'invadenza di un

ardire non bello: quel divino timore, a cui abbiamo dato il nome di pudore e di vergogna?

Clin. Così è.

Aten. Custodi naturalmente di queste leggi e cooperatori di esse saranno gli uomini alieni dai tumulti, e a capo dei bevitori staranno uomini sobri; giacché combattere senza di questi contro l'ubbriachezza è cosa ancora più difficile che non combattere senza capi impassibili contro i nemici; e chi non avrà la forza di volontà di obbedire a costoro e ai direttori del coro di Dioniso, che saranno uomini più che sessantenni, andrà incontro a uguale o maggiore ignominia di chi disobbedisce ai comandanti militari.

Clin. Giusto.

Aten. Se dunque ebbrezza e divertimento fossero disciplinati in tal modo, se, dico, uomini sobri sovrintendessero ai bevitori, non è forse vero che siffatti compagni nel bere starebbero insieme durante le riunioni lasciandosi guidare secondo le leggi, e si separerebbero reciprocamente avvantaggiati e più amici di prima, anziché nemici, come oggi suole avvenire?

Clin. Giusto, se però così fosse, come ora tu dici.

XIII. *Aten.* Dunque non disprezziamo più così senz'altro il dono di Dioniso, come se fosse cattivo e indegno di essere accolto nello stato. E ben altro ancora in realtà si potrebbe dire; benché si abbia una certa esitazione a parlare al popolo del più grande bene che questo dono apporta, per il fatto che gli uomini ne hanno un'idea sbagliata e intendono malamente ciò che loro vien detto in proposito.

Clin. Di che si tratta?

Aten. Si è diffusa, non so come, la leggenda che questo dio sia stato privato della ragione per opera di Era, sua matrigna; che per vendicarsi appunto di ciò, egli abbia introdotto i baccanali e tutte quante le danze orgiastiche; e che a questo scopo abbia fatto dono del vino. Io però lascio che adoperino un tale linguaggio coloro i quali credono di poter dire con sicurezza cose simili intorno agli dei; per conto mio so questo, che non c'è al mondo essere vivente, il quale nasca con tanto giudizio, quanto gli toccherà d'averne nella età matura. In questo periodo di tempo, nel quale non ha ancora conseguito l'assennatezza conveniente alla sua natura, egli infuria e grida disordinatamente, e così pure, non appena si erge sulla persona, saltella senza alcuna regola. Ricordiamoci d'aver detto che questi sono i princìpi della musica e della ginnastica.

Clin. Ce ne ricordiamo; come no?

Aten. E non ricordiamo anche d'aver detto che da questi princìpi è venuto a noi uomini il senso del ritmo e dell'armonia, per opera degli dei, e precisamente di Apollo, delle Muse e di Dioniso?

Clin. E come no?

Aten. E così, quanto al vino, l'opinione volgare ritiene, a quel che pare, che ci sia stato dato per farci perdere la ragione, per una vendetta a danno degli uomini; ma il nostro presente discorso sostiene invece ch'esso ci è stato dato come un farmaco per ottenere l'effetto contrario, ossia per ispirare pudore all'anima e procurare sanità e vigore al corpo.

Clin. Tu hai rammentato esattamente, ospite, ciò ch'è stato detto.

Aten. Intanto metà della danza corale è stata esaurientemente trattata; quanto all'altra metà, potremo trattarla, oppure tralasciarla, secondo che crederemo di fare.

Clin. Di quale metà tu parli, e come dividi l'una dall'altra?

Aten. La danza corale nella sua interezza abbracciava, secondo noi, tutta quanta l'educazione; ora una parte di essa comprendeva i ritmi e le armonie, che riguardavano la voce.

Clin. Sta bene.

Aten. L'altra parte, che riguardava il movimento del corpo, aveva comune col movimento della voce il ritmo, e aveva di proprio la figura; mentre nella prima parte il movimento della voce aveva di proprio il canto.

Clin. Precisamente.

Aten. Intanto all'espressioni della voce, che arrivano fino ad educare l'anima alla virtù, abbiamo dato, non so come[20], il nome di musica.

Clin. E giustamente.

Aten. Quanto ai movimenti del corpo (ai quali, considerati dal punto di vista del divertimento, noi demmo il nome di danza), allorché tali movimenti hanno come obiettivo il perfezionamento del corpo, noi possiamo dare il nome di ginnastica all'arte che conduce a questo scopo.

Clin. Esatto.

Aten. Dicevamo dunque poco fa che la parte riguardante la musica, la quale rappresenta suppergiù la metà nella danza corale, è stata esaminata e trattata esaurientemente; e questa stessa affermazione ripetiamo anche adesso. Quanto all'altra metà, vogliamo parlarne, o come crediamo di fare?

Clin. Ottimo amico, dopo che ci siamo intrattenuti a discorrere di musica e abbiamo taciuto della ginnastica, cosa credi che a codesta domanda, indirizzata a Cretesi e a Spartani, ciascun di noi ti possa rispondere?

Aten. Con questa tua domanda tu mi hai, direi quasi, chiaramente risposto; e capisco che la tua domanda non è soltanto, come ho detto, una risposta ma anche un ordine di trattare della ginnastica.

Clin. Hai compreso benissimo; fa' dunque così.

Aten. E sia; tanto più che non è certamente difficile parlare di un argomento che a voi due è ben familiare. Voi infatti avete molto maggiore esperienza di quest'arte che di musica.

Clin. Questo che tu dici è a un dipresso la verità.

XIV. *Aten.* Dunque questo divertimento trae origine dalla naturale abitudine che ha ogni animale di saltare; l'uomo poi, come già dicemmo, avendo il senso del ritmo, inventò e formò con esso la danza; in seguito, siccome la melodia richiamava alla memoria e suscitava il movimento ritmico, dalle due cose unite insieme nacque il divertimento della danza corale.

Clin. Perfettamente.

Aten. Una parte di questa possiamo dire d'averla di già trattata; l'altra proveremo di trattarla in seguito.

Clin. Certamente.

Aten. Prima intanto, se così piace anche a voi, veniamo alla conclusione sull'uso del vino.

Clin. Qual è questa conclusione?

Aten. Qualora uno stato sappia valersi con serietà dell'istituzione, di cui dianzi abbiamo parlato[21], secondo leggi e norme stabilite, giovandosi di essa per esercitar la temperanza, e sappia anche allo stesso modo e per la stessa ragione concedersi l'uso degli altri piaceri, coll'intendimento di riportar vittoria su di essi, in tal caso è consigliabile l'uso di tutto questo. Qualora invece se ne serva come d'un divertimento, e sia lecito a chi voglia e quando voglia e con chi voglia di bere, comportandosi comunque gli piaccia, allora io non sarei più dell'avviso che questo stato o quest'individuo debbano adottare l'uso del vino; anzi, piuttosto che all'uso dei Cretesi e degli Spartani, mi atterrei alla legge dei Cartaginesi[22], la quale dispone che nessun soldato in campagna deve mai gustare di questa bevanda, facendogli obbligo di bere acqua per tutto il tempo della guerra; che in città né serva, né servo devono mai gustarne, né i governanti, durante l'anno che sono al potere, e neanche i piloti e i giudici nell'esercizio delle loro funzioni, né chi vada a partecipare a una deliberazione importante; che infine nessuno deve affatto gustarne durante il giorno, se non per rinvigorire il corpo o per malattia, né alcuno durante la notte, qualora egli, sia uomo o donna, abbia intenzione di procreare figliuoli. E si potrebbero aggiungere tante e tante altre circostanze, nelle quali gli uomini che hanno giudizio e retto costume non devono bere vino. Cosicché secondo questo ragionamento nessuno stato avrebbe bisogno di molte vigne; e qualora venissero fissate le altre cul-

ture campestri e il regime generale di vita, la parte da assegnare al vino sarebbe pressoché la più modesta e la più piccola di tutte. Sia questa, ospiti, se così vi piace, la nostra conclusione alla conversazione che abbiamo tenuta intorno al vino.

Clin. Ben detto e d'accordo.

LIBRO III

I. *Aten.* Ed ora basti di ciò. Vediamo intanto quale sia stata l'origine della vita civile. Il mezzo migliore e più facile per rintracciarla non è forse questo?

Clin. Quale?

Aten. Quello a cui bisogna sempre ricorrere quando si voglia osservare lo sviluppo e il trapasso degli stati così al bene come al male.

Clin. Qual è dunque codesto mezzo?

Aten. Quello, io ritengo, di riandare la lunga e interminabile successione dei tempi e i cambiamenti in essi avvenuti.

Clin. In che senso tu dici?

Aten. Dimmi: Credi tu di poter calcolare quanto spazio di tempo sia trascorso da quando sono sorti gli stati e gli uomini hanno cominciato ad avere istituzioni civili?

Clin. Non è per nulla facile.

Aten. Ma è facile capir questo, ch'esso è qualcosa d'immenso e d'indicibile?

Clin. Questo certamente.

Aten. Ora non è forse vero che migliaia e migliaia di stati sono sorti in questo spazio di tempo, che non minori di numero sono stati quelli distrutti, e che in ciascuno di essi si sono avute istituzioni civili d'ogni sorta? Che ora son divenuti da più piccoli più grandi, ora invece da più grandi più piccoli; che infine ora sono passati dal meglio al peggio, ora dal peggio al meglio?

Clin. Necessariamente.

Aten. Proviamo di scoprire, se ci è possibile, la causa di questi cambiamenti. Molto probabilmente essa ci spiegherà la prima origine e la trasformazione delle istituzioni civili.

Clin. Dici bene; e dobbiamo proprio mettere ogni cura, tu nell'esporre il tuo pensiero sulla questione, noi nel seguirti.

Aten. Orbene, pare a voi che le antiche tradizioni contengano qualche verità?

Clin. Quali tradizioni?

Aten. Quelle che dicono che molte distruzioni d'uomini siano avvenute per causa di cataclismi, di morbi e di molti altri accidenti, nei quali solo un piccolo numero siano rimasti in vita[1].

Clin. Tutto questo è indubbiamente verisimile per chiunque.

Aten. Orbene, fermiamo la nostra attenzione su una delle tante distruzioni: quella che avvenne un tempo a causa del diluvio[2].

Clin. Che cosa dobbiamo pensare in proposito?

Aten. Che quelli che allora sfuggirono allo sterminio dovettero essere su per giù pochi pastori montani, tenui fiammelle del genere umano rimaste in salvo sulle vette.

Clin. È evidente.

Aten. Siffatti uomini dovevano necessariamente essere ignari così delle varie arti, come degli espedienti che gli uomini adoperano l'un contro l'altro nelle città per avidità di guadagno e per ambizione, e di quanti altri malefici essi escogitano l'uno a danno dell'altro.

Clin. È verisimile, certamente.

Aten. Ammettiamo dunque che le

città situate nelle pianure e vicino al mare fossero in quel tempo interamente distrutte?

Clin. Ammettiamolo.

Aten. E non diremo pure che tutti gli strumenti andarono perduti, e che, se qualche utile invenzione s'era già avuta in fatto d'arte, o di politica, o di qualche altra scienza, tutto questo venne meno in quel tempo?

Clin. E difatti, come mai, o uomo egregio, si sarebbe potuto trovare alcun che di nuovo, se tali conoscenze fossero sempre esistite nello stato in cui oggi si trovano? Esse invero per miriadi e miriadi di anni rimasero ignote agli uomini d'allora; mentre non son passati che mille o duemila anni da quando si ebbero le invenzioni dovute in parte a Dedalo, in parte o Orfeo, in parte a Palamede; e così quella della musica, dovuta a Marsia e ad Olimpo, quella della lira, dovuta ad Anfione, e le altre tutte, dovute ad altri, le quali sono per così dire di ieri.

Aten. Sai Clinia, che hai tralasciato una persona a te cara, che è realmente di ieri?

Clin. Vuoi tu dire Epimenide?

Aten. Sì, proprio lui. Di molto infatti, o caro, egli superò tra voi tutti quanti in fatto d'invenzioni; e quello che un tempo Esiodo aveva divinato, egli lo convertì in un fatto, come voi dite [3].

Clin. Così veramente noi diciamo.

II. *Aten.* Possiamo dunque dire che, avvenuta tale distruzione, le condizioni in cui l'umanità venne a trovarsi dovettero essere queste: una paurosa immensa solitudine; una grandissima quantità di terre deserte; periti tutti gli altri animali, sopravvivevano alcuni armenti di buoi e qualche gruppo di capre, se pure n'erano per caso rimaste in qualche sito, i quali allora in sul principio offrivano scarsi mezzi per campar la vita a coloro che li pascolavano.

Clin. E come no?

Aten. In quanto a città, governi, legislazione, che formano l'argomento di questa nostra conversazione, crediamo che se ne avesse, per così dire, alcun ricordo?

Clin. Per nulla.

Aten. Non è dunque da tale stato di cose che trae origine tutto ciò che oggi abbiamo: città, governi, arti, leggi; e così molti vizi come pure molte virtù?

Clin. In che senso tu dici?

Aten. Crediamo noi forse, o uomo ammirabile, che negli uomini d'allora, ignari com'erano di tanti beni e di tanti mali che si trovano nelle nostre città, virtù e vizio avessero raggiunto un pieno sviluppo?

Clin. Hai detto bene; comprendiamo le tue parole.

Aten. Non è forse vero che, coll'andar del tempo e col moltiplicarsi della nostra specie, ogni cosa procedette verso lo stato attuale?

Clin. Giustissimo.

Aten. Non certo ad un tratto, ma, com'è verisimile, a poco a poco, in un tempo molto lungo.

Clin. Ed è ben ragionevole che sia stato così.

Aten. Difatti era troppo recente in tutti, cred'io, la paura, perché scendessero dalle vette ai piani.

Clin. E come no?

Aten. Per la ristrettezza del loro numero non dovevano essi a quel tempo vedersi con piacere? Ma d'altra parte i mezzi di trasporto, per recarsi scambievolmente gli uni dagli altri, sia per terra sia per mare, non dovevano essere allora, per così dire, quasi tutti scomparsi insieme con le arti? Avere pertanto mutui rapporti non era, credo, per loro gran fatto possibile. Difatti il ferro, il bronzo e tutte le miniere erano scomparsi, inghiottiti dalle acque; cosicché non v'era possibilità alcuna d'estrarre e ripulire siffatti metalli, e scarsi erano i mezzi per tagliare gli alberi. Ché se qualche strumento era rimasto sui monti, presto scomparve, logorato dall'uso, e non c'era modo d'averne altri, prima che la metallurgia risorgesse tra gli uomini.

Clin. E come avrebbero potuto averne?

Aten. Dopo quante generazioni riteniamo che questa resurrezione sia avvenuta?

Clin. Evidentemente dopo moltissime.

Aten. E così anche le arti, che hanno bisogno del ferro, del bronzo e di tutti siffatti metalli, non dovettero allora scomparire per tutto questo tempo e anche più?

Clin. Come no?

Aten. Di maniera che anche le sedizioni e le guerre dovettero per molte ragioni scomparire in questo tempo.

Clin. Come?

Aten. Prima di tutto gli uomini si amavano e si volevano bene reciprocamente per la solitudine in cui si trovavano; in secondo luogo non avevano da combattere per il vitto. Non v'era infatti, se non forse per alcuni in sul principio, penuria alcuna di pascoli, dai quali per lo più in quel tempo traevano il sostentamento; pertanto non mancavano per nulla di latte e di carne; inoltre cacciando si procuravano vitto non poco, né di poco pregio. Per di più essi avevano abbondanza di vestimenti, di coperte, di abitazioni e di vasi da mettere al fuoco e d'altra specie; perché l'arte plastica e la tessile non hanno punto bisogno di ferro; e Dio volle che queste due arti fornissero agli uomini tutti questi oggetti, affinché l'umanità, qualora venisse a trovarsi in tali strettezze, potesse rinascere e svilupparsi. Pertanto molto poveri essi non erano, né quindi diventavano fra di loro nemici perché costretti dal bisogno; d'altra parte ricchi non potevano mai divenire senza possedere oro e argento; e la loro condizione era allora appunto questa. Ora in una società, in cui non si trovi né ricchezza, né povertà, si hanno, direi quasi, costumi purissimi; giacché non esiste in essa sfrenatezza o ingiustizia, né d'altra parte vi si riscontrano gelosie o invidie. Essi adunque erano uomini dabbene, sia per queste ragioni sia per la loro cosiddetta semplicità; giacché ciò che sentivano dire rispetto al bene e al male, semplici com'erano, ritenevano che fosse perfettamente vero, e vi conformavano la loro condotta. Perché nessuno sapeva sospettare il falso per via d'una prudente accortezza, come si fa oggi; anzi, stimando vero tutto ciò che si diceva sul conto degli dei e degli uomini, ne facevano la norma della loro vita; ragion per cui essi erano tali in tutto quali noi li abbiamo ora descritti.

Clin. Così io che costui siamo d'accordo con te su quanto hai detto.

III. *Aten.* Possiamo dunque dire che gli uomini di tante generazioni, vissute in tal modo, dovettero essere più inesperti e più ignoranti di quelli che vissero prima del diluvio e di quelli d'oggidì, così nelle altre arti come in quelle della guerra, sia della guerra che oggi si combatte per terra e per mare, sia di quella che si combatte soltanto nelle città sotto i nomi di dibattimenti giudiziari e di sedizioni, dove, così nelle parole come nelle azioni, si adoperano dalle parti tutti gli artifizi e tutti i mezzi per danneggiarsi e farsi ingiuria scambievolmente; ma anche più semplici, più gagliardi, più saggi e più giusti in tutto. E di questo abbiamo di già spiegata la ragione.

Clin. È vero.

Aten. Questo, e così pure tutto quello che segue, s'intenda da noi detto a questo scopo, per vedere, cioè, che bisogno di leggi avessero mai gli uomini d'allora, e che legislatore avessero.

Clin. Ed è stato ben detto.

Aten. Orbene, non è forse vero che quegli uomini non avevano bisogno di legislatori, e che un tal bisogno non suole ancor nascere in simili circostanze? Difatti gli uomini che appartengono a quest'epoca non conoscono ancora la scrittura, e vivono seguendo le loro consuetudini e le cosiddette patrie costumanze.

Clin. È verisimile, certamente.

Aten. Ma anche questa è già una certa forma di governo.

Clin. Che forma?

Aten. Mi pare che al regime di questo tempo si dia generalmente il nome di patriarcato, il quale esiste ancora in

molti luoghi così fra Greci come presso altri popoli. Omero dice ch'era questo in certo qual modo il governo dei Ciclopi [4]:

Non han questi assemblee che portan consi-
[glio, né leggi,
Ma vivon sulle vette di monti elevati, abitando
In profonde spelonche; e ognun signoreggia a
[suo modo
Sui figli e sulle mogli, né l'uno dell'altro si
[cura.

Clin. Codesto vostro poeta pare che sia stato ammirabile davvero. Noi abbiamo avuto per le mani altri passi di lui pieni di grazia, non molti però; perché noi Cretesi non facciamo molto uso di poesie straniere.

Meg. Noi invece sì [5], e riteniamo ch'egli occupi il primo posto fra tali poeti, benché ordinariamente descriva non la vita spartana, ma piuttosto la ionica. Nel caso nostro intanto pare ch'egli apporti valida testimonianza al tuo discorso, rappresentando per mezzo d'un racconto favoloso lo stato primitivo dell'umanità come uno stato selvaggio.

Aten. Sicuro; ce l'apporta infatti, e noi prendiamola come un indizio che esistono talvolta governi di questo genere.

Clin. Ben detto.

Aten. Questi governi non sorgono appunto fra coloro che sono sparsi qua e là per singole dimore e per famiglie, per effetto delle difficoltà che le generali distruzioni sogliono apportare, nelle quali i più anziani tengono il potere, in quanto essi hanno l'autorità di un padre e d'una madre, e gli altri, seguendoli a guisa di uccelli, vengono a formare un sol gregge, soggetto a paterne leggi e alla più giusta di tutte le signorie?

Clin. Così è certamente.

Aten. In seguito convengono insieme in maggior numero formando maggiori comunità, e primieramente si volgono a coltivare le terre che si stendono alle falde dei monti, e si circondano di muri a secco per difendersi dalle fiere, formando così come un'unica abitazione, comune e vasta.

Clin. È verisimile certamente che avvenga così.

Aten. Ebbene? Questo che aggiungo non è anche verisimile?

Clin. Cioè?

Aten. Che quando dalle prime e più piccole comunità si formano queste più grandi, le piccole comunità vi partecipano distinte per famiglia, avendo ciascuna il più anziano come capo e usanze sue proprie, per il fatto che son vissute separatamente l'una dall'altra; che diverse, per la diversità del sangue e dell'educazione, sono le maniere di comportarsi a cui sono state abituate; sia verso gli dei sia tra di loro: più a modo quelle di gente più a modo, dure quelle di gente più dura; e che pertanto, imprimendo ciascuna, com'è naturale, nei figli e nei figli dei figli i propri sentimenti e le proprie abitudini, esse vengono a trovarsi, come noi diciamo, nella comunità più grande avendo ciascuna costumanze sue proprie.

Clin. E come no?

Aten. Cosicché diviene in certo qual modo inevitabile che ognuna si compiaccia delle proprie costumanze, e ami meno quelle delle altre.

Clin. Proprio così.

Aten. A quel che pare, noi siamo dunque pervenuti, quasi senz'accorgercene, alle origini della legislazione.

Clin. Per l'appunto.

IV. *Aten.* È necessario infatti che dopo ciò questi convenuti scelgano in comune alcuni di loro; i quali, presa cognizione delle diverse costumanze, proporranno in comune per la scelta ai capi e condottieri delle varie genti, come a tanti re, quelle di esse che saranno ad essi maggiormente piaciute; essi avranno pertanto il titolo di legislatori. Vengono quindi stabiliti i governanti; al patriarcato si sostituisce una specie di aristocrazia, o anche di monarchia, e così vivranno sotto questa nuova forma di regime.

Clin. È naturale che in seguito avvenga appunto così.

Aten. Dopo di che parliamo anche d'una terza forma di regime, nella quale sogliono riscontrarsi tutti gli aspetti e tutte le vicende dei vari stati e regimi.

Clin. Qual è questa?

Aten. Quella che Omero ha indicato dopo la seconda, dicendo ch'essa è venuta terza così: « Ed ei fondò Dardania », così parmi egli dica[6],

allor che nel pian non ancora
La sacra Ilio sorgea, città di fecondi mortali,
Ma ancor dell'Ida ricco di fonti abitavan le [falde.

In realtà in questi versi e in quelli che riguardavano i Ciclopi egli parla un linguaggio che ha del divino e che risponde a natura; perché anche i poeti sono di razza divina, e nei loro canti, coll'aiuto delle Grazie e delle Muse, sogliono in molte cose raggiungere la verità.

Clin. Senza dubbio.

Aten. Ma procediamo ancor oltre col racconto che adesso ci si è presentato alla mente; perché probabilmente esso ci darà qualche lume relativamente al nostro proposito. Non conviene forse?

Clin. Ma sì, certamente.

Aten. Quando dunque, diciamo noi, furono lasciate le alture, in una grande e bella pianura fu fondata Ilio, sopra una collina non elevata, bagnata da molti fiumi che scendono dall'Ida.

Clin. Così appunto si dice.

Aten. E non crediamo noi che ciò sia avvenuto molto tempo dopo il diluvio?

Clin. Molto dopo; come no?

Aten. Pare che quegli uomini fossero caduti in una dimenticanza al certo straordinaria dell'anzidetta catastrofe, allorquando collocarono in tal modo una città sotto molti fiumi che scorrono dalle alture, affidandosi a certe colline non molto elevate.

Clin. È chiaro ch'era trascorso un tempo veramente lungo da tale avvenimento.

Aten. E molte altre città, ritengo, già allora si fondavano col moltiplicarsi degli uomini.

Clin. Come no?

Aten. Quelle per lo meno che fecero la spedizione contro la stessa Ilio, e probabilmente per mare; giacché tutti facevano già, senza paura, uso del mare.

Clin. Così pare.

Aten. E dopo avere assediata Troia per dieci anni, gli Achei l'abbatterono.

Clin. Sicuro.

Aten. Or durante questo decennio, nel quale Ilio fu assediata, le faccende interne nei paesi degli assedianti furono turbate da molte sciagure per le sollevazioni dei giovani; i quali inoltre, quando i guerrieri tornarono nelle loro città e nelle loro case, non li accolsero bene, né come avrebbero dovuto, ma in modo tale che si ebbero morti, stragi e fughe in gran numero. Cacciati quindi alla loro volta, essi tornarono cambiando nome, chiamandosi, cioè, Dori invece di Achei, per il fatto che chi raccolse quegli esuli era Doro[7]. Di qui appunto cominciano tutti i fatti e le leggende che voi narrate, o Lacedemoni, sul conto vostro.

Meg. Appunto.

V. *Aten.* Eccoci intanto tornati, come per volontà divina, a quel medesimo punto della nostra iniziale conversazione sulle leggi, dal quale eravamo passati a fare una digressione sulla musica e sull'ebbrezza; ed è proprio il discorso che ce ne dà, per così dire, l'addentellato; esso infatti è pervenuto appunto alla costituzione dello stato spartano, che, come Creta, la quale ha istituzioni quasi gemelle, voi dicevate rettamente ordinato. Peraltro adesso questo vagare della nostra conversazione ci ha un poco avvantaggiati, in quanto abbiamo passato in rassegna alcune forme di governo e di costituzioni. Abbiamo visto un primo, un secondo e un terzo regime, formatisi, come noi crediamo, successivamente l'uno dall'altro in un immenso spazio di tempo. Adesso ci si presenta questo quarto regime, o, se così volete, un popolo che, costituitosi un tempo, mantiene

anche oggi la sua costituzione[8]. Or se alla stregua di tutto questo noi possiamo in qualche modo discernere ciò che è bene o mal costituito, e quali leggi valgano a conservare ciò che negli stati si conserva, quali a distruggere ciò che vi perisce, e quali mutamenti e quali sostituzioni possano rendere felice uno stato, quest'esame, o Megillo e Clinia, dev'essere, quasi ricominciando, argomento della nostra conversazione, qualora non abbiamo punto a dolerci dei discorsi già fatti.

Meg. Se per certo, ospite, un dio ci promettesse che, ponendo mano per la seconda volta all'esame delle leggi, ascolteremo discorsi per nulla inferiori a quelli fatti finora, io sarei davvero pronto a fare un lungo cammino, e mi parrebbe breve il presente giorno, benché sia prossimo a quello del solstizio d'estate.

Aten. Conviene dunque, a quel che pare, far questa ricerca.

Meg. Ma sì, certamente.

Aten. Trasportiamoci dunque col pensiero, o Megillo, al tempo in cui Sparta, Argo, Messene e i loro possedimenti caddero completamente in potere dei vostri antenati. Dopo questo fatto essi deliberarono, almeno secondo la tradizione, di dividere l'esercito in tre parti e di costituire tre stati: Argo, Messene, Sparta.

Meg. Proprio così.

Aten. E re d'Argo divenne Temeno, di Messene Cresfonte, di Sparta Procle ed Euristene.

Meg. Per l'appunto.

Aten. E tutti allora giurarono di prestar loro soccorso, se qualcuno cercasse di distruggere il loro regno.

Meg. Come no?

Aten. Ma, in nome di Giove, si abbatte forse un regno, o si è mai abbattuto qualsiasi governo per opera d'altri, anziché per causa propria? E che? Un minuto prima, toccando di queste questioni, eravamo d'avviso che la cosa fosse appunto così, ed ora ce ne siamo scordati?

Meg. E come scordarcene?

Aten. E allora noi adesso ci confermeremo viemaggiormente in tale avviso; perché, a quel che pare, noi siamo tornati sul medesimo argomento a proposito di fatti accaduti; di maniera che potremo considerare la questione non alla stregua di vane congetture, ma di avvenimenti reali. Accadde dunque questo: i re e i popoli di tre regni, in base alle leggi stabilite in comune per regolare i rapporti fra governanti e governati, si giurarono reciprocamente, gli uni di non rendere più gravoso il loro potere coll'andar del tempo e con l'ingrandirsi della loro famiglia, gli altri di non rovesciar mai il potere regio, né di permettere ad altri, che lo tentassero, di rovesciarlo, fintantoché i re osservassero queste condizioni; si giurarono inoltre, i re di portare soccorso ai re e ai popoli che ricevessero qualche torto, e i popoli allo loro volta ai popoli e ai re che ricevessero qualche torto. Non è così?

Meg. Così, certamente.

Aten. Non è pertanto vero che un fatto di grandissimo momento per le costituzioni politiche favoriva gli ordinamenti sanciti in questi tre stati, fossero essi opera dei re, ovvero d'altri?

Meg. Quale?

Aten. Quello di esservi due stati sempre pronti ad accorrere contro quell'uno che trasgredisse le leggi stabilite.

Meg. È chiaro.

Aten. Eppure i più domandano ai legislatori di stabilire leggi tali da essere volentieri accolte dai popoli e dalle folle; qualche cosa come se si domandasse ai maestri di ginnastica o ai medici di curare e di sanare piacevolmente i corpi affidati alle loro cure.

Meg. Proprio così.

Aten. Mentre molte volte è una fortuna se uno possa rendere sani e vigorosi i corpi senza produrre molte sofferenze.

Meg. Come no?

Aten. E questa circostanza ancora favoriva quei legislatori, circostanza non lieve per facilitare la promulgazione delle leggi.

Meg. Quale?

VI. *Aten.* I legislatori, nello stabilire una certa uguaglianza di beni fra i cittadini, non erano esposti a quel grandissimo malcontento, che nasce in molti altri stati, quando qualcuno cerca di mutare il possesso delle terre e di abolire i debiti, visto che senza tali provvedimenti non può mai esserci una soddisfacente uguaglianza. Difatti al legislatore, che s'accinge a far qualche innovazione di tal genere, tutti si oppongono, ammonendolo di non mutare ciò che è immutabile, e imprecano contro chi propone nuove divisioni di terre e abolizioni di debiti, al punto che qualunque legislatore non sa da che parte voltarsi. Pei Dori invece andava bene e senza dar luogo a risentimenti anche questo, potendo essi dividersi le terre senza contrasti; in quanto a debiti, non ve n'erano né di notevoli, né di antichi.

Meg. È vero.

Aten. Perché mai dunque, ottimi amici, la loro costituzione e la loro legislazione ebbero così cattivo esito?

Meg. Come mai dici questo? Che ci trovi tu da biasimare?

Aten. Dico questo perché di tre stati che erano, due mandarono presto a male e la costituzione e le leggi, e non ne rimase che uno solo: il vostro.

Meg. Non è certamente facile rispondere alla tua domanda.

Aten. Ma considerando appunto questa questione e facendo ricerche sulle leggi noi dobbiamo procurarci un onesto divertimento senile, e compiere così senza molestia il cammino, come dicevamo allorché ci siamo mossi.

Meg. Sicuro; bisogna fare appunto come tu dici.

Aten. E allora, quale ricerca in fatto di leggi potrebbe essere più degna d'un esame delle leggi che governarono questi stati? Quali più famose e più grandi costituzioni di stati potremmo fare oggetto delle nostre considerazioni?

Meg. Non è facile indicarne altre da contrapporre a queste.

Aten. Dunque è pressoché evidente che i Dori allora pensavano che questa combinazione sarebbe valsa a difendere non solo il Peloponneso, ma anche tutti i Greci, qualora qualche barbaro facesse loro ingiuria, come avevano fatto coloro che a quel tempo abitavano attorno ad Ilio; i quali, confidando nella potenza degli Assiri, sorta per opera di Nino, avevano suscitato con la loro arroganza la guerra di Troia. In realtà la reputazione che a quell'impero ancora rimaneva non era piccola: come noi oggi abbiamo timore del gran re, anche quei d'allora temevano di quell'agglomerato di popoli; tanto più che grande argomento d'accusa contro di essi era stata la distruzione di Troia, espugnata per la seconda volta[9]; essa infatti faceva parte del loro impero. Avuto riguardo a tutto questo, fu preparato un esercito unico, ripartito tra i tre stati, sotto la guida dei re fratelli, figli di Ercole; esercito, come pareva, ben costituito e ordinato, superiore a quello che era mosso contro Troia. In primo luogo infatti essi ritenevano di avere negli Eraclidi capi superiori ai Pelopidi, in secondo luogo stimavano che quest'esercito fosse più valoroso di quello ch'era andato a Troia; perché quello, ch'era composto di Achei, aveva vinto, ma gli Achei erano stati battuti da loro, ossia dai Dori. Non crediamo noi che in tal modo e con tali convincimenti si siano preparati i Dori di quel tempo?

Meg. Così certamente.

Aten. Non è anche verisimile ch'essi giudicassero che questo stato di cose fosse ben solido, e che sarebbe durato a lungo, sia perché avevano partecipato insieme a molte fatiche e pericoli, ed erano governati da re della medesima stirpe e per giunta fratelli, sia anche perché avevano consultato molti vaticinatori e tra gli altri anche Apollo Delfico?

Meg. Verisimile; come no?

Aten. Ma questi ordinamenti, su cui tante speranze erano fondate, caddero allora, come pare, ben presto, fatta eccezione, come poco fa dicevamo, della

piccola parte che riguarda la vostra regione; la quale per giunta non ha mai cessato finora di far guerra contro le altre due parti; laddove, se il proposito sorto allora fosse stato anche animato da spirito di concordia, avrebbe formato una potenza irresistibile in guerra.

Meg. E come no?

VII. *Aten.* Come mai dunque e per qual ragione andarono a male? Non è importante ricercare quale fatalità abbia distrutta sì grande compagine?

Meg. In verità chi trascurasse questi stati, difficilmente, guardando altrove, potrebbe trovare leggi o costituzioni atte a conservare belle e grandi istituzioni, o, viceversa, a farle andare del tutto in rovina.

Aten. Cosicché, come pare, noi ci siamo fortunatamente messi sulla via d'una ricerca importante.

Meg. Senza dubbio.

Aten. Ebbene, mio ottimo amico, non capita per avventura a tutti, così senza saperlo, e non capita pure a noi in questo momento, di ritenere che una data cosa sia bella e che produrrebbe effetti meravigliosi, sol che uno sapesse adoperarla bene e in un dato modo, mentre siamo noi che adesso molto probabilmente abbiamo di essa un concetto non esatto, né rispondente alla sua intima costituzione, e così tutti gli altri in tutti gli altri casi in cui ragionino come noi stiamo facendo?

Meg. Cos'è mai che tu dici, e a che proposito hai fatta questa riflessione?

Aten. Sono io stesso, o caro, che rido adesso di me medesimo; perché, avendo volta l'attenzione a quest'esercito, del quale discorriamo, mi parve ch'esso fosse bellissimo, e che, come dicevo, sarebbe stato pei Greci di straordinario vantaggio, se qualcuno avesse saputo allora bene adoperarlo.

Meg. Non abbiamo dunque agito bene e con senno, tu nel dire e noi nell'approvare tutto ciò che hai detto?

Aten. Sarà; nondimeno io penso che qualunque uomo, quando vede qualcosa di grande, di forte e di molto potente, ha lì per lì quest'impressione, che, cioè, se il possessore sapesse servirsi d'una cosa di tal fatta e di tanta importanza, potrebbe compiere molte meraviglie ed essere così un uomo felice.

Meg. Non è giusto anche questo? O come dici tu?

Aten. Ma rifletti a ciò che ha di mira, nel dir giusto, chi esalta a questo modo una data cosa. E prima di tutto riferendoci alla questione di cui adesso ci stiamo occupando, in che modo quei capi, se avessero saputo ordinare convenientemente l'esercito, avrebbero potuto conseguire grandi vantaggi? Non forse costituendolo solidamente e conservandolo tale per sempre, in modo che essi rimanessero liberi, dominassero su chi volessero, e facessero in tutto e per tutto fra i Greci e fra i barbari ciò che loro talentasse, sia essi sia i loro discendenti? Non era questo l'oggetto dei loro desidèri?

Meg. Certamente.

Aten. E quando uno vede una grande ricchezza, gli onori insigni tributati al sangue, o qualsiasi altra cosa di questo genere, e fa quella medesima osservazione, non la fa pensando a questo, che, cioè, con tal mezzo egli avrebbe modo di soddisfare tutti, o la maggior parte e i più importanti dei suoi desidèri?

Meg. Così certamente pare.

Aten. Ora dimmi: il desiderio, che adesso è posto in chiaro dal nostro discorso, non è forse, come lo stesso discorso ci dimostra, un desiderio comune a tutti gli uomini?

Meg. Quale desiderio?

Aten. Quello che le cose avvengano secondo la propria volontà, preferibilmente tutte, e se non tutte, almeno le umane.

Meg. Come no?

Aten. Ora poiché questo vogliamo sempre, da fanciulli, da uomini e da vecchi, non è inevitabile che questo stesso sia continuamente l'oggetto dei nostri voti?

Meg. Senza dubbio.

Aten. E facciamo altresì pei nostri

cari quei voti che essi fanno per se stessi.

Meg. Certo.

Aten. Il figlio è certamente caro al padre: egli, ch'è piccolo, a lui, ch'è un uomo [10].

Meg. Come no?

Aten. Eppure in tante cose, che il figlio augura a se stesso, il padre scongiura gli dei, perché non avvengano affatto secondo i voti del figlio.

Meg. Vuoi dire dei voti che fa il figlio quando è ancora piccolo e senza discernimento?

Aten. E quando il padre, sia egli vecchio o nell'ardore della giovinezza, privo affatto d'ogni sentimento di bontà e di giustizia, formula i voti più appassionati in uno stato d'animo non dissimile da quello che aveva Teseo verso Ippolito, che fu fatto miseramente perire [11], credi tu che i voti del figlio, che ha invece il sentimento della bontà e della giustizia, concordino in tal caso con quelli del padre?

Meg. Comprendo le tue parole. Mi pare infatti che tu dica che non bisogna far voti, né anelare che tutto avvenga secondo la nostra volontà, ma che la nostra volontà segua soprattutto il nostro raziocinio; che pertanto così lo stato come ciascuno di noi deve far voti e adoperarsi per questo, ossia per aver senno.

VIII. *Aten.* Sicuro; ed io già vi dissi che un legislatore, che sia uomo politico, deve sempre aver questo di mira nel fissare le disposizioni delle sue leggi; e ricordo a voi che voi due, se ben rammentiamo le parole dette in principio, sostenevate esser necessario che un buon legislatore stabilisca tutte le leggi in grazia della guerra, laddove io dicevo che tale intendimento farebbe indirizzare le leggi a una sola virtù, mentre le virtù sono quattro, e bisogna averle tutte di mira, specialmente la prima che è alla testa di tutte, cioè, la prudenza, l'intelletto, l'opinione [12] insieme cogli affetti e i desidèri che ad essi si accompagnano. Così il discorso torna di nuovo al medesimo punto; ed io dico adesso di nuovo, per passatempo, se così volete, o se no, sul serio, quello che dicevo allora, che, cioè, secondo io penso, è pericoloso il far voti per chi non sia fornito di senno, e che a lui succede il contrario di ciò ch'egli desidera. Ma se vi piace ritenere ch'io parli sul serio, ritenetelo pure; io m'aspetto infatti di sicuro che voi adesso, seguendo i princìpi da noi esposti poco prima, troverete che della rovina dei re e di tutto quanto l'edifizio furono causa, non la codardia, né l'imperizia nelle cose militari, sia dei capi, sia di coloro cui spettava di obbedire, ma tutti gli altri difetti, e soprattutto l'ignoranza di ciò che v'è di più importante nelle umane faccende. Io cercherò se volete, nel seguito della conversazione, di trovare e mostrare a voi, come ad amici, secondo le mie forze, che così allora avvennero le cose, così all'occasione avverrebbero anche oggi, e non altrimenti accadranno nell'avvenire.

Clin. Elogiarti, ospite, a parole sarebbe cosa ben fastidiosa; epperò noi ti tributeremo a fatti i nostri più grandi elogi; perché terremo dietro attentamente alle tue parole; in tal modo un uomo libero mostra chiaramente se approva oppur no.

Meg. Ottimamente, o Clinia; facciamo come tu dici.

Clin. Così sarà, se Dio vuole. Di' senz'altro.

IX. *Aten.* Procedendo oltre nel nostro ragionamento, noi dunque diciamo che la più grande ignoranza mandò allora in rovina quella potenza, e che essa è per sua natura tale da produrre ora i medesimi effetti; e se così è, bisogna che il legislatore si studi d'infondere nello stato quanta saggezza è possibile, e di bandire in tutti i modi la dissennatezza.

Clin. È chiaro.

Aten. Or qual è l'ignoranza che a ragione può dirsi la più grande? Vedete se approvate anche voi le mie parole. Io dunque penso che si ha la più grande ignoranza in questo caso.

Clin. Cioè?

Aten. Allorché ad uno una cosa sembri bella e buona ed egli non l'ami, anzi l'aborrisca, ed ami invece e accolga una cosa che a lui sembri cattiva e ingiusta. Questa discordanza dei sentimenti di dolore e di piacere dall'opinione conforme a ragione io sostengo che è l'estrema ignoranza; e anche la più grande, in quanto si riferisce alla parte più copiosa dell'anima; ché dolore e piacere sono nell'anima quello che popolo e folla sono nello stato. Quando dunque l'anima si oppone alla scienza, alle opinioni, alla ragione, che sono per natura rivestite del comando, io chiamo quest'atto dissennatezza; e così in uno stato, quando la moltitudine non obbedisce ai governanti e alle leggi; come pure in un individuo, quando bei pensieri albergano nell'animo suo, che però non producono nulla di bene, anzi tutto il contrario. È questa l'ignoranza ch'io ritengo più perniciosa sia nello stato sia in ogni singolo cittadino, non già quella degli artigiani, se ben intendete, ospiti, quello ch'io dico.

Clin. Noi t'intendiamo, amico, e conveniamo in quello che tu dici.

Aten. Sia pertanto detto e stabilito questo, che ai cittadini affetti da siffatta ignoranza non si debba affidare alcun potere; che tali cittadini debbano essere tacciati d'ignoranza anche se siano valenti ragionatori e molto esercitati in ogni sottigliezza e in tutto ciò che è proprio a conferire prontezza di spirito; che si debbano invece chiamare savi coloro che si comportano al contrario di costoro, se anche, come dice il proverbio, non sappiano né leggere, né nuotare, e preporli ai pubblici poteri, come uomini dotati di senno. In verità, amici miei, come mai senz'accordo potrebbe esistere saggezza, sia pure in piccolissime proporzioni? Ma non è affatto possibile; viceversa può ben dirsi che il più bello e il più grande degli accordi costituisce la più grande saggezza, della quale è appunto partecipe chi vive secondo ragione. Quanto poi a chi ne è privo, costui sarà il distruttore della sua casa, e non sarà mai il salvatore dello stato; mostrerà anzi in ogni occasione di essere tutto il contrario per effetto di tale sua ignoranza. Rimanga dunque così stabilito, rispetto a questa questione, come dianzi abbiamo detto.

Clin. Così rimanga stabilito.

X. *Aten.* Or dunque, negli stati è, direi, necessario che vi siano governanti e governati.

Clin. Come no?

Aten. Sta bene. Or quanti e quali sono i princìpi che regolano il comandare e l'obbedire negli stati grandi e piccoli e parimenti nelle famiglie? Il primo non riguarda il padre e la madre? Non è principio ritenuto giusto dappertutto che i genitori abbiano pieno dominio sui figli?

Clin. Certamente.

Aten. A questo segue il principio che i nobili comandino agl'ignobili; a questi due segue il terzo che i più anziani devono comandare e i più giovani obbedire.

Clin. Sicuro.

Aten. Quarto principio è che i servi obbediscano e i padroni comandino.

Clin. E come no?

Aten. Quinto ritengo sia questo, che il più forte comandi e il più debole obbedisca.

Clin. È un imperio codesto davvero inevitabile.

Aten. Ed è anche comunissimo fra tutti gli esseri viventi ed è secondo natura, come disse una volta il Tebano Pindaro[13]. Ma il principio più grande è, come pare, il sesto, che ordina all'ignorante di seguire e al saggio di guidare e di comandare. E questo imperio, o Pindaro sapientissimo, oserei dire che non è contro natura, ma secondo natura, essendo l'imperio della legge su coloro che volontariamente l'accettano, non già un imperio fatto di violenza.

Clin. Giustissimo.

Aten. Aggiungiamo ancora un settimo imperio, caro agli dei e favorito dalla fortuna, che attribuiamo alla sorte, e diciamo che è perfettamente giusto

che chi è designato dalla sorte comandi, e chi da essa è avversato obbedisca.

Clin. Verissimo.

Aten. Vedi dunque, o legislatore, possiamo dire scherzosamente a qualcuno di coloro che s'accingono con leggerezza a far leggi, quanti sono i princìpi che riguardano il comandare, e come sono per natura opposti fra di loro? Perché noi abbiamo scoperto una sorgente di sedizioni, alla quale bisogna che tu ponga rimedio. In primo luogo considera con noi come e perché i re d'Argo e di Messene vennero meno a questi princìpi, rovinando a un tempo se stessi e la potenza dei Greci, ch'era a quel tempo meravigliosa. Non forse perché ignoravano quel giustissimo detto d'Esiodo[14] che spesso « la metà è più del tutto »? Esiodo pensava che quando prendere il tutto è dannoso e la metà è sufficiente, il sufficiente vale in tal caso più dell'eccessivo, perché migliore di esso.

Clin. Giustissimo.

Aten. Orbene, crediamo noi che questa ignoranza apportatrice di rovina sia solita manifestarsi primieramente nei re, ovvero nei popoli?

Clin. È verisimile che nel maggior numero dei casi sia questo un malanno dei re, che per effetto delle mollezze menano una vita piena di orgoglio.

Aten. Non è dunque chiaro che primieramente i re d'allora ebbero questo torto, di sentirsi, cioè, superiori alle leggi stabilite; che furono in disaccordo con se stessi rispetto a ciò che avevano approvato con le parole e col giuramento, e che questo disaccordo, che, come noi sosteniamo, è grandissima ignoranza e sembra invece saggezza, mandò in rovina per la stridente disarmonia tutta quella potenza?

Clin. Così pare certamente.

Aten. Sta bene. Che cosa adunque doveva allora stabilire il legislatore per evitare il nascere di questo male? Oggi in verità non occorrerebbe sapienza alcuna per saper questo, né sarebbe difficile il dirlo; ma se allora si fosse potuto prevedere, chi l'avesse previsto non sarebbe stato più sapiente di noi?

Meg. Che cosa dunque dici che bisognava fare?

Aten. Chi guardi, o Megillo, a ciò ch'è avvenuto presso di voi, può facilmente conoscere e quindi dire quello che allora bisognava fare.

Meg. Spiegati ancor più chiaramente.

Aten. Sarà chiarissimo questo che vi dico.

Meg. Cioè?

XI. *Aten.* Se, trascurando la giusta misura, si dà alle cose più di quanto si conviene, se, poniamo, si dànno troppe vele alle navi, troppo cibo ai corpi, troppa autorità alle anime, tutto, cred'io, si sovverte, e nell'eccesso della loro esuberanza i corpi incorrono nelle malattie, le anime nell'ingiustizia, figlia dell'intemperanza. Ma che cosa vogliamo dire con ciò? Non forse appunto questo, che non v'è, amici miei, anima umana, giovane e non soggetta a render conto, che possa tenere fra gli uomini il supremo potere, senza far sì che la sua mente sia pervasa dalla più grande malattia, ossia dalla dissennatezza, e incorrere così nell'odio dei suoi amici più intimi: ciò che le manda ben presto in rovina e fa scomparire ogni sua potenza? È proprio dei grandi legislatori guardarsi da questo inconveniente, tenendo conto della giusta misura. Quanto poi a ciò che allora avvenne, secondo che con tutta verosimiglianza si può oggi congetturare, pare si possa dir questo.

Meg. Cioè?

Aten. Che un dio, secondo io penso, abbia avuta cura di voi. Egli, prevedendo ciò che sarebbe avvenuto, col procurarvi una doppia stirpe di re, da unica che era[15], restrinse in più modesta misura la loro autorità. In seguito un uomo dotato d'una tal quale divina virtù[16], vedendo che il vostro governo ora ancora in istato d'effervescenza, temperò l'orgogliosa potenza, proveniente dalla nascita, col potere accordato alla saggezza, che proviene dagli anni, equiparando negli affari più importanti l'autorità dei ventotto anziani a quella dei re. Poscia il terzo vostro

salvatore[17], vedendo che nel governo qualche cosa ribolliva e fermentava ancora, v'introdusse come freno il potere degli efori, che rese press'a poco pari al potere ch'era dovuto alla sorte. A questo modo adunque la regalità, temperata come si conveniva e trovata la giusta misura, salvò se stessa e divenne cagione di salvezza agli altri; laddove con Temeno, con Cresfonte e coi legislatori del loro tempo, quali che fossero coloro che dettavano le leggi, neanche la parte di Aristodemo si sarebbe salvata[18]. In realtà essi non dovevano essere abbastanza esperti in fatto di legislazione; altrimenti, io ritengo, non avrebbero mai creduto che coi giuramenti si sarebbe reso moderato un giovane rivestito di un potere dal quale era possibile che scaturisse la tirannide. Ma oggi un dio ha mostrato com'è che bisognava e com'è che bisogna fare per stabilire un governo durevole; e il saper questo da parte nostra, come già dissi, non è ora per nulla prova di sapienza; non è infatti per nulla difficile vederlo pigliando ad esempio ciò ch'è avvenuto; ma se ci fosse stato allora qualcuno che avesse saputo prevedere queste cose, che fosse stato capace di rendere temperati i governi e di farne uno di tre, costui avrebbe recati ad effetto tutti i bei disegni allora concepiti, e mai l'armata persiana, né alcun'altra si sarebbe slanciata contro la Grecia, disprezzandoci come gente meritevole di poca considerazione.

Clin. Dici la verità.

Aten. È certo, o Clinia, che nella lotta contro quegl'invasori i Greci si comportarono in maniera vergognosa. E se dico vergognosa, non intendo già dire ch'essi allora non abbiano riportato per terra e per mare splendide vittorie: quello che, secondo me, v'è stato allora di vergognoso è questo: in primo luogo di quei tre stati uno solo[19] venne in difesa della Grecia; gli altri due erano corrotti al punto che uno[20] impedì a Sparta di portarle soccorso, attaccandola violentemente; l'altro, quello d'Argo, che al tempo della divisione teneva il primo posto, sollecitato a scacciare il barbaro, non rispose all'appello, né mandò soccorsi. Ma chi volesse riferire gli avvenimenti di quella guerra, molte cose per nulla onorevoli potrebbe rimproverare alla Grecia; neanche chi dicesse che la Grecia si sia difesa, direbbe giusto; giacché, se il concorde consiglio degli Ateniesi e degli Spartani non avesse respinto l'imminente pericolo della servitù, a quest'ora su per giù tutte le popolazioni greche sarebbero mescolate fra di loro, le popolazioni barbariche coi Greci e le greche coi barbari; così com'è avvenuto di quelle popolazioni che oggi si trovano sotto il dominio dei Persiani, le quali vivono miseramente, disperse, smembrate e confuse come sono. Queste cose, o Clinia e Megillo, noi dobbiamo rimproverare ai cosiddetti uomini politici e legislatori antichi e moderni, col proposito di trovare, analizzando le cause di esse, che altro di diverso bisognerebbe fare; per esempio, noi ora abbiamo detto che non bisogna stabilire grandi poteri e neanche poteri che non siano temperati, riflettendo a questo, che, cioè, lo stato dev'essere libero, assennato e concorde, e che il legislatore deve stabilire le leggi avendo di mira tali obiettivi. Peraltro vi avverto che se spesse volte noi abbiamo di già indicati certi obiettivi che il legislatore deve proporsi nello stabilire le leggi, e poi questi obiettivi non ci appaiono sempre i medesimi, la cosa non deve recarci meraviglia; convien piuttosto riflettere che, quando diciamo che bisogna aver di mira la temperanza, o la saggezza, ovvero la concordia, non si tratta di scopi diversi, ma d'un medesimo scopo; e se molte altre di siffatte espressioni noi useremo, non vi turbate per questo.

Clin. Ci studieremo di far così, quando si tornerà a parlare di queste cose. Spiegaci intanto qual era il tuo pensiero, quando dicevi che il legislatore deve aver di mira la concordia, la saggezza e la libertà.

XII. *Aten.* Ascoltami dunque. Tra le forme di governo ve ne sono due

che sono come le madri, in quanto si può giustamente dire che da esse derivano le altre. Di queste due forme l'una può a ragione chiamarsi monarchia, l'altra democrazia; della prima la più alta espressione trovasi in Persia, della seconda presso di noi; le altre quasi tutte, come dicevo, derivano da queste due per effetto di svariate combinazioni. Orbene, perché in uno stato vi sia libertà e concordia, accompagnate da saggezza, è assolutamente necessario che il governo partecipi dell'una e dell'altra di queste due forme; ed è questo appunto che il nostro discorso vuole stabilire, sostenendo che uno stato non potrà mai essere ben governato, ove manchino queste condizioni.

Clin. E come sarebbe possibile?

Aten. Lo stato che ha avuto un eccessivo amore per la monarchia, come quello che l'ha avuto esclusivamente per la libertà, non han saputo né l'uno né l'altro serbare la giusta misura; i vostri stati, così quello di Sparta come quello di Creta, l'han saputo serbare di più; e così su per giù un tempo gli Ateniesi e i Persiani; oggi invece di meno. Vogliamo ricercare le cause di questo cambiamento?

Clin. Certo, se almeno intendiamo venire a capo del nostro proposito.

Aten. Statemi dunque a sentire. I Persiani, allorché sotto Ciro tenevano maggiormente la via di mezzo tra la servitù e la libertà, dapprima divennero liberi, poscia padroni di molti altri popoli. Siccome i governanti rendevano partecipi della libertà i soggetti e li mettevano sempre più sulla via dell'uguaglianza, le milizie erano affezionate ai comandanti, e si esponevano volentieri ai pericoli; e siccome il re non era invidioso, dava anzi libertà di parola e onorava coloro ch'erano in grado di dar consigli in qualche bisogna, se tra di loro v'era qualcuno ben pensante e capace di dar suggerimenti, questa sua capacità metteva a comune profitto; e così tutto allora prese incremento in mezzo a loro in grazia della libertà, della concordia e dell'accomunamento delle intelligenze.

Clin. È verisimile che su per giù sia avvenuto come tu dici.

Aten. Perché mai dunque le cose andarono a male sotto Cambise e furono di nuovo pressoché ristabilite sotto Dario? Volete che per renderci conto di questo fatto ricorriamo un po' alle congetture?

Clin. Ciò senza dubbio ci recherà giovamento per lo scopo cui tendiamo.

Aten. Io dunque opino che Ciro sia stato peraltro un valente capitano e un patriota, ma che non abbia affatto ricevuto una buona educazione, e che non abbia per nulla rivolta la sua attenzione alle faccende domestiche.

Clin. Come possiamo dir questo?

Aten. Pare che sin dalla prima giovinezza egli abbia trascorsa la vita guerreggiando, che abbia affidato alle donne l'educazione dei suoi figli, le quali li educarono come se subito sin dall'infanzia fossero già divenuti esseri felici e perfetti, e non occorresse ad essi più nulla a questo riguardo; e li educarono in tal modo coll'impedire che ad essi, tanto favoriti dalla fortuna, alcuno si opponesse in qualsiasi cosa, e col costringere tutti a lodare quello che essi dicevano o facevano.

Clin. Bella educazione, come si vede, codesta!

Aten. Educazione muliebre naturalmente, e di donne regali di recente divenute ricche, impartita ai fanciulli nell'assenza degli uomini, che erano occupati nelle guerre ed esposti a tanti pericoli.

Clin. È naturale infatti.

Aten. Intanto il padre acquistava per essi armenti e greggi e numerose caterve d'uomini e di tante altre cose, e ignorava che quelli, cui stava per lasciare i suoi acquisti, non venivano educati secondo l'educazione patria, la persiana, la quale, appunto perché i Persiani erano pastori, figli d'un'aspra terra, era dura e adatta a formare pastori molto robusti, che potevano stare all'aperto e vegliare e guerreggiare, qualora ce ne fosse bisogno. Egli lasciò che i suoi figli fossero educati da donne e

da eunuchi secondo l'educazione dei Medi, un'educazione corrotta e guasta dai piaceri, cui si dava il nome di felicità; ond'è ch'essi divennero, quali era naturale che divenissero con un'educazione priva di qualsiasi correzione. E così, morto Ciro e succedutigli i figli [21], già sazi di piaceri e di dissolutezze, dapprima uno dei due uccise l'altro [22], mal sopportando che fosse suo uguale; in seguito egli stesso, reso furioso dall'ubriachezza e dall'ignoranza, perdette il potere per opera dei Medi e di quel tale ch'era chiamato l'eunuco [23], il quale aveva preso a disprezzare le stravaganze di Cambise.

Clin. Così almeno si racconta, e pare che le cose siano avvenute, su per giù in tal modo.

Aten. E si racconta anche che il potere sia tornato di nuovo ai Persiani per opera di Dario e dei sette [24].

Clin. Sicuro.

Aten. Continuiamo dunque nelle nostre considerazioni, tenendo dietro alla tradizione. Dario non era figlio di re, né aveva ricevuto un'educazione molle e dissoluta; pervenuto al potere, ch'egli ebbe come uno dei sette, divise l'impero in sette parti, delle quali anche ora rimangono deboli tracce. Egli volle governare in base a leggi da lui stabilite, introducendo così una specie di comune eguaglianza; fissò per legge la distribuzione di tributi da Ciro promessa ai Persiani, procurando unione e amicizia fra tutti i Persiani e attirando a sé il popolo persiano col danaro e coi doni; epperò gli eserciti, pieni di devozione per lui, aggiunsero al suo impero territori non inferiori a quelli che Ciro aveva lasciati. A Dario successe Serse, il quale era stato invece educato in maniera molle e regale. O Dario, ben a ragione si può dire che non ti sei accorto del male fatto da Ciro, tu che hai dato a Serse la medesima educazione che Ciro aveva dato a Cambise! E Serse, come colui ch'era un prodotto della medesima educazione, ebbe vicende pressoché uguali a quelle di Cambise. E si può quasi dire che d'allora in poi, in così lungo spazio di tempo, non v'è stato in Persia alcun re veramente grande, tranne che di nome [25]. E la causa, secondo io penso, non è da attribuirsi al caso, ma alla vita depravata che i figli degli uomini straricchi e dei re generalmente menano. In verità nessuno né da fanciullo, né da uomo fatto, né da vecchio, quando abbia ricevuto un'educazione di questo genere, potrà mai segnalarsi in fatto di virtù. A questo, noi diciamo, bisogna che presti attenzione il legislatore e noi pure in questo momento. A questo proposito è giusto, o Lacedemoni, riconoscere questo merito al vostro stato, che al povero o al ricco, al cittadino privato o di regale condizione non assegnate alcun onore o trattamento speciale, che non vi sia stato originariamente suggerito dal vostro divino legislatore per ispirazione di un dio. Non bisogna infatti assegnare in uno stato speciali onori ad uno, perché si distingue in fatto di ricchezze, come non bisogna nemmeno assegnarne a chi sia agile, o bello, ovvero forte, quando non possieda una qualche virtù, e nemmeno alla virtù, quando sia scompagnata dalla temperanza.

Meg. In che senso, ospite, dici questo?

XIII. *Aten.* La fortezza è una parte della virtù?

Meg. E come no?

Aten. Orbene, ascolta e giudica tu stesso: vorresti tu avere come camerata o come vicino un uomo molto forte, ma intemperante, anzi privo d'ogni freno?

Meg. Alla larga!

Aten. E dimmi: un artista, per giunta valente nell'arte sua, ma uomo ingiusto, lo vorresti?

Meg. Niente affatto.

Aten. Ma la giustizia senza la temperanza non esiste.

Meg. Come potrebbe infatti?

Aten. E nemmeno quindi l'uomo saggio esiste senza di essa, quale almeno poco fa l'abbiamo definito, l'uomo, cioè, in cui i sentimenti di piacere e di

dolore sono d'accordo con la retta ragione e ossequienti ad essa.

Meg. No certamente.

Aten. Esaminiamo ancora una cosa a proposito degli onori ch'è giusto siano conferiti oppur no negli stati.

Meg. Cioè?

Aten. La temperanza, quando risieda sola in un'anima, senza il concorso d'alcun'altra virtù, è giusto che sia tenuta in onore o no?

Meg. Non so che rispondere.

Aten. Eppure hai risposto come si conveniva. Se infatti avessi risposto affermativamente o negativamente, secondo me, non avresti risposto a modo.

Meg. Ho fatto bene dunque.

Aten. Sicuro. L'accessorio delle qualità, cui spettano onori e biasimi, non è meritevole di un giudizio, ma piuttosto di un silenzio che non dica proprio nulla.

Meg. Parmi che tu intenda riferirti alla temperanza.

Aten. Appunto. Quanto poi alle altre qualità, quella che congiunta con quest'accessorio ha per noi il massimo grado d'utilità, avrà con piena ragione il massimo onore; quella che ha il secondo posto rispetto all'utilità, lo avrà anche negli onori; e così di seguito, in modo che ciascuna abbia giustamente negli onori il posto corrispondente al grado d'utilità.

Meg. Giusto.

Aten. Ebbene, non diremo noi che spetta al legislatore anche questa distribuzione di onori?

Meg. Senza dubbio.

Aten. Vuoi tu dunque che lasciamo a lui la cura di una completa distribuzione, che contempli ogni caso e arrivi sino ai più minuti particolari, e noi intanto, poiché anche noi abbiamo la passione delle leggi, proviamo di fare una triplice divisione, distinguendo le cose che meritano il primo, il secondo e il terzo posto?

Meg. Sta bene.

Aten. Diciamo dunque che uno stato il quale voglia, com'è giusto, esser durevole e felice, per quanto è consentito alle cose umane, deve necessariamente fare una retta distribuzione di onori e di biasimi. Ed è retta tale distribuzione quando il primo e più alto posto negli onori è assegnato ai beni dell'anima, purché questa sia dotata di temperanza; il secondo ai beni del corpo; il terzo agli averi e alle ricchezze. Un legislatore o uno stato che si diparta da quest'ordine, dando il primo posto negli onori alle ricchezze, o collocando prima qualche bene che va posto dopo, farà cosa non giusta, né civile. Affermiamo noi questo, o che ne pensiamo?

Meg. L'affermiamo senza alcuna esitazione.

Aten. L'esame del governo dei Persiani ci ha fatto discorrere un po' troppo di queste cose. Noi dunque troviamo che col tempo essi sono andati peggiorando; e questo è avvenuto, secondo noi, perché, avendo i re soverchiamente sminuita la libertà del popolo e aumentata più del conveniente l'autorità sovrana, fecero scomparire nello stato l'unione e la concordia. Or quando queste sono distrutte, i governanti non volgono il loro pensiero al bene dei loro soggetti e del popolo, ma spinti dall'amore del potere, quante volte ritengono di potere conseguire sia pure un piccolo vantaggio, rovinano città, rovinano popolazioni amiche, mettendole a ferro e a fuoco; e così, mostrandosi crudeli e spietati nei loro odi, vengono alla loro volta odiati; e quando hanno bisogno che i popoli combattano per loro, non trovano in essi né comunione di sentimenti, né buona disposizione ad affrontare i pericoli e a combattere; hanno un numero sterminato di uomini e non possono affatto servirsene per la guerra; e come se non ne avessero, ricorrono alla gente prezzolata, ritenendo di poter ricevere salute da mercenari e da stranieri. Oltre a ciò essi sono costretti ad agire da stolti proclamando con la loro condotta che in confronto dell'oro e dell'argento diviene un'inezia ciò che in uno stato è ordinariamente ritenuto onorevole e bello.

Meg. Proprio così.

XIV. *Aten.* Sull'attuale mal governo dei Persiani, effetto d'un eccesso di servitù e di dispotismo, non aggiungeremo altro.

Meg. Sta bene.

Aten. Dopo di che, per quanto riguarda il governo dell'Attica, noi dobbiamo del pari dimostrare che la libertà assoluta, indipendente da qualsiasi potere, vale molto meno d'una libertà temperata, soggetta a differenti poteri. Nel tempo in cui avvenne l'aggressione dei Persiani contro i Greci, e si potrebbe quasi dire contro tutti i popoli d'Europa, vigeva da noi l'antica costituzione con talune cariche conferite in base alle quattro classi determinate dal censo[26], e regnava sovrano un tal quale pudore, pel quale ci era caro vivere obbedendo alle leggi che allora ci governavano. Oltre a ciò la grandezza della spedizione, che si faceva sia per terra sia per mare, avendo suscitato in noi un disperato terrore, ci rese ancor più ossequienti e più sottomessi ai magistrati e alle leggi; e tutto questo produsse fra noi un vivo sentimento di amicizia. Invero circa dieci anni prima della battaglia navale di Salamina venne Dati a capo d'una spedizione persiana, mandato espressamente da Dario contro gli Ateniesi e gli Eretriesi, per ridurli in servitù e condurglieli in tale stato, minacciandogli la morte se così non facesse. E Dati con tante e tante migliaia di uomini in breve tempo s'impadronì completamente degli Eretriesi, e una paurosa notizia lanciò nella nostra città, che nessuno degli Eretriesi gli era sfuggito; giacché i suoi soldati tenendosi per mano avevano avviluppato come in una rete tutto il territorio d'Eretria[27]. Questa notizia, rispondesse o no a verità, costernò tutti i Greci, ma in particolar modo gli Ateniesi, i quali mandarono ambascerie dappertutto, ma nessuno volle recar loro soccorso, tranne i Lacedemoni. Senonché questi, o perché si trovavano allora in guerra con Messene, o perché trattenuti da qualche altro impedimento[28] (non abbiamo infatti notizie sicure in proposito), giunsero un giorno dopo ch'era avvenuta la battaglia di Maratona. In seguito corse voce di grandi preparativi e d'infinite minacce del re. Ma più tardi arrivò la notizia che Dario era morto, che suo figlio, giovane ardente, aveva assunto il potere, e che non intendeva per nulla desistere dall'impresa. Gli Ateniesi pensarono che tutti quei preparativi fossero diretti contro di loro a causa di ciò che era avvenuto a Maratona; e quando appresero che l'Ato era stato forato, che sull'Ellesponto era stato gittato un ponte, e che grandissimo era il numero delle navi nemiche, ritennero che per loro non vi fosse più salvezza né per terra, né per mare, poiché nessuno avrebbe loro recato soccorso; ricordavano infatti che anche al tempo della prima invasione e dei fatti di Eretria nessuno era corso in loro aiuto, né s'era esposto ai pericoli d'un'alleanza d'armi con loro[29]. S'aspettavano pertanto che anche allora per terra sarebbe avvenuto lo stesso; d'altra parte per mare non vedevano alcuna possibilità di salvezza, giacché ben mille navi e anche più si avanzavano contro di loro. Una speranza di salvezza si affacciava alla loro mente (debole e vaga speranza invero, e tuttavia unica e sola), guardando agli avvenimenti precedenti; giacché anche allora essi avevano manifestamente riportata la vittoria combattendo in condizioni disperate. Appoggiati adunque a questa speranza, essi videro che per loro non v'era altro rifugio che in loro stessi e negli dei. Tutto intanto contribuiva a stringerli in mutua amicizia, e il timore del presente pericolo; e il timore delle leggi anteriormente sancite, ch'era effetto della loro abitudine ad osservarle: quel timore che nei precedenti discorsi abbiamo ripetutamente chiamato pudore, sostenendo che di esso devono farsi servitori tutti coloro che vogliono riuscire buoni cittadini, mentre il volgo si tiene libero e lontano da esso. Che se questo timore non si fosse allora impadronito del popolo, giammai si sarebbe riunito e

difeso, né sarebbe corso in difesa dei templi, delle tombe, della patria, dei familiari e degli amici, come appunto fece, ma tutti in quella circostanza si sarebbero sbandati e dispersi chi qua e chi là.

Meg. Hai detto molto bene, ospite, e in maniera degna di te e della tua patria.

XV. *Aten.* Questo ch'io dico è la verità, o Megillo; è giusto infatti che, parlando degli avvenimenti di quel tempo, io mi rivolga a te, che conservi per noi i sentimenti dei tuoi antenati. Ma esaminate, tanto tu che Clinia, se queste cose hanno attinenza con la legislazione; ché non è già per raccontare ch'io ne discorro, ma per giovare al nostro assunto; voi infatti lo vedete. Siccome è capitato in certo modo a noi lo stesso malanno ch'è capitato ai Persiani — a questi per avere spinto il popolo alla completa servitù, a noi per avere al contrario tratta la folla alla completa libertà — che dobbiamo inferire da ciò? Che i nostri precedenti discorsi non sono stati tenuti fuor di proposito.

Meg. Dici bene; ma provati a esporci ancor più chiaramente il tuo pensiero.

Aten. Così farò. Il popolo, amici miei, sotto le antiche leggi non era da noi signore di cosa alcuna, ma era in certo modo di sua volontà schiavo delle leggi.

Meg. Di quali leggi tu parli?

Aten. Parlo in primo luogo delle leggi musicali d'allora; e ciò per tener dietro sin dalle origini al progressivo sviluppo dell'eccesso di libertà. Da noi dunque a quel tempo la musica era divisa in varie specie e forme particolari. Una prima specie di canti erano le preghiere rivolte agli dei, che prendevano il nome di inni; opposta a questa era un'altra specie di canti, ai quali generalmente si dava il nome di treni [30]; un'altra specie erano i peani [31], e un'altra quella che ha nome ditirambo, che significa, ritengo, nascita di Dioniso [32]. Inoltre adoperavano proprio la parola « leggi » per indicare un'altra specie di canto, e queste « leggi » soprannominavano citarediche [33]. Stabilite queste e talune altre distinzioni, non era permesso adoperare una specie di melodia per un'altra. Ma l'autorità di prendere cognizione e nello stesso tempo di giudicare di queste cose e di punire i trasgressori non stava allora, come ora, nei fischi e in certi incomposti clamori della folla, e neanche nei battimani, che vogliono significare lode e approvazione; ma era stabilito che gli uomini, che avevano ricevuto una conveniente educazione, ascoltassero in silenzio sino alla fine; i fanciulli, i pedagoghi e la folla erano tenuti a posto con una verga ammonitrice. In queste cose adunque la moltitudine dei cittadini amava di essere governata secondo tale disciplina, e non osava esprimere il suo giudizio con rumorose manifestazioni. Ma poscia, coll'andar del tempo, poeti dotati sì di facoltà creative, ma ignari di ciò che è giusto e legittimo in fatto di musica, introdussero un disordine indegno delle Muse, abbandonandosi ad un entusiasmo da baccanti e lasciandosi trasportare più del dovere dal sentimento del piacere, confondendo i treni cogl'inni e i peani coi ditirambi, imitando con la cetra i suoni del flauto, mescolando e confondendo ogni cosa, e giungendo, pur senza volerlo, per effetto della loro dissennatezza, ad affermare il falso rispetto alla musica, e cioè, che la musica non possiede alcuna bontà intrinseca, e che chiunque può benissimo giudicarla dal piacere che gli procura, sia egli un valentuomo o persona da nulla. Componendo poesie di tal fatta e facendo per giunta discorsi di tal genere, ingenerarono nel volgo la noncuranza delle leggi musicali e una certa audacia, quasiché fosse in grado di dare giudizi in fatto di musica. E così i pubblici teatrali da muti divennero loquaci, quasiché intendessero ciò che in arte è bello oppur no; e invece di un'aristocrazia in fatto di musica si è avuta una miserabile teatrocrazia. Eppure, se questa democrazia in fatto di musica fosse stata esercitata solamente da uomini liberi, la cosa non

sarebbe stata certamente grave; ma ora da noi, partendo dalla musica, è sorta la comune opinione di sapere ogni cosa e una generale noncuranza delle leggi, e ne è seguito uno spirito d'indipendenza in tutti. Tutti si sono infatti spogliati d'ogni timore, come persone consapevoli, e l'assenza di timore ha ingenerato l'impudenza; perché il non temere per arroganza l'opinione di chi vale di più costituisce per se stesso, starei per dire, la peggiore impudenza, ed è conseguenza d'una libertà troppo sfrenata.

Meg. Dici proprio la verità.

XVI. *Aten.* A questa libertà tien dietro quella di non voler sottostare ai magistrati, e quindi quella di sottrarsi all'autorità del padre, della madre e degli anziani, e di non curarsi dei loro precetti; continuando per questa via, quando si è presso al termine, si cerca di liberarsi dalla soggezione alle leggi; e quando si è già proprio al termine di essa, non si riconoscono più né giuramenti, né patti, né dei, e si mostra e s'imita l'indole che si attribuisce agli antichi Titani, tornando di nuovo al loro stato, quello, cioè, di menare una dura esistenza, travagliata incessantemente dai mali. Ma in grazia di che tutto questo è stato detto? A me pare che di quando in quando sia necessario raffrenare il discorso, come si fa col cavallo, e non, come fa chi non ha freni in bocca, lasciarsi trascinare dal dire, e cader giù dall'asino[34], come dice il proverbio; epperò bisogna rivolgersi la domanda ora fatta: per qual ragione tutto questo è stato detto?

Meg. Giusto.

Aten. Orbene, è stato detto in grazia degli scopi ai quali abbiamo dianzi accennato.

Meg. Cioè?

Aten. Noi dicemmo che il legislatore nello stabilire le leggi deve aver di mira tre cose, che, cioè, lo stato, che riceve le sue leggi, venga ad essere libero, concorde e assennato. Si disse così?

Meg. Precisamente.

Aten. Per questo appunto noi abbiamo tra i vari regimi prescelto quello più dispotico e quello più libero, e abbiamo dianzi ricercato quale dei due costituisca un buon governo; e avendo preso ciascuno d'essi in uno stato di giusta moderazione, l'uno rispetto al dispotismo, l'altro alla libertà, abbiamo trovato che durante tale stato si ebbe in essi una straordinaria prosperità; quando invece nell'uno la servitù, nell'altro la libertà sono state spinte all'estremo, tale condizione di cose non è stata salutare né all'uno, né all'altro.

Meg. Dici proprio la verità.

Aten. Per questa stessa ragione noi abbiamo anche considerato lo stanziamento dell'esercito dorico[35] e lo stanziamento alle falde del Dardano[36], e la fondazione della città presso il mare[37], è perfino i primi uomini sopravvissuti al diluvio. E i nostri discorsi anteriori sulla musica e sull'ebbrezza, come anche quelli che li precedevano, furono tenuti per la medesima ragione; ché l'unico scopo della nostra conversazione è stato quello di vedere come uno stato possa essere ottimamente costituito e come ciascun cittadino possa trascorrere ottimamente la sua vita. Intanto ditemi, o Megillo e Clinia: quale prova possiamo addurre a noi stessi che l'opera nostra sia stata in qualche modo profittevole?

Clin. Una prova, ospite, credo di poterla addurre io. Pare invero che la fortuna abbia voluto che si tenessero tra noi tutti questi discorsi; giacché io mi trovo in questo momento al caso di trar profitto da tali discussioni; opportunamente quindi tu e Megillo vi siete trovati qui contemporaneamente. Non nasconderò invero a voi due una cosa che m'è di recente capitata; ritengo anzi di buon augurio il parlarvene. Dunque la grande maggioranza dei Cretesi intende fondare una colonia, e affida ai Cnosii la cura dell'impresa; la città di Cnosso alla sua volta ne dà incarico a me e ad altri nove cittadini. Nello stesso tempo ci dà mandato di stabilirvi le leggi del nostro paese, che

siano di nostro gradimento, e di prenderne anche di fuori, senza punto preoccuparci del fatto che siano forestiere, qualora appariscano migliori. Facciamo dunque ora una cosa che sarà gradita a me e credo anche a voi: trascegliendo da quanto abbiamo detto, costituiamo teoricamente uno stato, come se incominciassimo dalle fondamenta; così noi attenderemo alle ricerche che ci siam proposti di fare, e nello stesso tempo io potrò verisimilmente avvalermi di questa costituzione per lo stato futuro.

Aten. Tu ci comunichi una notizia che non ci fa davvero dispiacere[38], o Clinia; e se Megillo non ha nulla in contrario, per parte mia sta' pur sicuro che in tutto quello ch'io posso sono a tua disposizione.

Clin. Sta bene

Meg. E per parte mia lo stesso.

Clin. Benissimo allora a tutti e due. Proviamoci dunque in primo luogo a fondare teoricamente la città.

LIBRO IV

I. *Aten.* Orsù dunque, che idea dobbiamo formarci della futura città? Con ciò non intendo già domandare che nome attualmente ha, o come dovrà chiamarsi in avvenire; ché quanto a questo molto probabilmente la sua stessa fondazione o qualche luogo o qualche fiume o fonte o divinità del luogo darà il nome alla nuova città; ciò che a me preme piuttosto di sapere è questo: se sarà situata sul mare o nell'interno del paese.

Clin. Su per giù, ospite, la città di cui adesso parliamo disterà dal mare un ottanta stadi.

Aten. E dimmi: vi sono porti da quella parte, o mancano del tutto?

Clin. C'è, ospite, una ricchezza di porti da non si dire.

Aten. Ah, che dici tu! E sentiamo: la regione attorno ad essa produce tutto, o manca di qualche cosa?

Clin. Non manca quasi di nulla.

Aten. E ci sarà vicino ad essa qualche altra città?

Clin. No certamente; ed è per questo che vi si stanzia la colonia; ché un'emigrazione avvenuta ivi anticamente ha reso deserta quella regione da tempo immemorabile [1].

Aten. E dimmi ancora: pianure, montagne, foreste in che proporzioni vi sono?

Clin. Perfettamente come nel resto del territorio di Creta.

Aten. Vuoi dire ch'essa è più scabrosa che piana.

Clin. Proprio così.

Aten. Non è dunque impossibile che i cittadini siano virtuosi. Perché se dovesse essere una città marittima, con buoni porti, non produttrice di tutto, priva anzi di molte cose, in siffatte condizioni avrebbe certamente bisogno di un grande protettore e di legislatori divini, per non dar adito a una folla di svariati e perversi costumi; ma adesso ha a suo conforto il fatto degli ottanta stadi. Certo è più vicina al mare di quanto non dovrebbe: tanto più vicina in quanto, come tu dici, è così ricca di porti; tuttavia si può esser contenti anche di così. Il mare adiacente al paese è cosa che riesce tutti i giorni piacevole e dolce; ma di fatto tale vicinanza sa molto di salso e di amaro [2]; perché, riempiendo il paese di traffici e destando il desiderio di far danari coi commerci, ingenera negli animi la doppiezza e l'infedeltà, e così toglie ai cittadini la fiducia e la cordialità nei rapporti che hanno tra di loro, come pure nelle relazioni con gente d'altri paesi. Ma di fronte a questo ha a suo conforto il fatto che produce tutto; e poiché il terreno è scabroso, è chiaro che non può produrre tutto e molto a un tempo. Perché, se così fosse, farebbe molta esportazione e si riempirebbe di monete d'argento e d'oro; male questo così grave per uno stato, che intenda avere costumi informati a nobiltà e a giustizia, che non ve n'è, per così dire, uno maggiore, come appunto dicemmo, se ben ricordate, nei precedenti discorsi.

Clin. Ce ne ricordiamo, e siamo d'ac-

cordo anche ora che ciò che allora si disse era ben detto.

Aten. E dimmi ancora: il nostro territorio che legname fornisce per la costruzione delle navi?

Clin. Non vi è né abete di buona qualità, né picea; cipresso non molto; raro è anche il pino e il platano, di cui ordinariamente sono obbligati a servirsi i costruttori navali per le parti interne delle navi.

Aten. Anche questa qualità del suolo non è un male per il paese.

Clin. E come?

Aten. È un bene per uno stato il non potere facilmente imitare i suoi nemici nelle cose cattive.

Clin. A quale delle cose già dette intendi riferirti con queste parole?

II. *Aten.* O uomo preclaro, prestami attenzione, tenendo presente ciò che fu detto da principio rispetto alle leggi di Creta, che, cioè, esse mirano a un solo scopo, e voi due aggiungevate che questo scopo è la guerra; io di rimando dicevo che, in quanto siffatte leggi hanno in certo modo di mira la virtù, stanno bene, ma che non potevo affatto approvare ch'esse riguardassero solo una parte e non la virtù tutta quanta. Seguitemi dunque adesso nel presente piano di legislazione, e osservate alla vostra volta se per avventura io stabilisca qualche disposizione di legge che non miri alla virtù, o miri solo a qualche particella di essa. Perché io metto come principio che ben fatta sia soltanto la legge che, a guisa di arciere, abbia sempre di mira quell'obiettivo cui solo sia indissolubilmente congiunta qualche perenne bellezza, e tralasci tutto il resto, così la ricchezza come qualsiasi altro vantaggio di questo genere, qualora sia disgiunto da ciò che dianzi abbiamo detto. Quanto poi alla cattiva imitazione dei nemici, io volevo dire ch'essa avviene quando un popolo sia stanziato presso il mare e sia vessato dai nemici; come per esempio — accennerò al fatto, senza che con ciò intenda manifestarvi alcun risentimento — Minosse, possedendo molte forze navali, obbligò un tempo gli abitanti dell'Attica a pagare un gravoso tributo[3]; orbene, quelli non possedevano allora navi da guerra, come le hanno adesso; né d'altra parte avevano un territorio ricco di legname adatto alla costruzione delle navi, sì da potere agevolmente apparecchiare una flotta; non furono dunque in grado di respingere allora i nemici imitandoli nell'arte nautica e trasformandosi di colpo in uomini di mare anch'essi. Ma in verità più vantaggioso sarebbe stato per loro perdere ancor molte volte sette fanciulli, prima che, fattisi marinai in cambio di saldi fanti dalla grave armatura, si abituassero a balzar di frequente giù di corsa dalle navi e ritirarsi di nuovo celermente su di esse; a ritenere di non far nulla di disonorevole non osando opporre resistenza all'avanzarsi dei nemici per paura della morte; ad avere anzi speciosi e sempre pronti pretesti per gettare le armi e darsi a certe fughe non ignominiose, com'essi dicono. Tali discorsi infatti sogliono farsi dalle milizie di mare, discorsi non degni certamente di grandi lodi, anzi tutto il contrario; perché non bisogna mai assuefare la cittadinanza a cattive abitudini, specialmente la parte migliore di essa. E che siffatta maniera di comportarsi non sia bella, lo si può apprendere anche da Omero. In Omero infatti Ulisse rimprovera Agamennone, il quale, nel momento in cui gli Achei sono premuti in battaglia dai Troiani, ordina di tirar giù al mare le navi; egli infuria contro di lui e dice[4]:

Mentre dura la lotta, tu vuoi che si traggano [al mare
Le navi ben fornite di remi, perché dei Troiani,
Ben desiosi, ancor meglio si compiano i voti, [e su noi
Grave incomba sciagura; ché gli Achei non più [sosterranno
La lotta, quando in mare vedranno già spinte [le navi,
Ma guarderanno attorno, lasciando ogni ardor [di battaglia.
Allor vedrai siccome funesto sarà il tuo con- [siglio.

Anche quegli dunque comprendeva che

era un male il fatto che delle triremi stessero in mare presso le truppe combattenti; persino i leoni si accostumerebbero a fuggire davanti ai cervi, qualora prendessero siffatte abitudini. D'altra parte gli stati, che devono la loro potenza e quindi la loro salvezza alla marina, non tributano i dovuti onori alla parte migliore delle forze combattenti. Perché, siccome essa è dovuta all'arte di guidar le navi, di dirigere i rematori e di remare, all'opera, cioè, di uomini d'ogni risma, che non meritano alcuna stima, non sarebbe possibile distribuire rettamente alle singole persone i dovuti onori; e intanto, quando questo manca, come può esservi un buon governo?

Clin. È quasi impossibile. Eppure, ospite, noi Cretesi diciamo che la battaglia navale, combattuta dai Greci contro i barbari presso Salamina, salvò la Grecia.

Aten. In realtà la maggior parte dei Greci e dei barbari dicono lo stesso. Ma noi, o mio caro, tanto io che Megillo diciamo che le battaglie terrestri di Maratona e di Platea segnarono l'una il principio, l'altra il compimento della salvezza della Grecia, e che queste resero migliori i Greci, quelle invece no, se così posso esprimermi sulle battaglie che allora contribuirono alla nostra salvezza; e dico di quelle, perché alla battaglia di Salamina io ti aggiungo l'altra battaglia navale combattuta ad Artemisio. Giacché noi adesso abbiamo di mira la virtù civica; ed è per questo che esaminiamo e la natura del territorio e l'ordinamento delle leggi, convinti non già, come i più, che la mera esistenza e la conservazione della vita costituisca per gli uomini la cosa più importante, ma sì il divenire quanto più virtuosi è possibile e mantenersi tali per tutta la vita. E questo, parmi, l'abbiamo già detto anche precedentemente.

Clin. Come no?

Aten. A questo soltanto dobbiamo dunque guardare, se vogliamo incamminarci per quella via ch'è la migliore per gli stati, così rispetto alla loro fondazione come alla istituzione delle leggi.

Clin. E di gran lunga, senza dubbio.

III. *Aten.* Dimmi dunque, continuando il nostro esame: che gente stanzierete nella vostra colonia? Verrà chi vuole da tutta Creta, dato il caso che in ciascuna città vi sia un eccesso di popolazione in confronto alla produzione del suo territorio? Perché non vi condurrete, ritengo, chiunque dei Greci vorrà venirci. Benché io vedo che nel vostro paese abita gente d'Argo, d'Egina, e d'altre parti della Grecia. Dimmi pertanto: da dove verrà questa massa di cittadini?

Clin. Pare da tutta Creta; in quanto agli altri Greci, ritengo che saranno soprattutto accettati quelli del Peloponneso. Perché quello che or ora hai detto, che, cioè, qui si trova gente d'Argo, è vero; e la gente che qui adesso è tenuta maggiormente in pregio è quella di Gortina, la quale proviene dalla città di Gortina del Peloponneso.

Aten. La fondazione d'una colonia non può essere per gli stati una cosa facile, quando essa non avviene a guisa degli sciami, in modo, cioè, che una unica gente, proveniente da un'unica terra, vada ad abitare la nuova colonia: gente amica che si separa da amici, perché premuta da una tal quale ristrettezza di territorio, o costretta da altri inconvenienti di questo genere. Alle volte una parte della cittadinanza per effetto delle sedizioni è costretta ad emigrare altrove; e s'è dato anche il caso che tutta quanta una cittadinanza sia andata in esilio, sopraffatta in guerra da forze superiori. In tutti questi casi diviene più facile per un verso stabilire una colonia e darvi le leggi; per un altro verso invece più difficile. Appartenere infatti a un'unica stirpe, parlare la medesima lingua, avere le medesime leggi, e quindi comunanza di religione e d'ogni altra istituzione di questo genere, sono cose che apportano una specie di unione e di concordia, ma non fanno tollerare facilmente altre leggi e istituzioni diverse

da quelle della patria; e quando, come alle volte succede, è gente che si è ribellata a causa di cattive leggi, e cerca per forza di abitudine di conservare quei medesimi sistemi, che furono anche prima cagione della sua rovina, chi fonda una colonia e ne stabilisce le leggi trova in essa difficoltà e resistenza. Viceversa gente di varia provenienza, affluita nel medesimo luogo, probabilmente sarà più disposta a porgere l'orecchio a leggi nuove; senonché, perché ci sia in essa unione e concordia, e ciascuno, come in una pariglia di cavalli, cospiri, come suol dirsi, a un medesimo intento, occorre molto tempo e s'incontrano grandissime difficoltà. Tuttavia la legislazione e la fondazione degli stati sono effettivamente il mezzo più acconcio per rendere gli uomini virtuosi.

Clin. Giusto; ma spiegaci ancor più chiaramente a che scopo hai detto questo.

IV. *Aten.* O buon amico, tornando a occuparmi del legislatore, penso che mi toccherà di dire anche qualche cosa di poco onorifico; peraltro, se quello che noi diciamo torna a proposito, la cosa non deve arrecarci imbarazzo di sorta. Ma dopo tutto perché mai inquietarmi? Pare infatti che le cose umane abbiano su per giù tutte la medesima sorte.

Clin. In che senso tu dici?

Aten. Stavo per dire che nessun uomo mai stabilisce alcuna legge, ma sono i casi e gli avvenimenti d'ogni sorta che ci dànno tutte le leggi. Difatti o è la violenza di una guerra che sovverte le istituzioni e fa cambiare le leggi, o sono le angustie d'una gravosa indigenza; anche i malanni costringono alle volte a fare molte innovazioni, sia che si sviluppi qualche pestilenza, sia che le stagioni si mantengano anormali per molti anni. Quando uno ha presente tutto questo, si sente spinto a dire quello che io poco fa vi dicevo, che, cioè, nessun mortale stabilisce alcuna legge, e che su per giù tutte le umane faccende dipendono dal caso; e può anche darsi che abbia ragione chi questo stesso dice della navigazione, del pilotaggio, della medicina, dell'arte militare; ma può avere ugualmente ragione chi al riguardo dice questo.

Clin. Cioè?

Aten. Che Dio governa tutto, e che insieme con Dio la fortuna e l'occasione governano tutte quante le cose umane. Tuttavia con meno rigore si può ammettere che, dopo questi fattori, venga l'arte come terzo. Difatti in caso di tempesta riterrei un grande vantaggio il poter ricorrere all'aiuto dell'arte del pilota; o che ne dici tu?

Clin. Così è.

Aten. Il medesimo ragionamento può dunque farsi per le altre evenienze, e il medesimo principio bisogna quindi ammettere anche quando si tratti di legislazione; voglio dire che, quando si trovino in un paese tutte le condizioni favorevoli, perché i suoi abitanti possano esser felici, è necessario che allo stato capiti sempre la fortuna d'avere un vero legislatore.

Clin. È verissimo questo che tu dici.

Aten. Chi possiede una qualunque delle arti anzidette, sa bene che cosa chiedere alla fortuna, perché, quando ciò ch'egli chiede gli vien concesso, non occorra altro alla buona riuscita che l'opera dell'arte sua?

Clin. Certamente.

Aten. E così tutti gli altri, a cui dianzi abbiamo accennato, invitati a fare le loro richieste, sarebbero in grado di farle; è così?

Clin. Come no?

Aten. E lo stesso, credo, potrebbe fare anche il legislatore.

Clin. Credo bene anch'io.

Aten. Orsù dunque, legislatore, diciamogli, cos'è che tu esigi, in quali condizioni vuoi tu che ti consegniamo uno stato, perché tu possa in seguito convenientemente ordinarlo? — E poi cos'è che conviene aggiungere?

Clin. Vogliamo dire la risposta che darebbe il legislatore?

Aten. Sta bene; ecco qua: Datemi, dirà, uno stato sottoposto a un tiranno; ma il tiranno sia giovane, di buona me-

moria, pronto a intendere, coraggioso e splendido per sua natura; non manchi inoltre a questo tiranno, se qualche giovamento vorrà ricavarsi dalle altre, quelle qualità, che, come dicevamo nei precedenti discorsi, deve accompagnare tutte quante le parti della virtù.

Clin. Mi sembra, o Megillo, che l'ospite voglia indicare la temperanza come qualità che deve accompagnare le altre; è così?

Aten. Sì, ma quale comunemente si intende, o Clinia; non quella temperanza di cui parla boriosamente qualcuno, il quale vuole a qualunque costo dimostrare che temperanza è sapienza, ma quella che sboccia di buon'ora spontaneamente in certi fanciulli e in certi animali, per cui, mentre altri si abbandonano ai piaceri senza alcun ritegno, essi invece ne fanno un uso moderato; quella infine, della quale dicevamo che, quando è disgiunta dalla moltitudine dei cosiddetti beni, non merita menzione alcuna. Voi m'intendete, parmi.

Clin. Sì, certamente.

Aten. Abbia dunque il tiranno questa dote naturale accanto a quelle altre, se lo stato deve avere, come meglio e quanto più celermente è possibile, quegli ordinamenti, che, una volta stabiliti, varranno a procurargli una piena felicità. Effettivamente non v'è, né vi potrebbe mai essere istituzione degli ordinamenti d'uno stato migliore e più pronta di quella che si avrebbe in tal caso.

Clin. Come e per qual ragione, ospite, può ritenere di essere nel vero chi dice così?

Aten. È facile comprendere, parmi, o Clinia, che questo è conforme a natura.

Clin. Come? Nel caso tu dici che vi sia un tiranno giovane, temperante, pronto a intendere, di buona memoria, coraggioso, splendido?

Aten. E fortunato, aggiungi, non per altro, ma per il fatto che al tempo suo esista un legislatore degno di lode, e che una felice combinazione li faccia trovare insieme. Quando sia avvenuto questo, Dio ha fatto pressoché tutto quello che suol fare, quando vuole che uno stato sia eminentemente prospero e felice. Condizione meno favorevole è che vi siano due di tali capi; meno ancora che ve ne siano tre; ché in proporzione tanto maggior difficoltà s'incontra, quanto più grande è il loro numero, mentre nel caso opposto avviene appunto il contrario.

Clin. Tu sostieni, a quel che pare, che la tirannide può dare uno stato ottimamente ordinato, purché vi sia un legislatore eccellente e un tiranno moderato, e che il passaggio dalla condizione anteriore alla nuova sia facilissimo e rapidissimo; al secondo posto metti l'oligarchia — non è così? — al terzo la democrazia.

Aten. Niente affatto; al primo posto la tirannide, al secondo il governo regio, al terzo una certa forma di democrazia, al quarto l'oligarchia, la quale ben difficilmente può introdurre tale cambiamento, perché in essa i potenti sono troppi. Noi dunque diciamo che questo cambiamento può aver luogo, allorquando vi sia un legislatore veramente tale per sua natura, il quale abbia comune una tal quale autorità con coloro che nello stato contano moltissimo; or dove il numero di costoro è minimo, ma grandissima è la loro potenza, come nella tirannide, ivi il cambiamento suole allora avvenire prontamente e facilmente.

Clin. Come? In verità non comprendiamo.

Aten. Eppure ne abbiamo parlato non una, ma molte volte, mi pare; ma voi probabilmente non avete nemmeno visto uno stato retto da un tiranno.

Clin. Né in verità sono punto desideroso di vedere un tale spettacolo.

Aten. Eppure vedresti in esso quello appunto che poco fa io vi dicevo.

Clin. Cioè?

Aten. Che a un tiranno, il quale voglia cambiare i costumi dello stato non occorrono molti sforzi, né un tempo soverchiamente lungo. Egli non ha che a incamminarsi per il primo per la via che ami sia battuta dagli altri — sia che intenda volgere i cittadini all'amor del-

la virtù, sia che voglia dare ad essi un indirizzo opposto, — segnando agli altri la traccia d'ogni cosa col farla lui per il primo; lodando e premiando certe cose, certe altre biasimando, e colpendo d'ignominia chi non si mostri obbediente in ogni sua azione.

Clin. E come possiamo noi credere che gli altri cittadini seguirebbero tosto chi adoperasse tali mezzi di persuasione e tale violenza nello stesso tempo?

Aten. Nessuno ci persuada, o amici, che il cambiamento delle leggi d'uno stato sia mai avvenuto più celermente e più facilmente in altro modo che sotto la guida di coloro che hanno il potere, né che oggi avvenga altrimenti, né che avverrà mai in avvenire. In verità non è questo ch'è impossibile o difficile ad avverarsi: quello che difficilmente avviene, che rare volte è avvenuto nel lungo scorrere del tempo, ma che, quando capita, apporta un'infinità di beni e soltanto beni in uno stato, è questo.

Clin. Cioè?

Aten. Che il divino amore di vivere una vita regolata dalla temperanza e dalla giustizia sia insito nell'animo di taluni grandi dominatori, sia che esercitino il potere da monarchi, sia che eccellano per preminenza in fatto di richezze o di natali; o che qualcuno riproduca in sé l'indole di Nestore, del quale dicono che, pur superando tutti gli uomini per forza d'eloquio, ancor più li superasse in fatto di moderazione. Ora questo avvenne, come dicono, al tempo di Troia; al tempo nostro invece non si vede nulla di simile. Se però c'è stato, o ci sarà, ovvero c'è adesso tra noi un uomo siffatto, felice la sua vita e felici coloro che ascoltano i discorsi che escono dalla sua bocca piena di moderazione[5]. In generale d'ogni governo può del pari dirsi che, quando il supremo potere viene a trovarsi congiunto con la sapienza e con la temperanza in una medesima persona, allora vengono naturalmente alla luce ottimi ordinamenti e ottime leggi, altrimenti non possono mai nascere. Questo sia detto come sentenza d'oracolo, e sia così dimostrato che per un verso è difficile che uno stato venga dotato di buone leggi, per un altro verso invece diviene l'operazione più rapida e di gran lunga più facile d'ogni altra, qualora avvenga ciò che noi diciamo.

Clin. Come? Non c'è da dir altro?

Aten. Proviamoci adesso di foggiare a parole, come fanciulli... invecchiati, le leggi che applicheremo al tuo nuovo stato.

Clin. Entriamo dunque in argomento e non indugiamo oltre.

V. *Aten.* Preghiamo allora Dio per la costituzione dello stato: ch'egli ascolti i nostri voti e venga a noi propizio e benigno per aiutarci a ordinare lo stato e le leggi.

Clin. Che venga, davvero.

Aten. Ma quale forma di governo abbiamo in mente di prescrivere allo stato?

Clin. Tu intanto quale preferisci? Spiegati ancor più chiaramente, se, poniamo, un governo democratico, ovvero oligarchico, oppure aristocratico, o monarchico; ché non vorrai suggerirci la tirannide; così almeno crediamo.

Aten. Orsù, chi di voi due vuol dirmi per il primo a quale di tali forme di governo corrisponde quello del suo paese?

Meg. Spetta a me come più anziano di parlare per il primo?

Clin. Così pare.

Meg. In verità, ospite, ripensando fra me al governo di Sparta, non so dirti così su due piedi qual nome gli si debba dare. Difatti da una parte mi sembra ch'esso rassomigli alla tirannide, giacché il potere degli efori ivi è straordinariamente tirannico: d'altra parte a me talora sembra ch'esso somigli, più di quello d'ogni altro stato, a un governo democratico. Per un altro verso dire ch'esso non è un governo aristocratico sarebbe un assurdo; ma vi è anche il potere regio, ch'è tenuto a vita, e si dice, così presso di noi come dappertutto, che il nostro regno è il più antico di tutti. Pertanto, interrogato così all'improvviso, effettivamente, come dis-

si, non so dire con precisione a quale di queste forme di governo corrisponda.

Clin. Nel medesimo imbarazzo in cui tu ti trovi, o Megillo, mi trovo manifestamente anch'io; non mi sento infatti per nulla sicuro di poter affermare che la forma del governo di Cnosso corrisponda ad alcuna di queste.

Aten. La ragione, ottimi amici, è che voi avete veri governi; quelli invece, che abbiamo dianzi nominati, non sono governi, ma aggregati di cittadini, di cui una parte comanda e un'altra serve, e ciascun aggregato prende il nome da chi esercita il dominio. Ma se da ciò dovesse prendere il nome il governo dello stato, sarebbe più conveniente che lo prendesse dal dio ch'è il vero signore di coloro che hanno giudizio.

Clin. Qual è questo dio?

Aten. Dobbiamo dunque ricorrere ancora un po' al mito per ispiegare convenientemente quello che adesso mi domandate? Non è così che bisogna fare?

Clin. Certo.

VI. *Aten.* Orbene, si narra che assai tempo prima che sorgessero gli stati, i cui regimi abbiamo dianzi esaminati, sotto Crono[6] esistesse un governo e un'amministrazione veramente ideale, di cui il miglior governo d'oggidì non è che un'imitazione.

Clin. È di molto interesse, a quel che pare, sentir parlare di questo governo.

Aten. Così in verità io penso; ed è per questo che l'ho tirato in mezzo ai nostri discorsi.

Meg. Hai fatto benissimo; e molto bene farai, se, nel caso che abbia attinenza col nostro argomento, vorrai narrarci tutto il seguito del mito.

Aten. Faremo come voi dite. Dunque a noi è arrivata la fama della vita felice degli uomini d'allora, che vivevano nell'abbondanza d'ogni cosa, che si produceva da sé spontaneamente. Dicono che la causa di ciò sia stata questa: riconoscendo Crono che nessun uomo, come noi abbiamo osservato, è capace di governare con potere assoluto tutte le cose umane, senza abbandonarsi all'insolenza e all'ingiustizia, pensando dunque a questo, prepose allora alle nostre città, in qualità di re e di capi, non uomini, ma esseri di natura più divina e più eccellente dell'umana: i demoni; come al presente facciamo noi cogli armenti e con le greggi d'animali addomesticati, che non mettiamo buoi a capo dei buoi, né capre delle capre, ma li governiamo noi stessi, che siamo di natura superiore alla loro. Allo stesso modo dunque quel dio che amava gli uomini prepose allora a noi una specie superiore alla nostra, quella dei demoni; i quali, dandosi cura di noi, con grande facilità e compiacimento così per loro come per noi, apportarono pace, pudore, buone leggi e molta giustizia, rendendo così l'umanità tranquilla e felice. Questa narrazione ci dice anche oggi, ed è la verità, che in tutti gli stati, che hanno a capo non un dio, ma un mortale, non v'è modo di sfuggire ai mali e alle sofferenze; e vuole che noi cerchiamo con ogni studio d'imitare la vita che si viveva al tempo di Crono, e che, obbedendo sia nella vita pubblica sia nella privata a quella ch'è la parte immortale del nostro essere, governiamo le case e gli stati chiamando legge l'estrinsecazione della ragione. Che se un monarca o un uomo di governo, sia questo oligarchico o democratico, ha l'anima incline alle voglie e ai piaceri, ch'essa cerca di soddisfare, ma non ne viene mai a capo e rimane continuamente travagliata da un male insanabile, un uomo siffatto governerà lo stato o l'uomo privato calpestando le leggi: non v'è, come dianzi abbiamo detto, alcuna via di scampo. Sta dunque a noi di vedere, o Clinia, se vogliamo essere ossequenti agl'insegnamenti di questo racconto, o cos'è che vogliamo fare.

Clin. È necessario, parmi, essere ossequenti.

Aten. Hai tu intanto riflettuto che taluni sostengono esservi tante specie di leggi quante forme di governo, e noi poco fa abbiamo visto quante forme di governo comunemente si enumerano? Non credere che questa sia questione

di poco momento: essa è della massima importanza; difatti torna per noi di nuovo la questione dei fini del giusto e dell'ingiusto. Essi infatti dicono che le leggi non debbono aver di mira né la guerra, né la virtù tutta quanta, ma l'utilità del governo costituito, quale ch'esso sia, perché conservi il potere e non venga mai abbattuto; e sostengono che un'ottima definizione del giusto, fondata sulla natura, è questa.

Clin. Quale?

Aten. Ch'esso è ciò che torna utile al più forte.

Clin. Spiegati ancor più chiaramente.

Aten. Ecco. In uno stato, essi dicono, chi stabilisce le leggi è sempre la parte dominante. Non è così?

Clin. È vero.

Aten. Orbene, credi tu, essi dicono, che la democrazia vittoriosa, o qualche altro governo, o anche un tiranno emanerà leggi di sua volontà che mirino primieramente ad altro che non alla conservazione del proprio potere?

Clin. E come?

Aten. E chi ha stabilite queste leggi, dando ad esse l'appellativo di giuste, non punirà chi le violi, come autore di atti ingiusti?

Clin. È verisimile, certamente.

Aten. A questo modo adunque e in queste condizioni sarà sempre la giustizia[7].

Clin. Così certamente dice tale ragionamento.

Aten. Questo in realtà è uno di quei princìpi che riguardano il comandare.

Clin. Quali princìpi?

Aten. Quelli che abbiamo già considerati, parlando di coloro che devono comandare; e abbiamo trovato che i genitori devono comandare ai figli, i più anziani ai più giovani, i nobili agl'ignobili; e v'erano, se ricordate, non pochi altri princìpi, anche in contrasto fra di loro; uno di essi era appunto questo, e dicevamo, parmi, che Pindaro lo ritiene conforme a natura, « giustificando la massima violenza », per usar le sue parole[8].

Clin. Sì, fu questo che allora si disse.

Aten. Vedi intanto a chi dev'essere affidato il nostro stato. Perché tante e tante volte in certi stati è capitato questo.

Clin. Che cosa?

VII. *Aten.* Che in seguito a lotte e a contrasti per il potere, i vincitori si sono appropriati del governo dello stato, mostrandosi così faziosi da non concedere una qualsiasi parte di potere ai vinti, né ad essi, né ai loro successori; e sono vissuti tenendosi vicendevolmente sull'avviso, nel timore che qualcuno, giunto al potere, si levasse su contro di loro, memore dei mali precedentemente sofferti. Ora noi diciamo che questi non sono governi, e che non sono vere leggi quelle che non vengono stabilite nell'interesse comune di tutta quanta la cittadinanza; e aggiungiamo che dove le leggi sono stabilite nell'interesse di alcuni, lì vi sono fazioni, non già governi civili, e che la giustizia, che dicono sia contenuta in esse, è una vana parola. Questo noi diciamo, perché non intendiamo conferire nel tuo stato le pubbliche cariche ad alcuno, né perché sia ricco, né perché possegga qualche qualità di questo genere, come forza, statura o nobiltà di natali; ma chi si mostrerà rispettosissimo delle leggi stabilite, e riporterà in questo la vittoria fra i cittadini, costui, noi diciamo, deve avere prima d'ogni altro l'ufficio di primo servitore delle leggi; di secondo, chi sarà secondo nella vittoria; e così quelli che verranno dopo devono avere, seguendo il medesimo ordine, i posti susseguenti. Peraltro ho qui chiamati servitori delle leggi quelli che ordinariamente si chiamano comandanti, non per amore di nuove denominazioni, ma perché ritengo che da questa qualità soprattutto dipende la salvezza o la rovina dello stato. Difatti dove la legge è sottomessa ai governanti ed è priva d'autorità, io vedo pronta la rovina dello stato; dove invece la legge è signora dei governanti e i governanti sono i suoi servitori, io vedo la salvezza dello stato e accumularsi su di esso tutti i beni che gli dei sogliono largire agli stati.

Clin. Sì, per Giove, ospite; in verità

tu hai la vista acuta, come s'addice alla tua età.

Aten. Difatti un giovane ha la vista debolissima in queste cose; un vecchio invece l'ha molto acuta.

Clin. Proprio vero.

Aten. Ed ora? Non possiamo noi supporre come arrivati e qui presenti i coloni, e rivolgere quindi ad essi il seguente discorso?

Clin. E perché no?

Aten. Cittadini, possiamo dunque dir loro, Dio, come vuole anche l'antica tradizione, ha nelle sue mani il principio, il mezzo e la fine di tutto ciò ch'esiste, e procede diritto, conformemente alla sua natura, movendosi per l'universo [9]. Lo accompagna sempre la Giustizia, punitrice di coloro che trascurano la legge divina. Chi vuole procurarsi la felicità, s'attacca alla Giustizia, e la segue umile e modesto. Chi, reso gonfio dall'orgoglio, o fatto superbo dalle ricchezze, dagli onori o dalla bellezza del suo corpo, per leggerezza e dissennatezza a un tempo, s'infiamma e insolentisce, ritenendo di non aver bisogno né di capo, né di guida, di essere anzi in grado di guidare gli altri, è lasciato da Dio in abbandono; lasciato in abbandono, egli per giunta si unisce ad altri del suo stampo, e imbizzarrisce mettendo tutto a soqquadro; in un primo tempo molti lo ritengono un personaggio importante, ma non tarda molto ch'egli paga alla Giustizia la meritata pena, e rovina completamente se stesso, la sua casa e lo stato. Tale essendo l'ordine delle cose, che cosa conviene al saggio di fare o di pensare?

Clin. È chiaro che ogni uomo deve pensare ch'egli dovrà essere tra coloro che seguono Dio.

VIII. *Aten.* Ora quale condotta è amica e ossequente a Dio? Una sola, ed è fondata su questo antico detto, che il simile ama il suo simile, quando conservi la giusta misura; laddove le cose che escono dalla giusta misura non si piacciono tra di loro, né amano quelle che la conservano. Ora per noi la misura di tutte le cose è Dio soprattutto; assai più che non lo sia, come si sostiene, alcun uomo [10]. Chi pertanto vorrà essere amico d'un tal essere, è necessario che anche lui cerchi di divenire, quanto più è possibile, quale egli è. Seguendo questo principio, chi di noi è temperante, è caro a Dio, perché a lui simile; chi per contro è intemperante, è dissimile e discordante da lui, ed è ingiusto; e così per le altre qualità vale pure lo stesso principio. Si noti poi che da ciò deriva quella che, secondo me, è la più bella e la più vera di tutte le sentenze, che, cioè, per l'uomo dabbene sacrificare agli dei e comunicare con essi mediante preghiere, doni votivi e ogni specie di culto è cosa bellissima e nobilissima, ed è sommamente efficace a rendergli felice la vita, epperò cosa che a lui egregiamente s'addice; per l'uomo malvagio invece è tutto il contrario; perché l'anima del malvagio è impura, quella dell'uomo dabbene invece è pura; ora né a un uomo dabbene, né a Dio conviene mai ricevere doni da un essere macchiato di colpe. Vane son dunque tutte le fatiche che gli empi spendono per propiziarsi gli dei; opportunissime invece son quelle che spende ogni uomo pio. Tale è adunque lo scopo che noi dobbiamo aver di mira. Ma quali sono i dardi meglio indicati a questo scopo, e a chi, per così dire, conviene indirizzarli? In primo luogo, noi diciamo, raggiunge pienamente il fine della pietà chi rende gli onori agli dei sotterranei, dopo quelli dovuti agli dei d'Olimpo e ai protettori dello stato, offrendo il lato sinistro delle vittime, le quali devono essere di seconda qualità e in numero pari; riservando il numero dispari, il lato destro e la prima qualità agli dei celesti [11]. Dopo questi dei l'uomo saggio onorerà anche i demoni, e poscia gli eroi; quindi le statue private degli dei familiari, che saranno venerate secondo legge. Vengono poi gli onori dovuti ai genitori quando sono in vita; giacché è un dovere sacro per un figlio soddisfare i suoi primi e maggiori obblighi, i più antichi di tutti i debiti, e riconoscere che egli,

per quanto può, deve mettere in servigio di coloro che l'hanno generato ed educato, come cosa loro, tutto ciò che possiede cominciando dalle sostanze; quindi i beni del corpo, e in terzo luogo quelli dell'anima; pagando così il debito delle cure e delle penose fatiche, spese un tempo per lui nella sua prima età, col contraccambiarle ai suoi vecchi, che ne han tanto bisogno nella tarda età. Conviene inoltre tenere per tutta la vita un linguaggio altamente rispettoso verso i propri genitori; ché la pena riserbata alle parole, queste cose alate e leggiere, è gravissima; e Nemesi, messaggera della Giustizia, è incaricata di vegliare su questo. Bisogna pertanto cedere ad essi quando si adirano e sfogano la loro collera, sia con le parole sia coi fatti, riconoscendo che un padre, il quale ritenga d'aver ricevuto ingiuria dal figlio, è nel suo pieno diritto di adirarsi fortemente. Quando i genitori saranno morti, la tomba più modesta sarà per essi la più bella; una tomba che non sorpassi le usate moli, né rimanga al disotto di quelle in cui gli antenati hanno deposto i loro genitori. Oltre a ciò bisogna ogni anno pagare ad essi, quando non saranno più, un tributo d'onore; e ciò soprattutto col non trascurare di perpetuare la loro memoria, spendendo pei defunti una congrua parte dei mezzi avuti dalla fortuna. Così operando, e informando sempre a questi princìpi la nostra vita, noi tutti potremo acquistarci merito presso gli dei e presso quanti sono superiori a noi, e passare in liete speranze la massima parte della vita. Quanto poi ai doveri verso i figli, i parenti, gli amici, i concittadini, all'ospitalità, voluta dagli dei, e a tutti i doveri sociali, che quando sono osservati devono rallegrare la nostra vita e costituirne il legittimo ornamento, a tutto questo provvederanno le leggi che esporremo; esse, ora adoperando la persuasione, ora la forza e le punizioni, quando si tratti di nature ribelli alla persuasione, ci renderanno col favore degli dei prospero e felice lo stato. Ma vi sono certe cose, delle quali è pur conveniente, anzi necessario che il legislatore si occupi, quel legislatore almeno che la pensa come me; senonché, presentate in forma di legge, esse sarebbero una stonatura; epperò mi sembra opportuno che alle leggi egli premetta, e per sé e per coloro cui le leggi sono destinate, un saggio su tali argomenti, nel quale, per quanto è possibile, passerà in rassegna tutto quello che rimane escluso dalle leggi; e che quindi dia principio alla legislazione. Ma in che forma troveranno posto siffatti argomenti? Non è certamente facile presentarli ridotti a una unica forma, come in un disegno; tuttavia proviamo se in certo qual modo possiamo stabilire qualcosa di sodo al riguardo.

Clin. Di' pure.

Aten. Io vorrei che i cittadini fossero quanto più è possibile ossequenti alla virtù; ed è chiaro che il legislatore in tutta la legislazione cercherà di ottener questo.

Clin. E come no?

IX. *Aten.* Orbene m'è parso che le cose anzidette, qualora non vadano a cadere in un animo completamente rozzo e incivile, possano in certo modo giovare a far raggiungere lo scopo che il legislatore si propone coi suoi precetti, o piuttosto a far porgere più mite e più benevolo l'orecchio ai suoi precetti; ora con tale linguaggio si renderà, non dico molto, ma solo un po' più benevolo e quindi più docile chi ascolta ciò che dice il legislatore, sarà sempre un vantaggio apprezzabile. Perché non è cosa molto facile la virtù, né molti sono quelli che si studiano di divenire virtuosi quanto maggiormente e quanto più presto è possibile; i più dichiarano saggio Esiodo il quale dice [12] che la via che mena al vizio è piana, e che si presta ad esser fatta senza sudore, essendo molto breve; laddove

Alla virtù dinanzi gli dei immortali il sudore
Han posto; lungo ed erto è il sentiero che ad [essa conduce
E duro da principio; ma poi che al sommo tu [giungi
Facile è possederla, benché tanti sforzi è costata.

Clin. E in realtà par che dica bene.

Aten. Certamente. Ma io voglio qui manifestarvi quale effetto ha prodotto in me il precedente discorso.

Clin. Fa' pure.

Aten. Rivolgiamo la parola al legislatore e diciamogli: Senti, o legislatore: se tu sapessi ciò che a noi conviene di fare e di dire, non è chiaro che ce lo diresti anche?

Clin. Indubbiamente.

Aten. Orbene, un poco prima non ti abbiamo sentito dire che il legislatore non deve permettere ai poeti di mettere in versi ciò che loro piace? Perché può darsi che essi ignorino quali siano le loro espressioni contrarie alle leggi, con cui potrebbero recar pregiudizio allo stato.

Clin. Proprio vero questo che tu dici.

Aten. Se dunque in nome dei poeti facessimo a lui il seguente discorso, non sarebbe ragionevole quanto noi diremmo?

Clin. Quale discorso?

Aten. Ecco: O legislatore, è antico detto, da noi stessi sempre ripetuto, e nel quale tutti gli altri convengono, che il poeta, allorquando è assiso sul tripode della Musa, non è più padrone di sé [13], ma, come una fontana, lascia prontamente scorrere ciò che affluisce alla sua mente; inoltre, siccome l'arte sua è imitazione, allorché egli rappresenta gli uomini in opposte disposizioni d'animo, è costretto molte volte a dir cose che lo mettono in contradizione con se stesso, e non sa se delle cose che dice siano vere l'une o l'altre. Ma al legislatore non è lecito far questo nella legge, tenere, cioè, due linguaggi sopra una medesima cosa; egli ha il dovere di tenerne sempre uno sopra una medesima cosa. Giudicane da quello stesso che poco prima hai detto. Mentre infatti v'è una sepoltura sontuosa, una modesta, una povera, tu ne hai scelta una sola, quella di mezzo, e questa prescrivi, e di essa hai fatto schiettamente le lodi. Ma io, se dovessi rappresentare una donna assai ricca che ordinasse la sua sepoltura, farei nei miei versi le lodi della sepoltura sontuosa; se invece un uomo gretto e povero, della povera; uno poi che possedesse una fortuna mediocre, e fosse modesto anche lui, loderebbe la sepoltura corrispondente alla sua condizione. Tu però non così devi esprimerti, come dianzi facesti, dicendo sepoltura modesta, ma devi dire che cosa intendi per modesto e quali sono i suoi limiti; altrimenti non credere che un discorso siffatto ti diventi mai legge,

Clin. Questo che tu dici è verissimo.

X. *Aten.* Orbene, colui cui è affidato l'incarico di compilare le nostre leggi nessun preambolo di tal genere metterà in principio delle leggi, ma dirà senz'altro ciò che si deve fare o no? E, comminata la pena, passerà ad un'altra legge, senza aggiungere alle sue prescrizioni neanche una parola che valga a confortare e a persuadere? Come tra i medici l'uno suol curarci in questo, l'altro in quel modo... Ma richiamiamo alla nostra memoria l'uno e l'altro modo, per rivolgere al legislatore la nostra preghiera, come i fanciulli la rivolgono al medico, perché li curi nella maniera più dolce. Che vogliam dunque dire? Che vi sono i medici e gli assistenti dei medici, ai quali invero diamo pure il nome di medici.

Clin. Certo.

Aten. Costoro, siano essi liberi o schiavi, apprendono l'arte eseguendo gli ordini dei padroni e stando a vedere; in una parola, per pratica, non già razionalmente, come l'apprendono gli uomini liberi e la insegnano ai loro discepoli. Ammetti tu che vi sono queste due specie di medici?

Clin. E come no?

Aten. Nelle città vi sono schiavi e liberi in istato di malattia; orbene, hai tu fatto attenzione che su per giù sono gli schiavi che nella maggior parte dei casi curano gli schiavi, correndo in giro e attendendo nelle botteghe di medicazione; che nessuno di siffatti medici dà o riceve spiegazione alcuna sulla malattia di ciascuno di questi schiavi, e che ognuno di essi, fatte con aria di chi perfettamente sa le prescrizioni che la

pratica gli suggerisce, a guisa di un tiranno superbamente se ne va passando rapidamente a un altro schiavo ammalato, rendendo così men gravosa al padrone la cura degli ammalati? Che invece è il medico libero colui che generalmente osserva e cura gli ammalati liberi; e che, studiando razionalmente la malattia sin dalle sue origini, comunicando con lo stesso ammalato e coi suoi amici, apprende a un tempo egli stesso qualcosa da parte del sofferente e istruisce, per quanto gli è possibile, l'infermo? Che non fa prescrizioni se prima non si sia in certo modo formato un convincimento, e che allora, procurando sempre di render mite e docile l'infermo per via della persuasione, cerca di raggiungere lo scopo di restituirlo in salute? Orbene, è miglior medico chi cura in questo, o chi in quell'altro modo? E nella ginnastica? È miglior maestro chi compie il suo ufficio valendosi di due mezzi [14], o chi soltanto di uno, e per giunta il meno buono e più duro dei due?

Clin. Assai preferibile, ospite, chi si avvale di due mezzi.

Aten. Vuoi tu intanto che consideriamo questi due metodi, l'uno doppio, l'altro semplice, anche nei riguardi della legislazione?

Clin. E come non vorrei?

XI. *Aten.* Orsù dunque, in nome degli dei, quale legge stabilirà per prima il legislatore? Non comincerà col regolare quello che secondo natura costituisce per le società civili il primo principio della loro origine?

Clin. Come no?

Aten. E per tutte le società civili il primo principio della loro origine non è forse l'unione coniugale?

Clin. E come no?

Aten. Cosicché sembra ben ragionevole che in qualunque stato si cominci con lo stabilire le leggi nuziali.

Clin. Proprio così.

Aten. Orbene, cominciamo col metodo semplice, che sarà su per giù a questo modo: Ognuno fra i trenta e i trentacinque anni prenda moglie; se no, sia condannato ad una multa e colpito d'indegnità: paghi tanto e tanto danaro, sia privato di questo e di quest'altro onore. Tale sarà dunque il metodo semplice rispetto ai matrimoni; il doppio sarà questo: Ognuno fra i trenta e i trentacinque anni prenda moglie, riflettendo che in certo modo il genere umano è per sua natura partecipe dell'immortalità, della quale ogni uomo ha istintivamente profondo desiderio; giacché il desiderio d'acquistar gloria e di non giacere in oblio dopo la morte non è che desiderio d'immortalità. Il genere umano invero è qualcosa di naturalmente congiunto coll'eternità; esso accompagna il tempo e l'accompagnerà perpetuamente, sfuggendo alla morte pel fatto che, lasciando dietro di sé i suoi discendenti e rimanendo per via di successive generazioni sempre uno e sempre lo stesso, viene ad essere partecipe dell'immortalità. Ora l'uomo, che volontariamente si priva di rendersi partecipe dell'immortalità, commette sempre azione illecita; e di proposito se ne priva chi non si cura d'aver moglie e figli. Chi pertanto sarà ossequente alla legge, non avrà punizione alcuna; chi per contro non sarà ossequente, e a trentacinque anni non avrà preso moglie, sarà punito con l'annua multa di tanto e di tanto, affinché non creda che il celibato gli apporti vantaggio e comodità; sarà inoltre privato degli onori che i giovani abitualmente rendono nello stato ai più anziani. Or chi ha udito questa e quella legge, può ben formarsi un'opinione su ciascuna e giudicare se convenga redigerle, pur dilungandosi il meno possibile, col doppio metodo, persuadendo e minacciando nello stesso tempo, o stenderle col metodo semplice, adoperando soltanto le minacce.

Meg. È del costume laconico, ospite, preferir sempre la brevità; eppure se mi si facesse giudice di queste due redazioni, per dire quale di esse vorrei che fosse adottata nel mio paese, sceglierei quella più lunga; e così per ogni legge, sull'esempio di questa sui matrimoni, se ci fosse l'una e l'altra reda-

zione, sceglierei appunto la più lunga. Nondimeno occorre che le leggi, che adesso si propongono, soddisfino anche il nostro Clinia qui; giacché è il suo paese che adesso pensa di valersi di siffatte leggi.

Clin. Io approvo ciò che tu hai detto, o Megillo.

XII. *Aten.* Del resto far questione se si debba scriver molto o poco è una vera sciocchezza; perché bisogna, io ritengo, tenere in pregio ciò che è ottimo, non già ciò che è molto breve, oppur lungo. Quanto poi alle due forme di leggi dianzi esposte, possiamo dire che non soltanto l'un genere ha un doppio vantaggio sull'altro quanto all'efficacia pratica, ma che ben a proposito vi sono state messe a riscontro le due specie di medici, di cui poco fa abbiamo parlato. Peraltro pare che nessuno dei legislatori abbia mai riflettuto che, mentre si possono adoperare due mezzi nel dettar le leggi, la persuasione e la forza, essi ne adoperano, quanto più possono, verso la moltitudine ignorante uno soltanto; difatti non fanno le leggi temperando l'imperio con la persuasione, ma usano soltanto la forza, senza alcun temperamento. Eppure io vedo, miei cari, che in fatto di leggi bisogna ancora adoperare un terzo mezzo, che al presente non suole affatto adoperarsi.

Clin. Di che cosa intendi parlare?

Aten. Di una cosa che, per favore d'un qualche dio, è venuta fuori proprio dalla nostra conversazione. Perché su per giù da quando cominciammo a parlare di leggi, cioè, da stamattina, ed ora è mezzogiorno, e siamo giunti in questo luogo sì bello per riposare, di nient'altro abbiamo conversato che di leggi; eppure a me pare che soltanto poco fa siamo entrati in materia, mentre tutte le cose da noi precedentemente dette non erano che semplici preludi. Che voglio dire con questo? Che in tutti i discorsi e in ogni attività a cui prende parte la voce vi sono preludi e, dirò così, certe battute preparatorie che sostituiscono un abile principio, utile a ciò che deve svolgersi dopo. Anche nelle cosiddette « leggi » citaredíche[15] e in ogni specie di musica precedono preludi mirabilmente elaborati; invece alle vere leggi, che, secondo noi, sono le leggi civili, nessuno ha mai premesso alcun preludio, né, dato che l'abbia composto, l'ha poi messo alla luce, come se per sua natura la legge non ne richiedesse[16]. Invece la conversazione che adesso abbiamo avuta, secondo a me pare, dimostra che lo richiede; e le leggi di cui abbiamo parlato, che a me dianzi parvero a doppio metodo, non sono tali semplicemente, ma sono due cose: legge e preludio di legge. L'ingiunzione tirannica, che abbiamo paragonata alla prescrizione di quei medici che chiamavamo ignobili, è appunto la legge pura; ciò che la precede e che fu detto persuasivo, perché in realtà serve a persuadere, equivale in sostanza al preludio che v'è nei discorsi. Perché tutto questo ragionamento che il legislatore fa, cercando di persuadere, pare a me che sia fatto allo scopo di disporre colui, cui egli indirizza la legge, ad accogliere benevolmente e per conseguenza più docilmente la sua prescrizione, cioè a dire, la legge; epperò, secondo me, tale preambolo può a giusto titolo dirsi il preludio, non già la parola della legge. Dopo ciò che dovrei io dire? Questo, che il legislatore deve aver cura che tutte le leggi, anche singolarmente prese, non manchino mai di preludio, perché così differiranno tanto da se stesse, quanto differivano le due leggi, dianzi riportate.

Clin. Per conto mio di sicuro non permetterei che altrimenti ci desse le leggi chi s'intende di questa materia.

Aten. A me pare, o Clinia, che tu dica bene in questo senso, che tutte le leggi hanno i loro preludi, e che, dando principio a qualsiasi legislazione, bisogna premettere a ogni trattazione un preludio conveniente alle singole disposizioni; non è infatti cosa di picciol conto ciò che verrà a dirsi dopo di esso; né poco importa che quelle disposizioni siano chiaramente ricordate op-

pur no. Ma d'altra parte, se noi pretendessimo che si facessero del pari preludi sia per le leggi cosiddette grandi sia per le piccole, la nostra pretesa non sarebbe ragionevole. Non bisogna infatti premetterli ad ogni canto o ad ogni discorso; in tutti, è vero, essi sono naturali, tuttavia non bisogna adoperarli in tutti i casi; ma su questo conviene rimettersi volta per volta all'oratore, al musicista, al legislatore.

Clin. Questo che tu dici mi sembra perfettamente vero. Ma non stiamo ancora a indugiare, ospite; torniamo all'argomento, e cominciamo, se ti piace, da quello che dianzi hai detto senza alcuna intenzione di fare un preludio. Torniamo dunque daccapo — ché la seconda prova è migliore, come dicono i giocatori [17] — per fare un preludio, non già, come poco prima, un qualunque discorso. Rimanga così convenuto che ricominciamo adesso con un preludio. Quanto al culto degli dei e al rispetto degli antenati, quello che dianzi è stato detto è già sufficiente; proviamoci pertanto di dire ciò che vien dopo, finché tutto questo preludio non ti paia sufficientemente svolto; dopo di che passerai senz'altro a esporre le leggi propriamente dette.

Aten. Dunque riguardo agli dei, a quelli che vengono dopo gli dei [18] e ai genitori, vivi o morti, il preludio che allora facemmo, a quel che tu dici, è ben sufficiente; intanto tu m'esorti, mi pare, a mettere, per così dire, in luce ciò che ancora manca in fatto di preludio.

Clin. Proprio così.

Aten. Veramente dopo quegli argomenti è conveniente e di generale interesse che, l'uno parlando, gli altri ascoltando, ricerchiamo quale maggiore o minor cura si debba avere di ciò che riguarda la propria anima, il proprio corpo e le proprie sostanze, per raggiungere così, per quanto è possibile, la vera educazione. Son dunque questi gli argomenti che, dopo quelli, noi dobbiamo effettivamente trattare nella nostra conversazione.

Clin. Molto bene.

LIBRO V

I. *Aten.* Presti dunque attenzione chiunque ha udito ciò che dianzi fu detto rispetto agli dei e ai cari antenati; imperocché di tutti i beni, che ognuno possiede, il più divino, dopo gli dei, è l'anima, ch' è il bene più individuale. In ogni uomo vi sono due parti: l'una superiore e migliore, che comanda, l'altra inferiore e meno buona, che serve; ora la parte che in lui comanda, bisogna che ognuno l'onori sempre a preferenza di quella che serve. Cosicché, dicendo che ognuno alla propria anima deve dare il secondo posto nella sua estimazione, dopo gli dei che sono i nostri signori, e gli esseri che ad essi sono vicini, io do un giusto precetto. Non v'è, per così dire, alcuno fra noi, che onori la propria anima come si conviene, pur credendo il contrario. Perché l'onore è un bene divino, e nulla di ciò che è turpe è onorevole; chi pertanto crede di innalzare la propria anima con certi discorsi, o con doni, o con certe compiacenze, senza punto renderla migliore di quel che era, ritiene di onorarla, ma non l'onora affatto. Per esempio, ogni uomo, appena entrato nella fanciullezza, si crede capace di tutto conoscere, e ritiene di onorare la propria anima facendone le lodi, e premurosamente le permette di fare ciò che le piace; noi invece diciamo che chi fa così nuoce all'anima, non l'onora, mentre essa, come noi sosteniamo, deve avere il secondo posto, dopo gli dei. Né certo un uomo onora, com'egli crede, la propria anima, quando attribuisce la colpa dei suoi eventuali falli e dei suoi difetti, siano essi numerosi e gravissimi, non a se stesso, ma agli altri, e se stesso prosciogliе costantemente da ogni colpa, egli è ben lontano dall'onorarla; le nuoce infatti. Né allorquando, contro i precetti e l'esortazioni del legislatore, si abbandona ai piaceri, egli la onora affatto, anzi la disonora, colmandola di mali e di rimorsi. Né certo la onora, quando, per contro, anziché resistere con fermezza, conformemente all'esortazioni del legislatore, egli cede di fronte a fatiche, paure, dolori, afflizioni; la degrada infatti così facendo. Né la onora quando ritiene che il vivere sia in ogni caso un bene, ma la disonora anche allora; imperocché, mentre l'anima ritiene che sia un male tutto ciò che avviene nell'Ade, egli cede a questa sua opinione, anziché resistere facendole notare e convincendola ch'essa non sa se presso gli dei, che ivi regnano, non ci siano, per contro, riserbati i più grandi di tutti i beni. Né per certo, quando si preferisce la bellezza alla virtù, altro si fa con questo che disonorare l'anima nella maniera più reale e più assoluta; giacché questa preferenza viene a dire che il corpo è più pregevole dell'anima; il che è falso; nulla infatti di ciò che è terrestre è più pregevole delle cose celesti; e chi dell'anima ha un'altra opinione, ignora quanto sia ammirabile questo bene ch'egli trascura. Né certo, quando un uomo ama acquistare ricchezze in maniera non bella, o non prova ripugnanza acquistandole, onora con tali doni la sua anima; la colma anzi d'afflizione; imperocché egli vende a un tem-

po l'onore e la bellezza di essa per poco oro; mentre tutto l'oro, ch'è sulla terra e sotto terra, non è paragonabile con la virtù. A dirla in breve, chi non ama astenersi con ogni cura da quelle cose che il legislatore enumera e pone come vergognose e brutte, e dedicarsi invece con tutte le sue forze a quelle ch'egli pone come buone e belle, non s'avvede che così facendo egli mette l'anima, che è cosa del tutto divina, nella condizione più disonorevole e più obbrobriosa. Nessuno, per così dire, riflette a quella ch'è detta la più grande pena del maleficio; la quale consiste nel divenir simili agli uomini malvagi; nel fuggire, quando si acquista tale somiglianza, gli uomini dabbene e i loro discorsi, e rompere ogni rapporto con loro; nell'attaccarsi a quegli altri ricercando la loro compagnia; ora chi sta dappresso a gente siffatta, deve necessariamente fare e sopportare ciò che è naturale che persone di tal genere facciano e dicano fra di loro. Senonché il ridursi in queste condizioni non costituisce la vera pena — ché ciò ch'è giusto è bello, anche la pena [1] — ma la vendetta che tien dietro all'ingiustizia; e il colpevole, incorra o non incorra in essa, è del pari uno sciagurato: questi, perché il suo male non vien curato, quegli perché perisce, affinché sia d'esempio salutare a molti altri. Ciò che invero, generalmente parlando, ci onora è seguire il meglio e rendere quanto più è possibile migliore il meno buono, qualora sia suscettibile di miglioramento.

II. Ora l'uomo non possiede nulla che sia più naturalmente adatto dell'anima a fuggire il male e a rintracciare e cogliere ciò che è supremamente buono, e, quando l'abbia còlto, a stare in sua compagnia per il resto della vita; epperò abbiamo dato ad essa il secondo posto nella nostra estimazione. Il terzo posto poi ognuno comprenderà che, secondo l'ordine naturale, spetta al corpo. Ma quanto alla stima del corpo, bisogna esaminare quale è vera e quale è falsa; e questo è compito del legislatore. Ora mi sembra che in proposito egli dichiari che degno di stima è il corpo, non perché sia bello, o forte, o dotato di velocità, o grande, e neppure perché sia sano — benché così paia a molti, — né certamente per le qualità opposte: un giusto mezzo fra tutte queste qualità è la cosa più savia e nello stesso tempo di gran lunga più sicura; ché le prime rendono l'anima tronfia e orgogliosa, le altre la rendono umile e vile. Lo stesso è del possesso del danaro e delle sostanze, e va quindi apprezzato alla stessa stregua. L'eccesso infatti di danaro o di sostanze è causa per gli stati e pei privati di sedizioni e d'inimicizie; la mancanza il più delle volte è causa di servitù. Che nessuno pertanto sia avido di danaro in grazia dei figli, allo scopo di lasciarli quanto più ricchi è possibile; ché ciò non giova né ad essi né allo stato. Una fortuna che non esponga i giovani figli all'adulazione, e che d'altra parte non li faccia mancare del necessario, è migliore e più conveniente d'ogni altra; perché essendo consona ai nostri bisogni ed armonica in ordine a ogni cosa, ci rende la vita libera da affanni. Convien lasciare ai figli molto sentimento d'onore, non oro; noi crediamo di lasciarlo rimproverandoli quando si comportano scorrettamente; ma questo scopo non si raggiunge coll'esortare i giovani dicendo loro, come oggi si fa, che la gioventù dev'essere riguardosa in tutto. Il saggio legislatore esorterà piuttosto gli uomini d'età matura ad essere riguardosi verso la gioventù, a stare soprattutto in guardia che mai nessun giovane li veda fare o li oda dire alcun che di vergognoso; perché, quando le persone anziane si comportano impudentemente, è inevitabile che anche i giovani buttino via ogni rossore; imperocché la vera educazione così nei giovani come nelle persone anziane non consiste nel riprendere, ma nel fare durante tutta la vita quello che si direbbe agli altri riprendendoli. Chi onora la parentela e rispetta tutti quelli che, congiunti dallo

stesso sangue, han comuni con lui gli dei familiari, può ragionevolmente aspettarsi che gli dei, i quali presiedono alla generazione, gli siano propizi nella procreazione dei suoi figli. Amici e compagni affezionati nei rapporti della vita acquisterà certamente colui che reputerà più grandi e più importanti i servizi, che da essi riceve, di quanto non li reputino essi stessi; e riterrà invece meno importanti i favori, ch'egli fa agli amici, di quanto gli stessi amici e compagni non li ritengano. Il miglior cittadino, e di gran lunga, così rispetto allo stato come ai suoi concittadini, è colui il quale, piuttosto che nei giochi olimpici e in tutte le lotte guerresche o pacifiche, preferirà riportar la vittoria nella reputazione di servir le leggi patrie, come quegli che in vita sua le avrà servite meglio d'ogni altro. Bisogna poi pensare che i rapporti d'ospitalità sono sacri; imperocché quasi tutte le mancanze che riguardano gli stranieri e commesse in danno di essi, più che non quelle che riguardano i cittadini, sono sotto la sorveglianza di un dio vendicatore; essendo infatti lo straniero privo di amici e di parenti, desta maggior compassione e negli uomini e negli dei; epperò chi ha maggior potere di vendicarlo, con più ardore lo soccorre; ora questo potere l'hanno specialmente il dio e il genio protettore di ciascuno, che accompagnano Giove Ospitale[2]; conviene dunque aver molta cura, sol che si abbia un po' di previdenza, di giungere al termine della vita senza aver fatto alcun torto agli stranieri. Ma delle mancanze che si commettono, sia verso gli stranieri sia verso i conterranei, le più gravi son quelle che riguardano i supplicanti; imperocché quel dio, che il supplicante ha invocato a testimone delle promesse fattegli, lo protegge in maniera straordinaria quando è offeso; cosicché questi non rimane mai invendicato delle offese patite.

III. E così noi abbiamo a un dipresso esaminato come ciascuno debba comportarsi verso i genitori, verso se stesso e le cose sue, verso lo stato, gli amici e i parenti, come pure verso gli stranieri e i propri conterranei. Dopo di che conviene esporre come ciascuno debba comportarsi, perché possa trascorrere ottimamente la vita, in quelle cose che non formano oggetto di legge, ma di lode e di biasimo; lode e biasimo che educano e che possono renderci maggiormente docili e ossequenti alle leggi che verranno stabilite; è questo dunque l'argomento che, dopo la precedente trattazione, dobbiamo fare oggetto del nostro discorso.

Or dunque, a capo di tutti i beni sta per gli dei la verità, e così pure per gli uomini[3]. Chi vorrà essere felice e beato si stringa subito sin da principio ad essa, affinché viva conformandosi il maggior tempo possibile alla verità. Giacché l'uomo verace è degno di fiducia; chi ama mentire volontariamente è invece indegno di fiducia; e chi mentisce involontariamente è uno stolto. Di questi due né l'uno, né l'altro è degno d'invidia; privo d'amici è infatti l'uomo indegno di fiducia, come pure l'insipiente; e conosciuto appieno coll'andar del tempo, egli si prepara per la gravosa vecchiaia in sul finir della vita una completa solitudine; di maniera che, vivano o no i suoi compagni e i suoi figli, passa su per giù del pari i suoi giorni in istato di abbandono. Degno d'onore è colui che non commette alcuna ingiustizia; ma chi non permette nemmeno agli altri di consumarne, è degno di un onore più che doppio in confronto del primo. L'uno infatti vale per un solo, l'altro invece per molti, giacché svela ai magistrati l'ingiustizia degli altri. Chi poi, per quanto può, coadiuva anche i magistrati nel dare castighi, sia proclamato grande e perfetto cittadino, vittorioso in fatto di virtù. E questo medesimo elogio deve anche farsi relativamente alla temperanza, alla prudenza e a tutti gli altri beni che un uomo non solo può possedere egli stesso, ma anche comunicare ad altri; e chi li comunica dev'essere onorato come primario cittadino; e chi non può, ma

vuole, deve avere il secondo posto; ma chi è geloso e non vuole amichevolmente rendere altri partecipe di qualche bene ch'egli possiede, dev'essere biasimato, ma il bene non deve punto essere disprezzato a causa del possessore; anzi, per quanto si può, bisogna cercar di acquistarlo. Che ognuno ami contendere con noi in fatto di virtù senza provare invidia; un cittadino siffatto che gareggia, ma non scredita gli altri con le calunnie, accresce la prosperità dello stato; per contro l'invidioso, proponendosi di primeggiare calunniando gli altri, da una parte tende egli stesso con meno ardore al conseguimento della vera virtù, e d'altra parte scoraggia i concorrenti con le ingiuste censure; e così, non facendo esercitare tutta quanta la città nella gara di virtù, la sminuisce, per quanto sta in lui, nella reputazione. Bisogna che ogni uomo sia per un verso animoso e per un altro mite quanto sia possibile. Perché alla grave ingiustizia degli altri, difficilmente o punto curabile, non si può altrimenti sfuggire che lottando e respingendo vittoriosamente i loro attacchi e punendo senza alcuna debolezza; e questo un'anima priva di nobile ardimento non è possibile che lo faccia. Quanto però a coloro che sono sì ingiusti, ma il loro male è curabile, bisogna prima di tutto sapere che l'uomo ingiusto non è volontariamente tale[4]. Nessuno infatti vorrebbe mai volontariamente aver seco in alcun posto qualcuno dei più grandi mali, tanto meno poi nella parti sue più preziose; ora l'anima, come abbiamo detto, è veramente per tutti ciò che abbiamo di più prezioso; nessuno dunque in ciò che abbiamo di più prezioso può mai accogliere volontariamente il più gran male e passar la vita tenendolo con sé. Un essere affatto compassionevole è l'uomo ingiusto e chi ha l'anima affetta dai mali; ma conviene riservar la pietà verso chi ha l'anima affetta da mali curabili; in tal caso conviene frenar l'impulso dell'ira e non persistere nella collera esasperandosi come una donna; per contro verso chi si mostra interamente e ostinatamente perverso e malvagio, bisogna lasciar libero corso alla nostra collera. Ecco perché noi diciamo che l'uomo dabbene convien che sia animoso e mite secondo le circostanze.

IV. Il più grande fra tutti i mali, comune alla maggior parte degli uomini, è un difetto insito nelle anime, dal quale ognuno, usando indulgenza verso se stesso, in nessun modo cerca di liberarsi. Esso consiste in questo, che ogni uomo, come dicono, è per natura amante di se stesso e ben a ragione dev'esser tale. Ma di fatto l'amore di se stesso, rendendosi eccessivo, diviene d'ordinario in ciascuno di noi la causa di tutti i nostri errori. Imperocché l'amante è cieco riguardo a ciò ch'egli ama; cosicché giudica malamente di ciò ch'è giusto, buono, bello, stimando di dover sempre fare più conto del suo interesse che della verità. Chi vuol divenire un grand'uomo deve amare non se stesso, né le cose sue, ma ciò ch'è giusto, si trovi nelle sue stesse azioni ovvero in quelle d'un altro. È ancora per questo stesso difetto che tutti prendiamo la propria ignoranza per sapienza; cosicché, senza sapere, per così dire, nulla, noi crediamo di saper tutto, e non volendo rimettere ad altri ciò che non sappiamo fare, siamo costretti, facendolo noi stessi, a cadere in errore. Epperò bisogna che ognuno rifugga dal soverchio amor di se stesso, e vada dietro a chi è migliore di lui, senza mettere avanti che un fatto simile lo faccia punto arrossire. Vi sono poi altri precetti di minore importanza e spesso ripetuti, ma non meno utili, dei quali conviene parlare e rammentarsi; di fronte infatti a un afflusso occorre sempre come contrapposto un afflusso; e l'afflusso per la saggezza che vien meno è costituito dal rammentare. Diciamo dunque che bisogna astenersi da ogni eccesso nel riso e nel pianto; che ognuno deve esortare gli altri a cercar di mostrarsi contegnosi, nascondendo affatto ogni eccesso di gioia o di dolore, sia quando il proprio genio si trovi nella prosperità, sia quando nelle incerte vicende della vita, come nelle imprese alte e difficili, altri

genii si oppongano a certe nostre azioni; che infine bisogna aver fede che Dio attenuerà sempre, anziché ingrandirli, quei mali che colpiscono i beni ch'egli largisce ai buoni; che muterà in meglio le loro presenti condizioni; che per contro i beni ch'essi possiedono li avranno sempre e tutti felicemente con loro. Bisogna dunque che ciascuno viva con questa fede e tenendo in mente tutti questi ammonimenti, mai per nulla obliandoli, anzi ricordandoli apertamente in ogni occasione, nei passatempi come nei momenti di serietà, così agli altri come a se stesso.

V. E così rispetto alla condotta, che bisogna tenere, e alle qualità individuali, che ciascuno deve avere, noi abbiamo dianzi esposto su per giù tutti i precetti che hanno carattere divino; ma non abbiamo ancora esposto quelli che rivestono carattere umano; il che bisogna pur fare, perché noi parliamo ad uomini, non a dei. Or dunque, piaceri, dolori, desidèri sono cose per loro natura profondamente umane, a cui ogni mortale dev'essere per necessità vivamente attaccato e come sospeso. Cosicché, facendo l'elogio della vita più bella, non basta mostrare che essa col suo aspetto esteriore vale più d'ogni altra a conferire una buona reputazione, ma bisogna anche mostrare che, se vogliamo gustarla e non ce ne allontaniamo nell'età giovanile, essa vale più d'ogni altra anche in quello che tutti cerchiamo, ossia nel farci goder di più e soffrir di meno durante tutta la vita. E che questo sia vero, potrà subito chiaramente accorgersene ogni uomo, sol che voglia rettamente gustarla. Quale poi sia la retta maniera di gustarla, bisogna chiederlo alla ragione, esaminando se ciò che noi diciamo è conforme a natura, ovvero fuori di essa. Bisogna pertanto considerare la vita più gioconda e la vita più penosa mettendole a raffronto nel seguente modo. Noi vogliamo il piacere, ma non preferiamo, né vogliamo il dolore; non vogliamo lo stato neutro invece del piacere, ma lo preferiamo al dolore; noi vogliamo minor dolore con maggior piacere, ma non vogliamo minor piacere con maggior dolore; quanto allo stato in cui piacere e dolore si bilanciano, non si può nettamente affermare che noi lo vogliamo. In tutti questi casi giovano poi rispetto alla volontà, per determinare in ciascuno d'essi la scelta, così l'abbondanza come la grandezza, l'intensità, l'eguaglianza; e così pure le condizioni contrarie a tutte queste. Tale essendo necessariamente l'ordine delle cose, quella vita in cui i piaceri e i dolori sono molti, grandi e intensi, ma prevalgono i piaceri, noi la vogliamo; se avviene il contrario, non la vogliamo; e così quella vita in cui gli uni e gli altri sono pochi, piccoli e calmi, ma prevalgono i dolori, non la vogliamo; se avviene il contrario, la vogliamo; se poi nella vita piaceri e dolori si equilibrano, come sopra dicevamo, bisogna pensare che tale vita noi la vogliamo, qualora prevalga ciò che ci è gradito; qualora invece prevalga ciò che ci è inviso, non la vogliamo. Bisogna pensare che tutti gli stati della nostra vita sono per natura racchiusi entro questi limiti, e considerare nello stesso tempo quali sono quelli che naturalmente noi preferiamo. Che se diciamo di volere alcuna cosa al di fuori di questi limiti, parliamo così per una certa ignoranza e inesperienza dei reali stati della vita.

VI. Quali dunque e quanti sono gli stati della vita, tra i quali bisogna ricercare e considerare ciò che è desiderabile e rispondente a volontà e ciò che non è desiderabile, né rispondente a volontà, farsene una norma, e così, scegliendo ciò che è a un tempo caro e giocondo, nobile e bello nel più alto grado, vivere quanto più felicemente sia dato all'uomo di vivere? Poniamo che uno sia quello della vita temperante, uno quello della vita prudente, uno quello della vita coraggiosa, uno quello della vita sana. A questi quattro mettiamo che ne siano opposti altri quattro, che comprendano la vita dissennata, la vita piena di viltà, la vita intemperante, la vita ammalata. Orbene, l'uomo intelligente

converrà che la vita temperante è mite in tutto e che offre dolori tranquilli e tranquilli piaceri, desidèri moderati e amori senza smanie; che per contro la vita intemperante è impetuosa in tutto, ed offre dolori ardenti e ardenti piaceri, desidèri intensi e assillanti e amori pazzamente furiosi; che nella vita temperante i piaceri prevalgono sui dolori, laddove nella intemperante i dolori superano i piaceri e per grandezza e per numero e per intensità[5]. Donde necessariamente consegue che l'una di queste due vite ci riesce naturalmente più piacevole, l'altra più penosa, e che non è affatto possibile che chi vuole vivere una vita piacevole, viva volontariamente nell'intemperanza; e se questo è vero, è chiaro altresì che chiunque si abbandona agli eccessi, agisce incontestabilmente non di sua volontà; difatti il volgo vive privo di temperanza o per ignoranza, o per incontinenza, o per l'una e l'altra insieme. Lo stesso bisogna pensare della vita ammalata e della vita sana: tutt'e due hanno piaceri e dolori, ma i piaceri prevalgono sui dolori nella sanità, i dolori invece prevalgono sui piaceri nelle malattie. Ora la nostra volontà di scelta non mira a quegli stati dove prevale il dolore: noi giudichiamo più piacevole quella vita nella quale invece esso è minore. Ora benché la vita temperante in confronto della intemperante e, possiamo aggiungere, la vita prudente in confronto della dissennata e la coraggiosa in confronto della vita piena di viltà contengano piaceri e dolori meno numerosi, più piccoli e più rari, tuttavia, siccome le une prevalgono sulle altre in fatto di piaceri, e queste su quelle in quanto a dolori, ne consegue che la vita coraggiosa è superiore alla vita piena di viltà e la vita prudente alla dissennata; di maniera che la vita temperante, la vita coraggiosa, la vita prudente e la vita sana sono più piacevoli della vita piena di viltà, della vita dissennata, della vita intemperante e della vita ammalata; insomma la vita congiunta con le buone qualità di corpo o d'anima è più piacevole della vita congiunta con le cattive qualità, ed è per di più superiore in tutto il resto, come bellezza, rettitudine, virtù, buona reputazione; epperò essa fa sì che chi l'abbraccia viva in tutto e per tutto più felicemente di chi abbraccia la vita opposta.

VII. E qui abbia termine il preludio delle leggi. Al preludio è necessario che segua la legge, o, per essere più nel vero, i primi lineamenti delle leggi dello stato. Orbene, come in un tessuto o in qualsiasi altro lavoro a intreccio non è possibile che la trama e gli stami siano della medesima natura, ma è necessario che gli stami siano più forti (e difatti sogliono essere robusti e dotati d'una certa fermezza e resistenza, mentre l'altra è più flessibile ed ha una tal quale conveniente cedevolezza), così in certo qual modo bisogna ragionevolmente distinguere coloro che nello stato dovranno occupare alte cariche e coloro che abitualmente dimostrano una scarsa educazione. La costituzione d'uno stato comprende in realtà due punti fondamentali: l'uno è quello della istituzione delle magistrature, l'altro quello delle leggi che vengono ad esse affidate. Ma prima di venire a tutto questo bisogna fare la seguente considerazione. Un pastore, un bifolco, un allevatore di cavalli o di qualunque altra specie d'animali siffatti, ricevendo un qualsiasi branco di questi animali, non comincerà mai a volgere ad esso le sue cure, se prima non l'avrà convenientemente epurato. Selezionando le bestie sane e le ammalate, quelle di buona razza e quelle di razza inferiore, egli metterà queste in disparte e volgerà a quelle le sue cure, persuaso che vana e inutile sarebbe la fatica spesa attorno a corpi ed anime, che, guasti per natura o per cattivo allevamento, rovinerebbero altresì quelli sani e incorrotti, qualora non facesse tale epurazione. La cosa è di minore importanza, quando si tratta degli altri animali, e merita soltanto di essere riferita a cagion d'esempio; ma quando si tratta degli uomini, essa è della più grande importanza; e il legislatore deve ricercare e indicare

ciò che è conveniente in ogni singolo caso, tanto rispetto all'epurazione quanto a qualsiasi altra pratica. Così, riguardo all'epurazione di uno stato, si potrebbe dir questo. I modi di epurazione sono numerosi; taluni più blandi, altri più duri; se il legislatore è anche signore assoluto, può usare quest'ultimi, che sono ottimi; ma se non ha tale potere e stabilisce un nuovo ordinamento e nuove leggi, potrà ritenersi ben pago se riuscirà ad adoperare sia pure i modi più blandi di epurazione. Doloroso, come i migliori farmaci, è il modo migliore: quello che porta a castigare mediante giuste punizioni, ponendo a queste, come limite estremo, la morte o l'esilio; con esso si tolgono abitualmente di mezzo coloro che hanno commesso gravissimi delitti, e che sono incurabili e di gravissimo danno allo stato. L'epurazione più mite va fatta, secondo noi, a questo modo. Tutti quelli che, nulla possedendo, si mostrano pronti per mancanza di mezzi di sussistenza a seguire i capi che cercano di metter le mani sui beni dei possidenti, il legislatore li allontani come piaga dello stato, con tutte le buone maniere possibili, dando per eufemismo al luogo di relegazione il nome di colonia. È questo adunque che in una maniera o in un'altra ogni legislatore deve fare da principio. Ma il caso nostro adesso è ben più singolare; noi infatti nelle attuali circostanze non abbiamo bisogno di stare a pensare a una colonia o a una scelta epuratrice; noi abbiamo una popolazione paragonibale a vari corsi d'acqua che provengono da molte parti, e che formati alcuni da sorgenti, altri da torrenti confluiscono in un medesimo lago; il nostro compito è dunque quello di provvedere diligentemente a che l'acqua, che affluisce, sia quanto più è possibile pura, qua prosciugandola, là facendola derivare e volgendola altrove. Nello stabilire qualunque ordinamento politico si va incontro, come si vede, a fatiche e pericoli; ma siccome adesso l'esecuzione ha luogo a parole, non di fatto, sia per noi come già compiuta la raccolta dei cittadini, e sia anche, quanto a purezza, in armonia coi nostri intendimenti, supponendo che, mediante tutte le arti della persuasione e dopo un periodo di prova abbastanza lungo, noi abbiamo impedito l'accesso ai cattivi elementi, che volevano introdursi nel nuovo stato quali futuri cittadini, e abbiamo invece accolto con la più grande benevolenza e affabilità tutti i buoni.

VIII. Non dimentichiamo intanto che a noi capita la felice congiuntura, che già toccò, come dicemmo, allo stanziamento operato dagli Eraclidi, di poter evitare quelle gravi e pericolose contese, che suol suscitare una divisione di territorio o un'abolizione di debiti. Quando uno stato è costretto a legiferare su tale materia, si trova nell'impossibilità di lasciar del tutto immutato l'antico stato di cose, e d'altra parte non riesce comunque a cambiarlo; cosicché non rimane, per così dire, che un pio desiderio di tale riforma, e con esso qualche lieve mutamento, che viene compiuto a lungo andare con cautele e circospezioni. Questo mutamento può aver luogo quante volte gli autori di esso siano proprietari di molto territorio, che abbiano anche molti debitori, e che amino per un sentimento di equità e di convenienza esser liberali con coloro che si trovano in istato d'indigenza, in parte rimettendo i debiti, in parte distribuendo le loro sostanze, conservando solo una mediocre fortuna, persuasi che la povertà consiste non già nella diminuzione delle sostanze, ma nell'accrescimento dei desidèri. È questo in verità un principio importantissimo per la salvezza d'uno stato, e su di esso come su solido fondamento si può più tardi costruire qualunque ordinamento politico possa parer conveniente a una data situazione; mentre invece, se questo mutamento è vizioso, a nessuno stato potrà riuscir prosperosa l'azione politica che spiegherà in seguito. Ma noi, come diciamo, siamo al sicuro da tale inconveniente; tuttavia sarà meglio dire in qual modo, qualora non avessimo questa sicurezza, noi potremmo evitarlo. Sia dunque qui dichia-

rato che si può solo evitare non cercando, per amor di giustizia, d'acquistar ricchezze; non c'è altra via di scampo né larga, né stretta all'infuori di questa. E questo principio sia posto adesso come sostegno del nostro stato; bisogna infatti che i cittadini si procurino beni e sostanze che comunque non diano adito a mutue recriminazioni; e qualora vi siano per questo vecchi motivi di litigio tra di loro, sol che possiedano un po' di senno, non devono di loro volontà procedere oltre ed occuparsi d'altro, se prima quei motivi non siano tolti. Ma per coloro cui Dio ha concesso, come a noi nel caso presente, di fondare un nuovo stato, esente da motivi di mutua discordia fra gli abitanti, divenire essi stessi autori di reciproca discordia per la distribuzione della terra e delle abitazioni, sarebbe prova d'una malvagità e d'un'ignoranza bestiale.

Ma in che modo potrà farsi una giusta distribuzione? In primo luogo bisogna stabilire quale dev'essere il numero complessivo dei cittadini; dopo di ciò bisogna accordarsi sulla distribuzione dei cittadini, cioè a dire sul numero e sulla grandezza delle classi in cui conviene dividerli; e quindi bisogna spartire la terra e le abitazioni in porzioni, quanto più è possibile, eguali. Il numero conveniente di cittadini non si può ben determinare se non tenendo conto del territorio e degli stati circonvicini; il territorio non dev'essere di più di quanto basti per nutrire un dato numero di uomini temperanti; la popolazione dev'essere formata di tanti cittadini da poter respingere in caso d'attacco i popoli confinanti, e non essere d'altra parte nell'assoluta impossibilità di soccorrere i propri vicini, qualora venissero attaccati. Fisseremo pertanto a parole e di fatto questo numero, quando avremo visto qual è il territorio e quali sono i popoli vicini; per adesso il nostro discorso proceda a dar le leggi coll'intendimento di compiere lo schema e il disegno del nostro stato. Siano dunque cinquemila e quaranta i cittadini, che parteciperanno alla spartizione del territorio e che difenderanno tale spartizione. Adottiamo questo numero per le ragioni di convenienza ch'esso ci offre. Territorio e abitazioni siano del pari divisi nel medesimo numero di parti, in modo che a ogni uomo corrisponda una parte di essi. L'intiero numero si divida dapprima in due parti, poi in tre; esso è divisibile anche per quattro, per cinque, e così di seguito fino a dieci. In fatto di numeri bisogna che ogni legislatore sappia per lo meno quale numero riesca maggiormente utile a tutti gli stati. Orbene questo numero è quello che contiene moltissimi divisori e soprattutto consecutivi. Il numero infinito è pienamente suscettibile di tutte le divisioni; il numero cinquemila e quaranta non può offrire, sia per la guerra sia per ogni sorta di convenzioni e di commerci del tempo di pace, così per le contribuzioni come per le distribuzioni, più di cinquantanove divisori, di cui consecutivi quelli da uno fino a dieci.

IX. Spetta a coloro, cui la legge conferirà tale mandato, acquistare, sia pure con loro agio, esatta conoscenza di queste proprietà numeriche; perché in realtà la cosa è appunto come noi abbiamo detto; chi poi fonda una città dev'essere edotto di esse in grazia di ciò che qui appresso diciamo. Sia ch'egli fabbrichi dalle fondamenta una nuova città, sia che ne restauri una antica decaduta, per ciò che riguarda gli dei e i templi che devono ad essi innalzarsi nella città, quali che siano gli dei o i genii al cui nome debbano essere intitolati, non cercherà, se è un uomo di senno, di apportar mutamenti di sorta a ciò che l'oracolo di Delfo o di Dodona o d'Ammone o antiche tradizioni abbiano comunque sanzionato, sia per mezzo di apparizioni, sia d'ispirazioni reputate divine; e se in omaggio a tali credenze siano stati istituiti sacrifizi commisti a cerimonie religiose, siano esse d'origine locale ovvero Tirrenia o Cipria o di qualsiasi altro paese, e in base a siffatte tradizioni siano stati consacrati oracoli, statue, altari, templi e

sia stato assegnato a questi qualche sacro recinto, il legislatore non deve mutare affatto neanche in minima parte tutto questo; ma deve assegnare a ciascun rione un dio o un genio o qualche eroe, e nella divisione delle terre deve ad essi per i primi assegnare scelti luoghi sacri e tutto ciò che si conviene, affinché gli abitanti del rione in giorni stabiliti ivi tengano adunanze, che procurino ad essi agevolazioni in tutti i loro bisogni, e si diano mutue prove di benevolenza celebrando insieme sacrifizi, ed entrino in rapporti familiari e si conoscano a vicenda. Non v'è per uno stato bene maggiore di questo, che i cittadini si conoscano tra di loro; giacché quando non la luce, ma le tenebre regnano fra di essi relativamente alle rispettive qualità, non è mai possibile che ciascuno ottenga l'onore o le cariche, di cui è degno, o la giustizia, che gli è dovuta. Epperò, tutto considerato, bisogna che ogni uomo, a qualunque stato appartenga, si studi soprattutto di non mostrarsi ad alcuno sotto false apparenze, ma sempre schietto e verace, e di non farsi ingannare dall'altrui falsità.

La mossa simile a quella dei pezzi dalla linea sacra, che dopo ciò noi faremo rispetto all'ordinamento delle nostre leggi, essendo nuova e insolita, potrà forse in sulle prime recar meraviglia a chi ci ascolta; nondimeno, riflettendo e provando, s'accorgerà che lo stato, che noi verremo a costituire, tiene il secondo posto dopo lo stato migliore[6]. Forse qualcuno non lo approverà, perché non adatto a un legislatore che non sia signore assoluto. Ma la cosa più conveniente è di esporre lo stato migliore, poi il secondo, poi il terzo; e dopo fatta tale esposizione, lasciarne la scelta a chi sia in grado di disporre della costituzione d'uno stato. Epperò seguiamo anche noi adesso questo criterio, esponendo lo stato che viene primo quanto a pregi, poi il secondo, poi il terzo; e lasciamo intanto la scelta a Clinia e a chi, nel prender parte a siffatta deliberazione, vorrà conservare, seguendo la sua inclinazione, ciò che gli è caro delle leggi della sua patria.

X. Or dunque, il primo stato, il miglior reggimento e le leggi migliori sono là dove si segue per tutto lo stato, nella maniera più generale che sia possibile, l'antico proverbio, il quale dice che le cose degli amici sono veramente in comune. Sia dunque che avvenga oggi in qualche luogo, sia che avverrà un giorno, che le donne siano comuni, comuni i figli, comuni tutti i beni; che con ogni mezzo sia interamente bandito dalla vita ciò che dicesi privato; che, per quanto è possibile, anche le cose per loro natura private, come occhi, orecchi e mani, si riesca a renderle in certo qual modo comuni, cosicché sembri di vedere, udire e agire in comune; che inoltre tutti quanti i cittadini lodino e biasimino, quanto più è possibile, in comune, e provino gioie e dolori per le medesime cose: in breve, se vi sono leggi che rendono, quanto maggiormente è possibile, uno lo stato, nessuno, che alla straordinaria virtù di queste leggi voglia assegnare un altro fine, potrà mai assegnarne uno migliore o più giusto[7]. In uno stato siffatto, se, dove che sia, esiste, e dei o figli di dei in più d'uno lo abitano, la vita, che in tal modo essi trascorrono, è una vita piena di letizia e di felicità; epperò non bisogna ricercare altrove il modello d'uno stato, ma tenendo l'occhio fisso a questo, cercare con tutte le forze quello che, quanto più è possibile, gli assomigli. Lo stato, a cui noi abbiamo ora posto mano, sarà, se condotto a compimento, vicinissimo al modello immortale, e avrà il secondo posto. Il terzo stato, se Dio vuole, lo esporremo in seguito. Vediamo intanto qual è questo secondo stato e in qual modo potrà formarsi.

In primo luogo i cittadini si distribuiscano fra di loro la terra e le abitazioni, e non lavorino i campi in comune, poiché questo andrebbe al di là di quello che si può domandare ad uomini nati, allevati ed educati come avviene oggidì; ma facciano la distribu-

zione con questo intendimento, che chi riceve in sorte una porzione, deve ritenere ch'essa appartiene a tutto lo stato, e che la terra, essendo la patria, dev'essere onorata più di quanto i figli onorano la madre, anche perché, essendo essa una dea, è signora dei suoi abitanti, che sono mortali; e i medesimi sentimenti bisogna avere per gli dei e i genii del paese; e perché questi sentimenti rimangono per sempre inalterati, bisogna avere altresì cura di questo, che quanti sono i focolari domestici da noi oggi distribuiti, tanti devono rimanere sempre, non divenire di più, né mai di meno. E questo può sicuramente ottenersi in tutto lo stato nel seguente modo. Chi ha avuto in sorte una porzione, lasci sempre suo erede uno solo dei suoi figli, quello che gli sarà maggiormente caro, il quale gli succederà nelle cure verso gli dei, la famiglia, lo stato, verso i vivi come verso coloro che saranno già morti. Quanto agli altri figli se ne ha più d'uno dia in ispose le femmine secondo la legge che sarà stabilita, e distribuisca i maschi in qualità di figli tra quei cittadini che siano senza prole, a titolo di favore soprattutto; se poi ad alcuni manca tale occasione, o sia soverchio il numero dei figli maschi o femmine nelle singole famiglie, o per contro sia scarsa la prole per effetto di sterilità, in tutti questi casi l'altissima e onorevolissima autorità, che noi stabiliremo, studierà ciò che convenga fare rispetto a tale esuberanza o deficienza di nati, ed escogiterà ogni rimedio possibile, affinché vi siano sempre e solo cinquecento e quaranta famiglie. I rimedi sono molti; difatti le inibizioni di procreare a coloro che sono prolifici, e per contro le cure e gli sforzi per accrescere il numero delle nascite, mediante distinzioni onorifiche e biasimi, nonché ammonizioni, fatte dai vecchi ai giovani a mezzo di discorsi esortativi, possono condurre allo scopo desiderato. Se poi, in caso estremo, non possiamo affatto mantenere il numero di cinquecento e quaranta famiglie, e per la reciproca simpatia dei coniugi ci capita un'imbarazzante eccesso di popolazione, ci soccorre in tal caso l'antico espediente, di cui abbiamo più volte parlato: un'amichevole spedizione di colonie, di cui sembri opportuno e conveniente l'invio. Se per contro scoppia per caso una tempesta, apportando un diluvio di malattie o le calamità d'una guerra, e il numero degli abitanti diviene per la mortalità molto minore del prescritto, non bisogna volentieri introdurre cittadini che abbiano ricevuto un'educazione spuria, ma cedere alla necessità alla quale dicono che nemmeno Dio può far violenza[8].

XI. Stabiliamo dunque che il nostro presente discorso dia tali ammonimenti nei seguenti termini: O eccellentissimi fra tutti gli uomini, non tralasciate di onorare, conformemente a natura, la somiglianza e l'uguaglianza, l'uniformità e la coerenza, così rispetto al numero come a qualsiasi qualità di ciò ch'è bello e buono; e intanto conservate in primo luogo per tutta la vita il numero stabilito; in secondo luogo non disprezzate la quantità di sostanza familiare, che da principio vi distribuiste in equa misura, facendo reciprocamente compere e vendite; ché non sarà d'accordo con voi né la sorte che ve l'ha attribuita, la quale è una dea, né il legislatore; qui infatti per la prima volta la legge ammonisce i trasgressori, preavvisandoli che chi vuole deve partecipare alla distribuzione, o se no si astenga, a queste condizioni: anzitutto che la terra sia considerata come sacra a tutti gli dei; in secondo luogo che i sacerdoti e le sacerdotesse facciano voti nei primi, nei secondi e financo nei terzi sacrifizi, che chi compri o venda case o terreni assegnati dalla sorte, riceva il castigo riserbato a siffatte azioni. Tavole di cipresso con iscrizioni, che serviranno di ricordo per l'avvenire, saran poste nei templi; e la vigilanza di tutto questo sarà affidata a quello fra i magistrati che mostri di avere una vista molto acuta, affinché ogniqualvolta avvengano frodi contro queste disposizioni, essi non le ignorino e puniscano chi disobbedisce a un tem-

po alla legge e al dio. Quanto questa prescrizione sia vantaggiosa per tutti gli stati che siano ad essa ossequenti, quando si aggiungano ad essa le istituzioni convenienti, nessun uomo, che sia dappoco, come dice l'antico proverbio[9], lo saprà mai, ma solo chi ha esperienza e probità di costumi. In realtà ben poco campo rimane alla passione del guadagno con un regolamento siffatto; e per conseguenza a nessuno dev'essere lecito di far danari con bassi mezzi di lucro, in quanto le arti e i mestieri, che diconsi obbrobriosi e vili, allontanano dai nobili sentimenti; né si deve per nulla reputare cosa onorevole mettere insieme averi e sostanze con siffatti mezzi.

XII. A tutto questo segue un'altra legge per la quale a nessun privato è permesso possedere né oro, né argento[10], ma solo una moneta, sia per le compere giornaliere, che è quasi indispensabile fare presso artigiani e bottegai, sia per pagar la mercede a tutti quelli, siano essi schiavi o forestieri, della cui opera abbiamo bisogno. Per questi scopi noi diciamo che i nostri cittadini devono possedere una moneta[11] che abbia corso presso di loro, ma che non valga nulla presso gli altri popoli. Quanto a moneta d'uso comune in Grecia, così per le spedizioni militari, come per gl'invii all'estero, ad esempio per le ambascerie, o pel caso che ci sia bisogno di mandare qualcuno per qualche altra missione necessaria allo stato: per questi casi dunque è indispensabile che lo stato sia sempre provvisto di danaro greco. Se per caso un privato si trovi nella necessità di doversi recare all'estero, ci vada dopo ottenuto il permesso dei magistrati; e qualora torni in patria con danaro straniero, che gli sia rimasto, lo consegni allo stato, ricevendo la somma equivalente in moneta del paese. Qualora si scopra che qualcuno lo abbia trattenuto, lo si confischi, e chi sia stato a conoscenza e non abbia denunziato il fatto, sia soggetto, insieme con colui che l'ha portato, ad esecrazione ed infamia, e per giunta a una multa non inferiore al danaro straniero importato. Chi piglia moglie o dà in matrimonio una figlia, non riceva, né dia dote di sorta; né alcuno depositi danaro presso chi non gl'ispiri fiducia, né presti ad interesse, perché chi ha ricevuto il danaro in prestito è autorizzato a non pagare affatto né interesse, né capitale. Chi ben guardi, richiamandosi sempre ai princìpi e all'intenzione del legislatore, giudicherà che seguire queste disposizioni sia ottima cosa per uno stato. Giacché, secondo noi, l'intenzione d'un saggio uomo politico non è quella che direbbero i più, secondo i quali, quando un buon legislatore vuole provvedere di buone leggi lo stato, deve proporsi di renderlo quanto più grande o più ricco possa divenire, padrone d'oro e d'argento e signore del più vasto dominio che possa raggiungere, sia per terra sia per mare; e aggiungerebbero forse che un vero legislatore dovrebbe anche proporsi di rendere lo stato virtuoso e felice nel più alto grado. Ma di queste cose alcune sono possibili, altre no; orbene, il legislatore si proporrà ciò che è possibile, e quanto a ciò che non è possibile, non dovrà formare proponimenti vani e inutili, né cercare di attuarli. Difatti che i cittadini siano felici e virtuosi nello stesso tempo, è quasi necessario; e questo egli potrà volerlo; d'altra parte, che siano molto ricchi e virtuosi, è impossibile; almeno nel senso volgare che si dà alla parola ricchi; così infatti i più chiamano quel ristretto numero di persone che possiedono beni d'altissimo prezzo, che anche un malvagio potrebbe possedere. E se così è, io non potrò mai conceder loro che il ricco sia veramente felice, qualora non sia anche virtuoso; senonché è impossibile che chi eccelle in fatto di virtù, spicchi anche per ricchezze. E perché? dirà probabilmente qualcuno. Perché, diciamo noi, le entrate, che provengono da giuste e da ingiuste fonti di lucro, sono più che doppie di quelle che provengono da giuste fonti soltanto; d'altra parte le spese di chi non ama spendere

né bene né male, sono due volte minori di quelle che fa chi ama spender bene e in opere buone; talché non potrà mai divenire più ricco di colui, che ha il doppio di entrate e la metà di spese, chi si troverà nelle condizioni contrarie a queste [12]. Di questi l'uno è uomo virtuoso, l'altro non è cattivo, se è economo; ma alle volte è anche del tutto cattivo, mentre uomo virtuoso, come or ora abbiamo detto, non lo è mai. In realtà chi prende giustamente e ingiustamente, e non spende né giustamente, né ingiustamente, è ricco, se è anche economo; ma chi è del tutto cattivo, essendo per lo più prodigo, è ben povero; mentre chi spende in opere buone, e guadagna solo per vie giuste e oneste, non potrà mai spiccare facilmente per ricchezze, né d'altra parte divenire molto povero. Avevamo dunque ragione di dire che gli uomini molto ricchi non sono virtuosi; e se non sono virtuosi, non sono nemmeno felici.

XIII. Ora lo scopo delle nostre leggi era appunto questo, che i cittadini fossero felici al massimo grado e stretti fra di loro dai più saldi vincoli d'amicizia; senonché questi vincoli non potranno mai stringersi, quando vi siano fra i cittadini molte liti e molte ingiustizie, ma solo quando queste siano di poca entità e ridotte a un numero sparuto. Epperò noi diciamo che nello stato non vi dev'essere né oro, né argento, e neppure lauti guadagni procacciati con mestieri vili, coll'usura, o col traffico indecoroso del bestiame, ma solo quelli che offre l'agricoltura; e questi devono essere in misura tale da non spingere chi attende ad essi a trascurare quelle cose per cui son fatte le ricchezze, ossia l'anima e il corpo, i quali senza la ginnastica e le altre parti dell'educazione non saranno mai meritevoli di stima. Ecco perché non una volta sola abbiamo detto che alla cura dei beni di fortuna bisogna dare l'ultimo posto; difatti, tre essendo gli oggetti su cui l'uomo pone ogni suo studio e interesse, terzo ed ultimo, quando sia rettamente considerato, viene l'interesse pei beni di fortuna; nel mezzo sta quello per il corpo, primo vien quello per l'anima. E così, se nello stato, che adesso stiamo tracciando, gli onori saranno disposti in quest'ordine, esso sarà provveduto di buone leggi; ma se qualcuna delle leggi quivi stabilite mostrerà di onorare la sanità prima della temperanza, o la ricchezza prima della sanità e della temperanza, evidentemente sarà una cattiva legge. Pertanto bisogna che il legislatore dica spesso a se stesso: Che cosa voglio? Riesco bene in questo, o vengo meno allo scopo? Così facendo, molto probabilmente egli potrà venire a capo dell'impresa di dare una legislazione, e risparmiar la fatica agli altri; in altro modo mai.

Or dunque chi ha avuto in sorte la sua porzione entri, noi diciamo, in possesso di essa alle condizioni dianzi esposte. Certo sarebbe bello che ognuno venisse nella colonia possedendo ogni altra cosa in egual misura degli altri; ma siccome questo non è possibile, e uno verrà portando con sé più beni, un altro meno, è necessario per molte ragioni, e specialmente per mantenere l'uguaglianza nelle varie contingenze della vita pubblica, che vi siano censi disuguali, dimodoché conferimenti di cariche, contribuzioni e distribuzioni abbiano luogo in base alla giusta estimazione di ciascuno, ossia non soltanto secondo il merito degli antenati e proprio, o secondo la robustezza e la bellezza della persona, ma anche in base allo stato di ricchezza o di povertà; e così, ricevendo i cittadini cariche e onori in maniera quanto più è possibile eguale, mediante una divisione disuguale in sé, ma proporzionata alle condizioni di ciascuno, non sorgano dissidi e contrasti fra di loro [13]. A questo scopo conviene dividere i cittadini in quattro classi in base al censo [14], e chiamarle prima, seconda, terza e quarta, o comunque altrimenti si vogliano chiamare; essi rimarranno sempre nella medesima classe, oppure, se da poveri diverranno ricchi, o, viceversa, da ricchi poveri, passeranno ciascuno nella classe corri-

spondente al suo censo. Come conseguenza di tutto questo io proporrei questa disposizione di legge. In uno stato che dovrà essere immune dal più grande malanno, che sarebbe più esatto chiamare discordia anziché sedizione, non ci dev'essere gravosa povertà in alcuni cittadini, né grande ricchezza in altri, giacché l'una e l'altra partoriscono del pari questo malanno. Bisogna pertanto che il legislatore metta un limite all'una e all'altra; e il limite della povertà sia il valore della porzione avuta in sorte, che dev'essere conservata, e che nessun magistrato, come nessun cittadino, che aspiri alla reputazione di uomo virtuoso, tollererà mai di vedere in alcun caso diminuita. Stabilito come misura questo limite, il legislatore permetterà che si possieda il doppio, il triplo e perfino il quadruplo di essa. Ma se qualcuno possederà più di tanto, o che l'abbia trovato, o che l'abbia donde che sia ricevuto, o che se lo sia procacciato coi guadagni, o che ne sia venuto in possesso in qualsiasi altro modo, assegnerà quest'eccedenza allo stato e agli dei patroni dello stato; così avrà buona reputazione e sarà esente da pena; ma se non obbedirà a questa legge, chiunque vorrà potrà denunciarlo, e riceverà la metà dell'eccedenza; l'altra metà sarà degli dei, e il colpevole sarà condannato a pagare del suo altrettanto. Tutto ciò che ognuno possiede al di là della porzione avuta in sorte, sia iscritto in pubblici registri posti sotto la custodia di magistrati, che la legge preporrà a quest'ufficio, affinché tutti i processi, che riguardano i beni e le sostanze, siano facili e molto chiari.

XIV. Dopo di che in primo luogo noi diciamo che la città dev'essere, per quanto è possibile, situata nel mezzo del paese, e deve scegliersi un luogo che abbia anche tutte quelle altre comodità, che tornano vantaggiose a una città, e che non è per nulla difficile immaginare ed esporre; quindi si divida in dodici parti [15], dopo aver consacrato un tempio a Vesta, a Giove e ad Atena, che sarà chiamato Acropoli e sarà circondato di mura; da questo punto cominci la divisione in dodici parti, così della città come di tutto il paese. Le dodici parti devono risultare di ugual valore, facendo piccole quelle dove la terra è buona, più grandi quelle dov'essa è di qualità inferiore. Si facciano quindi cinquemila e quaranta porzioni, ciascuna delle quali sia divisa in due sezioni, in modo che ogni porzione comprenda una sezione del territorio situato vicino alla città ed una di quello situato lontano da essa; la più vicina alla città formi una porzione con la più lontana, quella che vien dopo partendo dalla città con quella che vien dopo partendo dalla più lontana, e così di seguito. Anche nel determinare le due sezioni si badi a quello che dianzi è stato detto sulla cattiva e sulla buona qualità del terreno, adeguandole coll'assegnare nella divisione parti più grandi o più piccole. Anche i cittadini bisogna dividere in dodici parti, dopo aver distribuite le altre sostanze in dodici parti quanto più è possibile eguali, e dopo aver fatto l'inventario di tutto. Fatto questo, si dedichino le dodici parti a dodici dei, e ciascuna prenda il nome da quel dio cui sarà toccata in sorte, e le si aggiunga la denominazione di tribù. Le dodici sezioni della città siano divise allo stesso modo come è stato diviso il territorio; e ciascuno abbia due abitazioni, una vicino al centro, l'altra all'estremità. E così abbia termine la costituzione delle sedi.

XV. Intanto non possiamo fare a meno di riflettere come sia impossibile che nell'esecuzione del piano qui esposto capitino circostanze così favorevoli che tutto si compia secondo il nostro ragionamento; e che gli uomini sian tali da non infastidirsi di siffatta convivenza, e tollerino di possedere per tutta la vita una fortuna determinata e mediocre; di procreare figli alle condizioni che per ciascuno abbiamo stabilite; di rimaner privi sia d'oro sia d'altre cose, che evidentemente il legislatore proibirà ad essi, stando a quanto dianzi è stato detto; e di avere inoltre le abitazioni nel mezzo del paese e della città e alla pe-

riferia, com'egli ha disposto, esponendo direi quasi i suoi sogni e plasmando una città e dei cittadini come si fa con la cera [16]. In realtà siffatte considerazioni sono in certo senso tutt'altro che mal fatte; ed è bene anzi che ognuno le ripensi entro di sé; ma ecco che il legislatore ci ammonisce di nuovo e ci dice: Non crediate, o amici, ch'io ignori che un fondo di verità sia contenuto in codeste considerazioni; ma in tutte le imprese io ritengo perfettamente giusto che chi presenta un piano, nulla trascuri di ciò che v'è di più bello e di più vero; se poi si trova che qualche cosa riesce praticamente impossibile, si lasci da parte e non si cerchi di attuarla; e se tra le altre cose, che dovranno eseguirsi, ve n'è qualcuna che sia molto vicina e in stretta relazione con quella, si procuri di attuar questa; ma si permetta al legislatore di compiere il suo disegno, e quando sia compiuto, si esamini allora in comune con lui quali disposizioni siano convenienti e quali presentino gravi difficoltà: anche l'autore del lavoro più modesto, che voglia procacciarsi lode, deve, cred'io, far opera che sia pienamente armonica e coerente.

XVI. Ora bisogna cercar di vedere in qual modo questo stesso debba qui ottenersi dopo la divisione in dodici parti da noi adottata. È chiaro che le dodici parti ammettono un grandissimo numero di divisioni di ciò ch'esse comprendono, e così pure le nuove ripartizioni che susseguono ad esse come quelle che derivano da quest'ultime, fino al numero cinquemila e quaranta [17]; donde la fratrie, i demi [18], i villaggi, e poi l'ordinamento e la composizione delle milizie, e ancora le monete, le misure, sia per gli aridi sia per i liquidi, e i pesi; cose tutte che la legge deve regolare, proporzionandole e armonizzandole fra di loro. Dopo di che non dobbiamo punto temere di sembrar persone che si occupino di minuterie, se stabiliamo che nessuno dei vasi che i cittadini possiedono dev'essere fuori misura, quando noi riteniamo come principio generale che le divisioni e le diverse combinazioni dei numeri sono utili sotto tutti gli aspetti: sia le diverse combinazioni di cui sono per se stessi suscettibili, sia quelle che trovano applicazione nelle lunghezze e nelle altezze, come pure nei suoni e nei movimenti, sia retti, ascendenti o discendenti, sia circolari. Il legislatore deve aver presente tutto questo, e prescrivere a tutti i cittadini di non trascurare, per quanto possono, siffatte combinazioni. Giacché sia nell'economia domestica sia nella pubblica, come anche nelle arti tutte, nessuna delle discipline che giovano all'educazione dei fanciulli ha tanta efficacia quanto lo studio dei numeri; ma la cosa più importante è ch'esso sveglia l'individuo sonnolento e tardo per natura, e gli conferisce prontezza ad apprendere, buona memoria e acutezza di mente; talché per un divino artificio egli si eleva al di sopra della sua natura [19]. Se pertanto con altre leggi e provvedimenti il legislatore saprà bandire ogni bassezza di sentimenti e ogni cupidigia di danaro dalle anime di coloro che con vantaggio e profitto vorranno dedicarsi a tale studio, sarà questo un bello e conveniente mezzo di educazione; altrimenti, senza accorgersene, invece di sapienza egli farà ad essi acquistare quella cosiddetta abilità, di cui al presente vediamo far mostra e gli Egizi e i Fenici e tanti altri popoli a causa della bassezza delle altre loro occupazioni e dei loro guadagni, sia tutto questo dovuto all'opera di qualche cattivo legislatore, o all'avversa fortuna o alla natura. Perché non dobbiamo dimenticare, o Megillo e Clinia, che certi luoghi sono più propri di certi altri a produrre uomini migliori o peggiori; e le leggi non devono essere in contradizione con questo fatto. Qua sono i venti d'ogni specie e i grandi calori ch'esercitano una strana e decisiva influenza; là è l'acqua; altrove sono gli alimenti che la terra produce, i quali non solo sono capaci di rendere i corpi migliori o peggiori, ma di esercitare la medesima azione anche sulle anime. Ora fra tutti questi luoghi somma-

mente si distinguono quelli dove spira un tal quale soffio divino e che sono assegnati ai genii, i quali benignamente accolgono coloro che vi prendono stanza; in altri invece avviene il contrario. Un legislatore di senno esaminerà siffatte differenze, per quanto a un uomo è dato vedere addentro in queste cose, e quindi si studierà di dar le leggi che facciano al caso; il che bisogna che faccia anche tu, o Clinia; a siffatte questioni è d'uopo infatti che tu rivolga in primo luogo la tua attenzione, essendo sul punto di fondare una colonia.

Clin. Tu dici benissimo, ospite Ateniese, e bisogna ch'io faccia proprio così.

LIBRO VI

I. *Aten.* Ma ormai, dopo quanto dianzi è stato detto, tu dovresti stabilire le magistrature nel tuo stato.

Clin. Così è difatti.

Aten. L'ordinamento politico d'uno stato comprende due punti fondamentali: il primo riguarda la costituzione delle magistrature e la scelta di coloro che dovranno occuparle, il numero di esse e la maniera come devono essere costituite; il secondo punto riguarda le leggi che converrà assegnare alle singole magistrature, il loro numero e le loro qualità. Ma prima di scegliere i magistrati, fermiamoci un poco, e diciamo qualche cosa che torna conto di dire a questo proposito.

Clin. Di che si tratta?

Aten. Ecco. Ognuno comprende che per quanto grande sia l'importanza della legislazione, qualora uno stato ben costituito e dotato di buone leggi affidi queste leggi a magistrati incapaci, non solo non caverà alcun vantaggio dalla bontà di esse e si esporrà al colmo del ridicolo, ma si procurerà per questo fatto danni e mali incalcolabili.

Clin. E come no?

Aten. Osserva intanto, amico mio, che a questo inconveniente tu vai incontro nella costituzione del nuovo stato. Tu comprendi infatti che in primo luogo, per andare meritamente a occupare le pubbliche cariche, bisogna che gli eletti rendano conto in maniera soddisfacente della loro condotta dalla prima giovinezza sino al momento dell'elezione, e non solo essi, ma anche le loro famiglie; d'altra parte coloro che dovranno procedere all'elezione bisogna che abbiano ricevuto un'educazione conforme allo spirito delle leggi, e siano pertanto in grado, approvando questo disapprovando quello, di scegliere o respingere con retto discernimento coloro che sono meritevoli dell'una cosa o dell'altra. Or come mai quegli uomini, convenuti insieme da poco, sconosciuti l'uno all'altro e privi ancora d'educazione, potranno scegliere i magistrati in maniera irreprensibile?

Clin. È pressoché impossibile.

Aten. Ma dicono che impegno non ammette scuse; epperò così a me come a te tocca adesso di provvedere; giacché tu hai promesso al popolo di Creta di attendere con amore insieme, secondo tu dici, ad altri nove alla costituzione di codesto stato, ed io a te di porgerti aiuto con questa nostra finzione. Ora io non vorrei certamente che una favola mi rimanesse acefala [1]; ché, andando qua e là in tali condizioni, apparirebbe affatto deforme.

Clin. Hai detto benissimo, ospite.

Aten. Non dico soltanto, ma così anche farò per quanto posso.

Clin. Sì per certo, dobbiamo fare proprio come diciamo.

Aten. Così sarà, se Dio vuole, e se riusciamo a padroneggiare la vecchiaia fino a tal punto.

Clin. Ma è verisimile che Dio lo voglia.

Aten. È verisimile, certamente. Mettiamoci dunque sotto la guida e consideriamo anche questo.

Clin. Che cosa?

Aten. Con qual coraggio e con quale ardimento noi fonderemo nelle presenti circostanze il nostro stato.

Clin. Con quale intendimento e a che proposito tu dici questo?

Aten. A proposito della facilità con cui noi diamo le leggi ad uomini che non hanno alcuna esperienza di esse, senza punto preoccuparci del modo com'essi le accoglieranno. Ma chiunque, o Clinia, sia pure un uomo non ricco di senno, intende bene che da principio non le accetteranno facilmente; se però con qualsiasi espediente possiamo temporeggiare fino a quando i figli, dopo aver gustate le leggi ed essere convenientemente educati ed assuefatti ad esse, potranno partecipare con tutta la cittadinanza all'elezione dei magistrati: se dunque riusciamo a far questo e a farlo bene e con una certa abilità, io almeno ritengo che si possa essere ben sicuri anche per l'avvenire che la cittadinanza così educata conserverà questa sua educazione.

Clin. È ragionevole, certamente.

Aten. Vediamo dunque se possiamo trovare qualche mezzo acconcio a questo scopo. Io penso, o Clinia, che i Cnosii a preferenza degli altri Cretesi non debbano occuparsi superficialmente e per pura formalità soltanto della colonia che adesso si fonda, ma volgere intensamente le loro cure a che i primi magistrati siano, per quanto è possibile, stabiliti nella maniera migliore e più sicura. Quanto alle altre cariche, è affare di minor conto; ma è assolutamente necessario per noi che i custodi delle leggi siano scelti per i primi con la più grande accuratezza.

Clin. Ebbene, qual mezzo escogitiamo noi per raggiungere questo scopo?

Aten. Questo. O figli dei Cretesi, io dico che i Cnosii, come quelli che appartengono alla città più autorevole delle altre per la sua antichità, debbono, di comune accordo con coloro che son venuti a formare questa colonia, scegliere fra i loro concittadini e fra i nuovi coloni trentasette persone in tutto: diciannove fra i coloni, le altre fra gli stessi Cnosii. Di quest'ultime i Cnosii facciano dono al tuo nuovo stato, e spingano te stesso, sia adoperando la persuasione sia facendoti dolce violenza, ad essere cittadino di questa colonia e uno dei diciotto.

Clin. Perché dunque anche tu, ospite, e Megillo non venite a far parte della nostra cittadinanza?

II. *Aten.* Atene, o Clinia, sente troppo di sé, e troppo sente anche Sparta; e poi distano molto l'una e l'altra; per te invece la cosa va, sotto tutti i riguardi, e come per te anche per gli altri fondatori della colonia. Ecco dunque ciò che di meglio possiamo fare nelle presenti circostanze; ma coll'andar del tempo e col consolidarsi delle istituzioni, l'elezione dei magistrati si faccia nel seguente modo. Partecipino all'elezione di essi tutti coloro che prestano servizio militare nella cavalleria o nella fanteria, o che han preso parte alla guerra, quando per la loro età erano in grado di parteciparvi; l'elezione si faccia nel tempio che lo stato reputerà più venerabile, e ciascuno porti il suo voto all'altare del dio scrivendo su una tavoletta il nome di colui per cui vota, quello di suo padre, della tribù del demo al quale appartiene, e vi aggiunga il proprio nome con le medesime indicazioni. Sia lecito a chiunque lo voglia di togliere dall'altare qualunque tavoletta, che a lui non sembri scritta nella forma conveniente, ed esporla nella pubblica piazza per non meno di trenta giorni. Quindi i magistrati facciano vedere a tutta la cittadinanza le tavolette contenenti i trecento nomi che avranno ricevuto i maggiori suffragi, e la cittadinanza proceda allo stesso modo a una nuova votazione, dando ciascuno il proprio voto a chi crede fra questi trecento; quindi si mostrino di nuovo a tutti i nomi dei cento, che in questo secondo scrutinio saranno stati tra essi preferiti. Poscia in una terza votazione ciascuno dia a chi crede, fra questi cento, il proprio voto, procedendo fra le parti delle vittime[2]; e i trentasette che riporteranno più voti siano proclamati eletti magistrati. Ma quali perso-

ne, o Clinia e Megillo, ci disporranno nel nostro stato tutte le operazioni che riguardano l'elezione dei magistrati e il loro esame? [3]. Non comprendiamo noi forse che negli stati composti da principio in tal modo sarebbe necessario che vi fossero alcuni rivestiti di tale autorità, ma che non è possibile che vi siano di già, prima che funzionino le varie magistrature? Eppure bisogna che comunque si trovino, e non uomini di poco conto, ma, per quanto è possibile, eccellenti. Dice infatti il proverbio che il principio è metà di tutta l'opera, e tutti in ogni occasione lodiamo un buon principio; ma esso, secondo a me pare, è ancor più della metà, e nessuno ha mai lodato abbastanza un principio ben riuscito.

Clin. Giustissimo dici.

Aten. Se dunque siamo convinti di questo, non lasciamo la cosa sotto silenzio, trascurando di render noto a noi stessi in qual modo si debba provvedere. Per conto mio non trovo altro da indicare al di fuori d'un espediente, che ritengo necessario e conveniente nelle presenti circostanze.

Clin. Quale, di grazia?

III. *Aten.* Io penso che verso questo stato, che siamo per costituire, non può esercitare le funzioni di padre e di madre se non lo stato stesso che lo fonda; pur non ignorando che non poche colonie sono state e saranno spesso in discordia con la madrepatria. Ma uno stato, nelle circostanze in cui adesso si trova il nostro, è come il fanciullo, che, se anche un giorno dovrà essere in discordia coi genitori, mentre si trova nelle angustie della prima età, ama ed è amato dai suoi genitori, e rifugiandosi costantemente presso i suoi, in essi soli trova immutabilmente soccorso; questi sentimenti io dunque penso che esistano nei Cnosii verso il nuovo stato, per la cura che si prendono di esso, e nel nuovo stato verso Cnosso. Dico pertanto, come ho già detto precedentemente (ché il dir due volte una cosa buona non nuoce affatto), che i Cnosii devono in comune provvedere a tutto questo, scegliendo fra i coloni non meno di cento uomini, preferendo, per quanto è possibile, i più anziani e i più ragguardevoli; altri cento li prenderanno fra gli stessi Cnosii; e costoro, venuti nel nuovo stato, provvederanno insieme coi primi a che i magistrati siano costituiti secondo le leggi e siano sottoposti all'esame richiesto. Fatto questo, i Cnosii se ne tornino a Cnosso, e il nuovo stato procuri di provvedere da sé alla propria conservazione e alla propria prosperità. Quelli che fan parte dei trentasette, così per ora come in tutto il tempo avvenire, siano eletti per compiere queste funzioni: in primo luogo essi saranno custodi delle leggi, in secondo luogo dei registri, nei quali ciascuno denunzierà per iscritto ai magistrati la quantità delle proprie sostanze, ad eccezione di quattro mine [4], per chi appartiene alla prima classe; di tre, per chi alla seconda; di due, per chi alla terza; di una, per chi alla quarta. Se qualcuno risulterà possessore di qualche cosa al di là della dichiarazione scritta, quest'eccedenza gli sia confiscata; inoltre gli sia intentato, ad istanza di chi voglia, un giudizio, che non sarà né bello, né onorevole per lui, ma ignominioso ed infamante, qualora sia convinto di disprezzo delle leggi a scopo di lucro. Lo accusi dunque chi voglia di lucro illecito e lo trascini in giudizio dinanzi agli stessi custodi delle leggi; e se viene condannato, non più partecipi ai beni comuni, e qualora si faccia qualche pubblica distribuzione, non gli si dia nulla al di là della porzione originaria avuta in sorte; e la sua condanna, finché egli vive, sia scritta in luogo dove chiunque voglia possa leggerla. I custodi delle leggi durino in carica non più di vent'anni, e non vi entrino prima dell'età di cinquant'anni; chi vi entra a sessanta, rimanga in carica dieci anni soltanto; e secondo questo criterio, chi avrà oltrepassato i settant'anni, non pensi più di poter tenere in mezzo agli altri custodi delle leggi una carica di tanta importanza.

IV. Queste tre disposizioni siano

per adesso enunciate relativamente ai custodi delle leggi; andando avanti, le varie leggi verranno ad essi prescrivendo di che altro dovranno occuparsi. Frattanto seguitando noi possiamo parlare della istituzione d'altre cariche. È tempo infatti di creare gli strateghi[5] e, come loro aiutanti in guerra, i comandanti di cavalleria, i filarchi[6] e gli ordinatori delle schiere di fanti fornite dalle tribù, ai quali sarebbe conveniente mantenere il nome di tassiarchi, col quale comunemente sogliono chiamarsi. Gli strateghi saranno proposti, fra i cittadini nativi del paese, dai custodi delle leggi; ma la scelta fra i proposti sarà fatta da tutti coloro che in gioventù parteciparono alle armi e da coloro che vi partecipano al momento della scelta. Se qualcuno riterrà che fra i non proposti vi sia qualcuno migliore di un altro che è fra i proposti, faccia il nome di chi crede di poter proporre e invece di chi, e, confermato con giuramento questo suo convincimento, lo proponga invece dell'altro; chi dei due sarà preferito per alzata di mano, sia ammesso alla scelta. I tre che avranno riportato il maggior numero di voti saranno gli strateghi e i curatori degli affari della guerra, dopo essere stati sottoposti ad esame come i custodi delle leggi. Poscia quelli che sono stati eletti strateghi proporranno dodici tassiarchi, uno per ogni tribù; la controproposta, come già per gli strateghi, potrà aver luogo anche pei tassiarchi, e così pure la votazione e la decisione. Quest'assemblea per adesso, finché non saranno creati i pritani[7] e il Consiglio, sia convocata dai custodi delle leggi nel luogo più santo e più adatto, dove sederanno separatamente i fanti dalla grave armatura, separatamente pure i cavalieri e terzi dopo di essi tutti gli altri uomini d'arme. Per l'elezione degli strateghi votino tutti, per i tassiarchi gli armati di scudo; i filarchi siano scelti da tutta la cavalleria; i capi dei soldati dalla lieve armatura, o degli arcieri, o d'altre specie di soldati, li nominino direttamente gli strateghi. Ci rimane ancora a parlare della elezione dei comandanti di cavalleria. Essi saranno proposti da quelli stessi che hanno proposto gli strateghi; la controproposta e la scelta avranno luogo per costoro come per gli strateghi; la cavalleria voterà per essi in presenza della fanteria, e i due, che riporteranno il maggior numero di voti, saranno i capi di tutti i cavalieri. Le contestazioni sulle votazioni saranno ammesse una prima e una seconda volta; se la terza volta qualcuno muove ancora contestazioni, decidano coloro che dirigeranno la votazione.

V. Il Consiglio sia composto di trenta dozzine: il trecentosessanta si presta alle divisioni; questo numero si divida in quattro parti, ciascuna di novanta, e si prendano novanta consiglieri da ciascuna classe. Dapprima i cittadini votino tutti obbligatoriamente per i membri del Consiglio che devono appartenere alla prima classe: chi non obbedisce, sia punito con la multa che parrà opportuna; finita la votazione, i voti si suggellino. La dimane votino tutti per i membri della seconda classe allo stesso modo del giorno avanti; il terzo giorno votino per i membri della terza classe, ma il voto sia obbligatorio solo pei cittadini delle tre prime classi: chi appartiene alla quarta ed ultima classe, vada esente da multa, se non vuol votare; il quarto giorno votino tutti per i membri della quarta ed ultima classe, e chi appartiene alla quarta o alla terza classe sia esente da multa, se non vuol votare; ma chi appartiene alla seconda o alla prima classe, qualora si astenga dal voto, sia punito con una multa tripla di quella del primo giorne, se appartiene alla seconda classe, quadrupla, se alla prima. Il quinto giorno i magistrati dissuggellino ed espongano i voti, perché tutti i cittadini li vedano e ognuno voti di nuovo su questi nomi, altrimenti sia punito con la multa del primo giorno. Scelti così centottanta da ciascuna classe, se ne tirino a sorte la metà, si sottomettano all'esame e siano i consiglieri dell'anno.
L'elezione fatta a questo modo terrà la via di mezzo tra il regime monar-

chico e il democratico, via di mezzo che nell'organizzazione dello stato bisogna sempre tenere; perché servi e padroni non saranno mai amici, e nemmeno uomini dappoco e uomini di valore, cui la legge conferisca i medesimi onori; imperocché l'uguaglianza fra ineguali diventa ineguaglianza, se manca la giusta misura; ed è a causa appunto della uguaglianza e dell'ineguaglianza che le sedizioni pullulano negli stati. In realtà l'antica massima che l'uguaglianza genera amicizia, rispondente com'è a verità, dice cosa molto giusta e conforme al buon ordine; senonché, siccome non è ben chiaro quale sia l'uguaglianza capace di produrre tale effetto, la cosa ci mette in grande imbarazzo. Vi sono infatti due specie d'uguaglianza che portano lo stesso nome, ma che di fatto in molti casi sono quasi opposte: una consiste nell'uguaglianza di misura, di peso e di numero, e qualunque stato, qualunque legislatore può introduria nella distribuzione degli onori, dandole per guida la sorte; ma ve n'è un'altra, ed è la vera e perfetta uguaglianza, che non a ognuno riesce facile conoscere. Essa è il giudizio di Giove, e ben poca se ne trova ordinariamente fra gli uomini, ma tutto quel po' che di essa si trova, sia nelle pubbliche amministrazioni sia fra i privati, produce ogni bene; essa infatti assegna di più al più grande, di meno al minore, dando all'uno e all'altro in misura corrispondente alla loro natura; e così conferisce onori sempre maggiori a coloro che possiedono maggiori virtù, e a coloro che si trovano nel caso opposto in fatto di virtù e di educazione, dà proporzionatamente ciò che ad essi può spettare. In questo appunto consiste sempre per noi la giustizia sociale; alla quale, o Clinia dobbiamo tendere, avendo l'occhio fisso a questa specie d'uguaglianza, nel costituire lo stato che adesso fondiamo; e chi in avvenire penserà di fondarne qualche altro, deve avere di mira questo medesimo scopo, non già l'interesse di pochi tiranni o d'un solo, ovvero la signoria del popolo, ma sempre la giustizia, ossia, come dianzi abbiamo detto, stabilire fra ineguali l'uguaglianza che ha fondamento nella natura[8]. Eppure certe volte è necessario che qualunque stato, se non vuole esporsi da qualche parte alle sedizioni, faccia uso di false denominazioni[9]; difatti l'equità e l'indulgenza non sono che infrazioni della vera e perfetta giustizia. Ond'è che si deve necessariamente ricorrere all'uguaglianza della sorte per evitare il malcontento della moltitudine, rivolgendo nello stesso tempo calde preghiere a Dio e alla buona fortuna, perché guidino essi stessi la sorte verso la maggiore giustizia. E così bisogna per necessita far uso dell'una e dell'altra specie di uguaglianza, adoperando tuttavia quanto meno è possibile quella che dipende dalla fortuna.

VI. Per queste ragioni è necessario. amici miei, che uno stato, il quale voglia provvedere alla propria conservazione, operi appunto in questo modo. Ma come una nave che naviga in mare ha bisogno costantemente giorno e notte di sorveglianza, così uno stato, esposto com'è alle tempeste che possono suscitargli contro gli altri stati e al pericolo di essere travolto da ogni sorta di insidie, ha bisogno che dal giorno alla notte e dalla notte al giorno i magistrati susseguano ai magistrati e i custodi ai custodi, ricevendo e trasmettendo senza alcuna interruzione la custodia di esso. Ora la moltitudine non è mai capace di agire con pronta accortezza in cose di questo genere; è necessario pertanto che, distribuiti i consiglieri pei dodici mesi dell'anno, mentre la grande maggioranza di essi accudiranno per la massima parte del tempo alle loro faccende private, provvedendo a tenere in ordine la loro amministrazione domestica, la dodicesima parte, ossia una parte per ogni mese, facciano da custodi dello stato. Essi riceveranno prontamente chiunque venga dalla stessa città o da qualsiasi altro luogo, sia per recar notizie, sia per assumere informazioni intorno a qualcuna di quelle questioni nelle quali tocca allo stato di dare risposte ad altri stati, ovvero riceverle,

in seguito a domande ad essi rivolte; cureranno inoltre che le agitazioni, promosse dall'amor di novità, che sotto varie forme sogliono di frequente accadere negli stati, anzitutto non accadano, o, qualora accadano, lo stato ne sia prontamente a conoscenza, e il male venga quanto più presto è possibile riparato. Pertanto questo corpo che presiede allo stato dev'essere sempre padrone di convocare o di sciogliere le assemblee, siano esse ordinarie o straordinarie. A tutto questo dunque provvederà la dodicesima parte del Consiglio, che starà in riposo gli altri undici mesi dell'anno; ma nell'esercitare tale custodia bisogna che questa parte del Consiglio agisca sempre di comune accordo cogli altri magistrati.

VII. E per quanto riguarda la città, siffatte disposizioni mi paiono opportune e sufficienti; ma quali provvedimenti prenderemo per tutto il resto del paese? Una volta che tutta la città e tutto il territorio sono stati divisi in dodici parti non è necessario istituire ispettori delle vie della città stessa, delle abitazioni, degli edifizi, dei porti, del mercato, delle fontane, e così pure dei sacri recinti, dei templi e d'ogni altra cosa di tal genere?

Clin. E come no?

Aten. Diciamo dunque che i templi devono avere custodi, sacerdoti e sacerdotesse. Quanto alle vie, agli edifizi e alla pulizia di essi, per impedire che uomini od animali vi rechino danno, e per provvedere a che nell'ambito stesso della città e nel suburbio tutto proceda in maniera conveniente a una città, bisogna stabilire tre sorta di magistrati; chiameremo astinomi coloro che si occuperanno delle cose anzidette, agoranomi coloro che saranno addetti alla pulizia del mercato, sacerdoti quelli che avranno cura dei templi. I sacerdoti e le sacerdotesse, ch'esercitano il loro ufficio ereditariamente, non devono essere rimossi; ma se, com'è naturale che capiti da principio in una colonia, nessuno o ben pochi se ne troveranno, bisognerà creare in servizio degli dei sacerdoti e sacerdotesse che ne siano i custodi. Nella costituzione di tutte queste cariche conviene avvalersi in parte dell'elezione, in parte del sorteggio, associando amichevolmente popolani e non popolani e nelle varie regioni e in città, affinché vi sia la massima concordia. Quanto ai sacerdoti, conviene lasciar fare al dio ciò che a lui torna gradito, e quindi adoperare il sorteggio, affidando la scelta di essi alla divina fortuna; ma chiunque sia il designato dalla sorte, deve anzitutto provarsi ch'egli è integro fisicamente e di nascita legittima, poi che appartiene a famiglia quanto più è possibile pura e illibata, e ch'è immune da uccisione e da qualsiasi altra colpa di tal genere di fronte alla divinità, tanto lui che suo padre e sua madre. Tutte le leggi che riguardano le cose sacre devono essere recate da Delfo; bisogna quindi stabilire gl'interpreti di esse e valersi dell'opera loro. Ciascun sacerdozio duri un anno e non più [10], e non abbia meno di sessant'anni chi dovrà esercitare come si conviene, conformemente alle sacre leggi, il culto divino; queste disposizioni valgano anche per le sacerdotesse. Quanto agl'interpreti, si propongano in tre volte, e ciascuna volta un gruppo di quattro tribù ne proponga quattro, scegliendoli dal proprio seno: uno per tribù. I tre che riportano il maggior numero di voti si sottopongano ad esame, gli altri nove si mandino a Delfo, perché ne venga scelto uno da ogni terna: quanto all'esame e all'età di essi, si osservino le disposizioni date per i sacerdoti; ma gl'interpreti durino in funzione per tutta la vita; e quando qualcuno venga a mancare, le quattro tribù, che l'hanno proposto, designino a successore uno della tribù cui apparteneva il defunto. Dovranno poi stabilirsi amministratori delle sacre rendite per ciascun tempio, i quali disporranno delle sacre terre, dei prodotti di esse e degli affitti; essi saranno scelti fra i cittadini della prima classe, tre per i templi maggiori, due per i minori, uno per i più modesti. L'elezione e l'esame di costoro avranno

luogo nel modo stabilito per gli strateghi. Sian dunque queste le nostre disposizioni relativamente alle cose sacre.

VIII. Nulla, per quanto è possibile, sia lasciato senza sorveglianza. Per quel che riguarda la città, la sorveglianza sia affidata agli strateghi, ai tassiarchi, ai comandanti di cavalleria, ai filarchi, ai pritani, come pure agli astinomi e agli agoranomi, quando sarà provveduto alla loro scelta e saranno debitamente costituiti; alla sorveglianza del resto del paese si provvederà nel seguente modo. Noi abbiamo diviso tutto il territorio in dodici parti, per quanto è possibile, eguali; orbene, ciascuna tribù, che ha avuta assegnata in sorte una di queste parti, presenterà ogni anno, quali agronomi e capi guardiani, cinque cittadini; ciascuno di questi cinque avrà facoltà di scegliere nella propria tribù dodici giovani, che abbiano non meno di venticinque, né più di trent'anni. Ad essi si assegneranno le parti del territorio, una parte al mese, affinché tutti divengano esperti conoscitori di tutto il paese. I capi e le guardie dureranno in carica due anni. Quale che sia la parte avuta in sorte da principio, ogni mese passeranno invariabilmente nella contrada più vicina; e nel fare questo giro i capi li conducano verso destra, e verso destra significhi verso oriente. Passato il primo anno, affinché il maggior numero possibile di guardie non abbiano soltanto esperienza del territorio per una stagione dell'anno, ma conoscano insieme col territorio le condizioni delle singole contrade nelle varie stagioni, durante il secondo anno e fino al termine di esso i capi li riconducano pel paese andando sempre verso sinistra. Il terzo anno si sceglieranno altri agronomi e capi guardiani, in numero di cinque, che avranno alla loro dipendenza altre dodici guardie. Nel soggiornare in ciascuna contrada cureranno in primo luogo che il paese sia, quanto più è possibile, munito contro i nemici, costruendo trinceramenti, dove ce n'è di bisogno, scavando fossati e tenendo lontani, per quanto è possibile, mediante le fortificazioni coloro che tenteranno di recar nocumento al paese e alle proprietà; per tutto questo si gioveranno delle bestie da soma e degli schiavi di ciascuna contrada, compiendo le opere per loro mezzo e sovrastando ai loro lavori, scegliendo preferibilmente il tempo in cui quelli saranno liberi dai lavori domestici. Ma se da una parte essi devono rendere tutto il paese inaccessibile ai nemici, d'altra parte devono renderlo, quanto più si può, praticabile agli amici, e non solo agli uomini, ma anche alle bestie da soma e alle greggi, avendo cura che le vie siano tutte, quanto più è possibile, comode e agevoli; che le acque del cielo non rechino danno al territorio, ma piuttosto giovamento, contenendo le loro correnti, quando da luoghi elevati vengono giù nelle profonde valli, con costruzioni e fossati, affinché, accogliendo e assorbendo esse valli le acque celesti, forniscano alle campagne e a tutti i luoghi sottostanti ruscelli e fontane, e rendano in tal modo abbondanti di belle acque anche i luoghi più aridi. Adorneranno poi le acque fontane, derivino esse da qualche fiume o da sorgente, di piantagioni e di fabbriche, sì da renderle più amene; e raccogliendo le acque dei rigagnoli mediante canali, apporteranno dappertutto l'abbondanza; e se nei dintorni v'è qualche bosco o campo consacrato, vi immetteranno le correnti; e con le irrigazioni nelle singole stagioni abbelliranno quei luoghi sacri alle divinità. Dappertutto in tali posti bisogna che i giovani costruiscano ginnasi per sé e bagni caldi, forniti abbondantemente di legna secche, pei vecchi, dove troveranno ristoro coloro che sono affetti da malattie, e saranno benevolmente accolti i corpi spossati dalle fatiche campestri; cura questa di gran lunga migliore delle prescrizioni di un medico non molto esperto.

IX. Queste e tutte le opere di tal genere gioveranno ad abbellire e a rendere utili i luoghi dove sorgeranno, e a procurare nello stesso tempo un amabile divertimento. Ma le loro occupa-

zioni serie consisteranno in questo. Ciascuno dei sessanta[11] custodirà la propria contrada non solo di fronte ai nemici, ma anche a coloro che si professano amici. Se uno, sia schiavo sia libero, reca ingiuria a un suo vicino o a un altro cittadino, nelle cause di poca importanza i cinque capi renderanno essi stessi giustizia a chi si ritiene leso; in quelle di maggiore importanza giudicheranno d'ogni accusa, che l'uno muove all'altro, fino alla concorrenza di tre mine, associandosi nel giudizio dodici guardie, cioè, in numero di diciassette. Nessun giudice o magistrato deve giudicare o governare senza render conto, eccetto coloro che giudicano in ultima istanza a guisa di re. Se pertanto questi agronomi faranno qualche torto a coloro che sono affidati alle loro cure, sia imponendo carichi disuguali, sia cercando di prendere e portar via qualche prodotto del suolo senza il consenso del padrone, sia accettando donativi fatti a scopo di corruzione, sia comportandosi ingiustamente nel rendere giustizia: quelli che cederanno a seduzioni e lusinghe, siano colpiti di ignominia in presenza di tutta la città; quanto alle altre ingiustizie che commetteranno sugli abitanti della loro contrada, si sottomettano di buon grado al giudizio degli abitanti del luogo e dei loro vicini, se il danno non eccede il valore di una mina; nei casi di maggiori ingiustizie, e anche di minori, quando non vogliano sottostare al giudizio, nella fiducia che, passando ogni mese in altra sede, possano, sottraendosi al giudizio, sfuggire alla pena: in questi casi la parte lesa porti l'accusa presso i tribunali ordinari, e se vince la causa, esiga il doppio, se l'accusato ha cercato di sottrarsi al giudizio e non ha voluto sottostare di buon grado alla pena. Il regime di vita, a cui capi guardiani ed agronomi si sottoporranno durante i due anni, sarà del seguente tenore. Anzitutto in ciascuna contrada vi saranno stazioni per prendere i pasti in comune, dove tutti devono prendere stanza insieme; chi non prende i pasti in comune anche un sol giorno, o dorme fuori una notte senza ordine dei capi o senza che una impellente necessità ve lo costringa, se i cinque lo denunziano e rendono noto per iscritto nella pubblica piazza ch'egli ha disertato il suo ufficio, sia colpito d'ignominia, come colui che ha tradito lo stato, per quanto stava in lui, e sia percosso impunemente da chi l'incontri e voglia punirlo. Se alcun che di simile viene commesso da qualcuno degli stessi capi, tutti i sessanta devono interessarsi d'un tal fatto; e chi, essendosi accorto della cosa o avendola appresa, non la denunzia, sia sottoposto alle medesime disposizioni di legge e punito ancor più severamente dei giovani[12]: sia dichiarato indegno di esercitare alcuna autorità sui giovani. Ma su queste cose vigileranno con la più grande attenzione i custodi delle leggi, perché non avvengano affatto, o, se avvengano, segua ad esse la meritata pena. Bisogna che ognuno ponga mente a queste considerazioni d'ordine generale, che, cioè, chi non ha appreso a servire, non può divenire un padrone degno di lode, e che conviene vantarsi di sapere piuttosto ben obbedire che ben comandare, anzitutto alle leggi, nella convinzione che questo significhi obbedire agli dei; secondariamente, quando si è giovani, ai più anziani che abbiano vissuto onorevolmente. Bisogna poi che chi diviene agronomo faccia durante il biennio quotidiano esperimento d'un tenore di vita umile e privo di comodi. Quando i dodici sono stati scelti, si riuniscano coi cinque e deliberino insieme che, a guisa di domestici, non avranno domestici o schiavi propri, e che non si gioveranno dei servi degli agricoltori e degli abitanti della contrada per i loro affari privati, ma solo pei pubblici. Essi del resto dovranno sul conto proprio formarsi il convincimento che la loro vita consisterà nel servirsi a vicenda e nel perlustrare armati, estate e inverno, tutto il territorio, sia per guardare sia per conoscere ogni singolo luogo. Può ben dirsi in realtà che nessun genere di cognizioni abbia un'importanza maggiore dell'esatta conoscenza del proprio paese; e per

questa ragione i giovani devono esercitarsi alla caccia, coi cani o altrimenti, non meno che per il piacere e per la utilità che tutti ricavano da siffatti esercizi. Chiunque voglia efficacemente contribuire alla sicurtà dello stato, mostri adunque il più vivo interesse per questi funzionari e per il loro ufficio, si chiamino cripti[13] o agronomi, o con qualunque altro nome si ami chiamarli.

X. Dopo di ciò, per quanto riguarda la scelta dei magistrati, noi dobbiamo occuparci degli agoranomi e degli astinomi. All'elezione dei sessanta agronomi segua dunque quella di tre astinomi, i quali, divise in tre gruppi le dodici parti della città, a somiglianza degli agronomi, avranno cura delle vie urbane e delle pubbliche strade che dalla campagna conducono in città, come pure degli edifizi, perché siano tutti costruiti secondo le leggi, e delle acque, che i guardiani manderanno e faranno pervenire in buono stato, perché, entrando in quantità sufficiente e in istato di purezza nelle fontane, siano d'ornamento e rechino a un tempo benefizio alla città. Occorre che questi magistrati siano benestanti e abbiano del tempo libero per dedicarsi alle pubbliche faccende; pertanto ognuno designi come astinomo un cittadino a sua scelta fra quelli della prima classe; fatta la votazione e trovati i sei nomi che avranno riportato il maggior numero di voti, fra questi sei si estraggano a sorte i tre che devono occuparsi di queste cose; ed essi, dopo l'esame richiesto, esercitino il loro ufficio conformandosi alle prescrizioni delle leggi. Successivamente si scelgano cinque agoranomi fra i cittadini della prima e della seconda classe seguendo la procedura adottata per l'elezione degli astimoni: si estraggano a sorte cinque dei dieci che avranno riportato il maggior numero di voti, e dopo l'esame siano proclamati magistrati. Il voto sarà obbligatorio per tutti; chi non vuol votare, se viene denunziato ai magistrati, sia condannato alla multa di cinquanta dramme, e sia inoltre ritenuto cattivo cittadino. All'assemblea e alle pubbliche riunioni vada chi vuole; ma sia obbligatorio l'intervento pei cittadini della prima e della seconda classe, e chi risulta assente, sia condannato alla multa di dieci dramme; invece pei cittadini della terza e della quarta classe l'intervento non sia obbligatorio, siano quindi esenti da multa in caso di assenza, a meno che i magistrati per qualche imperiosa necessità non ordinino a tutti d'intervenire. Gli agoranomi manterranno nella pubblica piazza l'ordine voluto dalle leggi, e cureranno che nessuno danneggi i templi e le fontane che ivi si trovano; e se qualcuno vi produrrà qualche danno, lo puniscano con battiture e con catene, se è uno schiavo o un forestiero; se poi uno che è del paese commette simili sconcezze, abbiano facoltà d'infliggergli essi stessi una multa fino alla concorrenza di cento dramme; qualora si tratti di applicare una multa maggiore, che vada fino al doppio di questa somma, si associno gli astinomi nel pronunziare il giudizio contro il colpevole. Anche gli astinomi abbiano facoltà d'infliggere multe e punizioni nell'ambito della loro giurisdizione: puniranno da soli sino alla concorrenza di una mina; in compagnia degli agoranomi fino al doppio.

XI. Dopo ciò conviene istituire magistrati che sovrintendano alla musica e alla ginnastica, i quali, così per l'una come per l'altra, saranno di due specie: gli uni preposti all'istruzione, gli altri alle gare. Per i primi la legge intende quelli che avranno cura dell'ordine e dell'istruzione nei ginnasi e nelle scuole, e nello stesso tempo della diligenza degli alunni, tanto maschi che femmine, così rispetto alla frequenza come allo studio; per i secondi intende i giudici di coloro che partecipano alle gare ginniche e musicali, divisi alla loro volta in due classi, gli uni per la musica, gli altri per la ginnastica. Alle gare ginniche degli uomini e dei cavalli saranno preposti i medesimi giudici; quanto alle gare musicali, sarà conveniente che altri siano i giudici di monodie[14] e d'arte imitativa[15], per esempio di rap-

sodi, di sonatori di cetra, di flauto e d'ogni altro strumento di tal genere, e altri quelli dei canti corali. Anzitutto bisogna istituire i magistrati che devono sovrintendere alle danze e a tutto l'ordinamento musicale per ciò che riguarda il divertimento dei cori, sia di fanciulli sia di adulti e di ragazze: basta per questo un solo magistrato, che non abbia meno di quarant'anni; anche per le monodie è sufficiente uno solo che non abbia meno di trent'anni; egli ammetterà alle gare i concorrenti e giudicherà convenientemente sul conto loro. Il sovrintendente e ordinatore dei cori dev'essere scelto nel seguente modo. Tutti quelli che si dilettano di queste cose vadano alla riunione; se non ci vanno, siano soggetti a multa; i custodi delle leggi giudicheranno al riguardo; gli altri, se non vogliono, non siano affatto obbligati a intervenire. Gli elettori devono fare la designazione fra le persone competenti in materia; e nell'esame unica accusa o difesa sia questa, per gli uni, che il favorito dalla sorte è incompetente, per gli altri, che è competente. Quell'uno adunque che fra i dieci prescelti nella votazione sarà favorito dalla sorte, dopo essere stato sottoposto all'esame, sovrintenderà per un anno ai cori secondo la legge. Chi allo stesso modo e con la medesima procedura è favorito dalla sorte, deferito ai giudici il giudizio sulla sua scelta, sovrintenderà per quell'anno a coloro che partecipano alle gare di monodie e di concerti di flauti e d'altri strumenti. In seguito bisogna scegliere tra i cittadini della seconda e della terza classe i giudici delle gare ginniche, sia di cavalli sia d'uomini. Ai cittadini delle tre prime classi sia fatto obbligo d'intervenire all'elezione; quelli dell'ultima classe, se non intervengono, siano lasciati impuniti. Fra i venti preferiti nella votazione, ne siano tratti a sorte tre, i quali dovranno anche avere il voto d'approvazione degli esaminatori. Se uno è riprovato nell'esame pel conferimento d'una carica, se ne elegga un altro con la medesima procedura, e si faccia l'esame sul conto suo nel medesimo modo.

XII. In relazione a quanto dianzi abbiamo detto, rimane a istituire un magistrato: il curatore generale della educazione tanto dei maschi che delle femmine. Sia dunque un solo colui che conformemente alle leggi presiederà a quest'ufficio, ed abbia non meno di cinquant'anni, e sia padre di figli legittimi preferibilmente maschi e femmine, altrimenti dell'uno o dell'altro sesso. Eletto ed elettori tengano bene a mente che delle più alte cariche dello stato questa è di gran lunga la più importante. Qualunque germe, messo in felici condizioni di sviluppo, ha la potenza di raggiungere per virtù della sua natura il fine conveniente, così il germe d'una pianta come quello degli animali domestici, delle fiere, degli uomini. Ora l'uomo, secondo noi pensiamo, è un essere mite; ma se da una parte, quando a una felice natura ha la fortuna di aggiungere una buona educazione, egli suol divenire un animale superlativamente mite e veramente divino, d'altra parte, quando riceve un'educazione insufficiente e non buona, suol divenire il più feroce di tutti gli animali che la terra produce. Ragion per cui il legislatore non deve permettere che l'educazione della gioventù diventi un fatto secondario o un accessorio. Chi pertanto vorrà ben provvedere al riguardo, deve anzitutto fare in modo che a capo e curatore dell'educazione sia, per quanto è possibile, posto quello fra i cittadini che si dimostri il migliore sotto tutti gli aspetti. A tal uopo tutti i magistrati ad eccezione del Consiglio e dei pritani, si riuniscano nel tempio di Apollo e votino segretamente, ciascuno per quello fra i custodi delle leggi, che a suo giudizio potrà ottimamente governare tutto ciò che riguarda l'educazione; chi riporterà il maggior numero di voti, dopo essere stato esaminato dagli altri magistrati che lo hanno eletto, eccettuati i custodi delle leggi, tenga la carica per cinque anni; nel sesto si scelga un altro per quest'ufficio nel medesimo modo.

Se uno, che tiene una pubblica carica, muore più di trenta giorni prima che spiri il termine delle sue funzioni, quelli, cui spetta di provvedere, gli diano un successore, con la medesima procedura precedentemente seguita. E se muore qualche tutore di orfani, i parenti, che si trovino in paese, tanto dal lato paterno che materno, fino ai figli dei cugini, ne nominino un altro entro dieci giorni, o siano puniti ciascuno con la multa d'una dramma al giorno, fino a quando non avranno provveduto alla nomina di esso.

XIII. Uno stato, che non abbia tribunali convenientemente costituiti, evidentemente non è uno stato. D'altra parte, se noi abbiamo un giudice muto, che nulla aggiunga a quanto dicono le parti nella discussione delle cause, come avviene negli arbitrati, questo giudice non sarà mai idoneo a render giustizia; ragion per cui non è facile giudicar bene, quando i giudici son molti, e nemmeno quando son pochi ma inetti. È necessario che sia reso sempre chiaro ciò che forma oggetto di controversia fra due parti; ora il tempo e con esso la lentezza e le ripetute indagini giovano a chiarire le questioni controverse. Bisogna pertanto che coloro i quali hanno contrasti fra di loro, si rechino in primo luogo dai vicini, dagli amici e da coloro che sono maggiormente consapevoli di ciò che forma oggetto della controversia; chi non ottiene da costoro una decisione soddisfacente, ricorra a un altro tribunale; e se questi due tribunali non riescono a dirimere la contesa, ce ne sarà un terzo che porrà termine alla lite.
Anche costituire i tribunali significa in certo modo scegliere magistrati[16]; ogni magistrato infatti è necessariamente anche giudice in taluni casi; alla sua volta il giudice, senz'essere magistrato, diviene in certo qual modo magistrato, e non certo di poco conto, quel giorno in cui con le sue sentenze pone termine alle liti. Tenendo adunque anche i giudici in conto di magistrati, diciamo quali sono le persone che conviene prendere come giudici, quali le materie su cui devono giudicare, quale il loro numero in ciascun giudizio. Fornito della più alta autorità sia il tribunale che le parti stesse, si costituiranno, scegliendo in comune i giudici. Oltre a questo vi siano poi due tribunali: uno per il caso che un privato accusi un privato di avergli fatto ingiuria, e lo citi in giudizio perché gli sia resa giustizia; l'altro per il caso che un cittadino, ritenendo che un altro cittadino rechi nocumento allo stato, voglia agire nell'interesse della cosa pubblica. Ma bisogna dire quali giudici vi devono essere e chi devono esercitare tali funzioni. Il primo tribunale, aperto a tutti i privati che per la terza volta sono in lite fra di loro, sia formato su per giù in questo modo. Tutti i magistrati, tanto quelli annui quanto quelli che durano in carica più a lungo, allorché col mese susseguente al solstizio d'estate sta per cominciare l'anno nuovo[17], e precisamente il giorno prima di capodanno, si riuniranno in un tempio, e dopo aver prestato giuramento in nome del dio, gli offriranno, per così dire, come primizia un giudice per ogni corpo di magistrati, scegliendo in ciascun corpo chi sarà ritenuto il migliore, tale da poter rendere giustizia ai suoi concittadini durante l'anno successivo nella maniera migliore e più santa. Fatta l'elezione, gli eletti siano sottoposti ad esame in presenza dei loro elettori; e se qualcuno è riprovato, se ne elegga un altro in sua vece con la medesima procedura. Avuta l'approvazione, essi giudicheranno le cause di coloro che hanno rifiutato il giudizio degli altri tribunali, e daranno il loro voto apertamente. I consiglieri e gli altri magistrati che li hanno eletti avranno obbligo di assistere e di prestare attenzione a questi giudizi; quanto agli altri, assisterà chi vuole. Se uno incolpa un giudice di aver data scientemente una sentenza ingiusta, vada ad accusarlo presso i custodi delle leggi; se il giudice è convinto di tale reato, sia condannato a pagare al danneggiato la metà del danno; e se sarà ritenuto meritevole d'una pena maggiore, deter-

mineranno i giudici quale altra punizione debba patire e che altro debba pagare, sia allo stato sia all'accusatore. Quanto poi alle accuse di pubblico interesse, è necessario in primo luogo far partecipare il popolo al giudizio, dappoiché tutti sono lesi, quando si reca offesa allo stato, e ben a ragione il popolo mal sopporterebbe di essere escluso da siffatti giudizi. Ma convien deferire ad esso il principio e la fine di tali processi; l'istruttoria invece conviene affidarla a tre altissimi magistrati, sui cui nomi s'accorderanno accusato e accusatore, e se non riusciranno ad accordarsi, deciderà il Consiglio circa la scelta fatta da ciascuna delle due parti. Ma bisogna dire quali giudici vi devono essere e chi deve esercitare tali funzioni; giacché chi non partecipa della potestà di giudicare, ritiene di non essere affatto partecipe dello stato. Per questo appunto è necessario che vi siano anche dei tribunali costituiti per tribù, e che dei giudici tratti a sorte, inaccessibili alle sollecitazioni, giudichino lì per lì; nondimeno la decisione finale di tutte queste cause sarà data da quel tribunale, che noi riteniamo di aver costituito, per quanto è umanamente possibile, in maniera insuscettibile di corruzione, e che giudicherà le cause di coloro che non son riusciti a dirimere le loro contese né presso i vicini, né presso i tribunali delle tribù.

XIV. E così per adesso rispetto ai tribunali, dei quali nessuno, secondo noi, può indiscutibilmente affermare che siano o non siano magistrature, noi abbiamo, per così dire, tracciato un semplice abbozzo, dove alcune cose sono notate, altre quasi del tutto omesse; giacché il luogo veramente adatto per un'accurata esposizione e distinzione nello stesso tempo delle leggi giudiziarie sarà al termine della legislazione. Che ci attendano dunque fino allora. Quanto alla istituzione delle altre magistrature, le nostre leggi hanno già provveduto, direi quasi, con la maggiore ampiezza; ma non è possibile avere piena e accurata conoscenza dell'insieme e di ciascuna branca del governo dello stato e della pubblica amministrazione, prima che la nostra trattazione, prese le mosse dal principio, non abbia abbracciate le parti susseguenti e quelle di mezzo, in breve, le parti tutte di quest'organismo, e sia così pervenuta alla fine. Essendoci intanto inoltrati fino all'elezione dei magistrati, possiamo qui acconciamente por termine agli argomenti finora svolti, e dar principio alla legislazione, non essendo più il caso di differire e d'indugiare ancora.

Clin. Benché, ospite, di quanto finora è stato detto io sia pienamente soddisfatto, pure un piacere ancor maggiore m'hanno prodotto codeste parole, con le quali tu colleghi adesso la fine dei discorsi anteriori col principio di quelli che stan per seguire.

Aten. Pare dunque che questo onesto divertimento senile l'abbiamo fin qui ben condotto.

Clin. Volevi dire probabilmente nobile occupazione umana.

Aten. Può darsi; ma vediamo se tu sei d'accordo con me in questo.

Clin. Su che cosa, e a che proposito?

Aten. Tu sai che il lavoro dei pittori nel ritrarre le varie figure par che non abbia mai fine, e che nell'abbellirle mai cessino o dall'afforzare o dallo smorzare le tinte, o quale che sia il linguaggio che i pittori adoperano per indicare siffatte operazioni, e mai giungano al punto che nulla più possa rendere più belli e più espressivi i loro dipinti.

Clin. So press'a poco anch'io codeste cose che tu dici, per averne sentito parlare; ché in tale arte non mi sono affatto esercitato.

Aten. E non ci hai rimesso nulla. Possiamo peraltro giovarci di questo nostro accenno alla pittura per fare la seguente considerazione. Se un pittore si propone di dipingere una figura nella maniera più bella che sia possibile, e intende che il suo quadro coll'andar del tempo non vada affatto deteriorando, ma si trovi sempre nelle migliori condizioni, tu comprendi che, essendo mortale, e non lascia un successore, che restauri il suo quadro, nel caso che il

tempo vi produca qualche guasto, e che sia anche capace di aggiungervi, adornandolo di nuove grazie, ciò che egli avrà trascurato od omesso per incapacità sua rispetto all'arte, ben poco tempo gli resisterà questa sua grande fatica.

Clin. È vero.

Aten. Ebbene? Non pare a te che di tal fatta sia il divisamento del legislatore? Egli si propone dapprima di scrivere le leggi nella maniera più perfetta che sia possibile; poscia, coll'andar del tempo, quando avrà saggiato alla prova dei fatti le sue disposizioni, credi tu che, chiunque egli sia questo legislatore, sarà così insensato da misconoscere che lascia necessariamente una gran quantità di disposizioni, che qualche successore dovrà correggere, perché in nessun caso vada a peggiorare, ma sempre a migliorare l'ordinamento dello stato da lui costituito?

Clin. È verisimile — come no? — che, chiunque egli sia, voglia appunto questo.

Aten. Ora se un legislatore operando e ragionando riuscisse a trovare un qualche mezzo, con cui ammaestrare un altro a conoscere, più o meno, come bisogna correggere e render durevoli le leggi, non è forse vero che mai desisterebbe dal ripetere, finché è in vita, siffatti ammaestramenti?

Clin. E come no?

Aten. E non è questo che nelle presenti circostanze io e voi dobbiamo fare?

Clin. Che vuoi tu dire?

Aten. Poiché siamo sul punto di dar le leggi, e abbiamo già scelto i custodi di esse, e noi siamo al tramonto della vita, mentre essi son giovani rispetto a noi, io dico che dobbiamo dare le leggi e nello stesso tempo fare, per quanto è possibile, in modo che costoro siano legislatori e custodi delle leggi a un tempo.

Clin. E perché no? — se possiamo riuscirci.

Aten. Comunque bisogna tentare e metterci tutta la buona volontà.

Clin. Sicuro.

XV. *Aten.* Diciamo dunque ad essi: O cari conservatori delle leggi, molte e molte manchevolezze vi saranno senza dubbio nelle nostre leggi: questo è inevitabile; tuttavia noi procureremo, nel limite delle nostre forze, di delineare come in abbozzo così l'assieme come tutto ciò che ha importanza non piccola; spetterà a voi di rifinire ciò che noi avremo delineato. Ma è bene che voi apprendiate quale scopo dovrete aver di mira nell'assolvere siffatto compito. Megillo, Clinia ed io ne abbiamo non poche volte parlato tra di noi, e siamo d'accordo sulla bontà di quanto abbiamo detto; ma noi vogliamo che voi siate consenzienti con noi e nostri discepoli nello stesso tempo, e abbiate quindi l'occhio fisso a quell'obiettivo, al quale tra di noi si convenne che chi è custode delle leggi e legislatore deve appunto mirare. Ora il punto essenziale, su cui convenivamo, era questo, che, cioè, quali che siano i mezzi che possano rendere l'uomo virtuoso, fornito delle qualità morali che s'addicono all'uomo — sia tale o tal'altra occupazione o abitudine, questa o quella possessione, aspirazione, opinione, siano tali o tal'altre cognizioni, — a tal fine deve tendere con tutte le sue forze, durante tutta la vita, ogni membro della società, sia maschio o femmina, giovane o vecchio; che nessuno deve mai mostrare di preferir cosa alcuna che a questo possa esser d'ostacolo; che infine, qualora apparisca necessario farsi scacciare dal proprio paese, piuttosto che consentire che esso sia sottoposto al giogo della servitù e retto da cattivi governanti, o lasciarlo in volontario esilio: ognuno dev'essere disposto a sopportar tutto questo, piuttosto che passare sotto un governo che sia tale da volgere al peggio i suoi dipendenti. In questo noi dianzi convenimmo, e voi adesso dovete lodare o biasimare le nostre leggi considerandole sotto questi due punti di vista [18]; biasimate quelle che non sono capaci di produrre questi effetti, ma abbracciate quelle capaci di produrli, e accogliendole lietamente, conducete la vita in armonia con esse.

Diamo intanto principio alle leggi che,

dopo quanto abbiamo detto, dobbiamo ora stabilire, e cominciamo dalle cose sacre. Ma dobbiamo anzitutto richiamare alla mente il numero di cinquemila e quaranta e il gran numero di comode divisioni di cui era ed è suscettibile, sia nel suo insieme, sia considerato nella divisione per tribù, per ciascuna delle quali stabilimmo la dodicesima parte dell'intero, che si ottiene esattamente moltiplicando ventuno per venti. Come il nostro numero intero si divide in dodici parti, anche quello dei componenti della tribù si può dividere per dodici; e bisogna considerare ciascuna di queste parti come un dono sacro della divinità, poiché esse rispondono ai vari mesi dell'anno e alla rivoluzione annuale dell'universo; così tutto lo stato è sotto la guida di quel principio divino, connaturato con esso, che rende sacre esse parti. Altri del resto hanno stabilito divisioni, che, rispetto ad altre, sono probabilmente più giuste e più felicemente consacrate alla divinità; per conto nostro noi qui affermiamo di avere con piena ragione prescelto il numero cinquemila e quaranta, in quanto esso ha per divisori tutti i numeri da uno fino a dodici, eccetto undici; ma anche per questo numero il rimedio è semplicissimo: diviene infatti un divisore perfetto rispetto all'altro, sol che da questo si detraggano due famiglie [19]. Che sia così veramente, lo si potrebbe in breve facilmente dimostrare. Ora dunque fiduciosi nel presente ragionamento e nella ispirazione che ce lo detta, dividiamo la città, assegniamo a ciascuna parte un dio o un figlio di dei, offriamo ad essi altari e tutto ciò che a questi è attinente, e stabiliamo due riunioni al mese presso di essi per compiervi sacrifizi: dodici dedicati alla divisione per tribù, dodici alla partizione stessa della città; e ciò in primo luogo per rendere grazie agli dei e come manifestazione di culto: in secondo luogo per noi stessi, per renderci, come si direbbe, familiari gli uni agli altri, conoscerci a vicenda e stabilire ogni sorta di relazioni. Perché nello stringere i legami coniugali è necessario che ognuno sappia chi prende in moglie e a quale famiglia essa appartiene, come pure tra chi colloca una ragazza, facendo proprio del tutto perché, fin dove è possibile, non s'inganni affatto in cose di tal genere. E poiché la faccenda è di tanta importanza, conviene anche stabilire certi svaghi e divertimenti, in cui giovinetti e giovinette danzeranno in coro e nello stesso tempo avranno ragionevole motivo, accompagnato dal plausibile pretesto dell'età, di guardare ed essere guardati, nudi gli uni e le altre fin dove un savio pudore a ciascuno lo consente. Cureranno e ordineranno tutto questo i sovrintendenti dei cori, che ne detteranno anche i regolamenti insieme coi custodi delle leggi, dando tutte quelle disposizioni che noi omettiamo; giacché, come dicemmo, è una necessità che in cose di questo genere il legislatore tralasci tanti particolari, e che coloro i quali vanno acquistando tutti gli anni esperienza di queste cose, ammaestrati dall'uso, dettino norme, modifichino, correggano ogni anno, fino a quando non riterranno che questi regolamenti e queste istituzioni abbiano raggiunto un grado di perfezione soddisfacente. Un periodo decennale d'esperienza, stabilito per regolare tanto l'assieme che i singoli particolari, così rispetto ai sacrifizi come alle danze, può essere ragionevole e sufficiente. Finché il legislatore è in vita, tutto dev'essere fatto d'accordo con esso; morto lui, i singoli magistrati stessi, sottoponendo ai custodi delle leggi le manchevolezze del proprio ufficio, le correggano, finché non paia che ogni cosa abbia raggiunta la perfezione. Allora queste disposizioni saranno rese immutabili e saranno da essi applicate insieme alle altre leggi, che il legislatore loro prescrisse da principio. Di queste leggi essi non devono mutar mai nulla di proprio arbitrio; che se qualche volta parrà necessario far mutamenti, si consultino tutti i magistrati, tutto il popolo e tutti gli oracoli degli dei; e se tutti sono d'accordo, allora si facciano i mutamenti, altrimenti non si cambi mai nulla,

anzi per legge prevalga sempre il parere di chi si oppone.

XVI. Allorché un uomo, compiuti venticinque anni d'età, guardando e venendo guardato crede d'aver trovata la persona che risponda ai suoi sentimenti e che a lui convenga per procreare e avere figli in comune, da tale età fino ai trentacinque anni prenda moglie; ma prima ascolti come deve cercare ciò che a lui s'adatta e si conviene; bisogna infatti, come dice Clinia, premettere a ciascuna legge il preludio che le è proprio[20].

Clin. Tu hai una memoria felicissima, ospite, e hai preso un'occasione, secondo me, molto opportuna per ricordare quelle parole.

Aten. Sta bene. O figlio, diciamo dunque a chi discende da onesti antenati, bisogna conchiudere nozze che riscuotano l'approvazione degli uomini saggi; ora essi ti esorterebbero non già a fuggire un matrimonio povero, o ad andare premurosamente in cerca di uno ricco, ma a preferire sempre nello stringere questo legame, se tutto il resto è uguale, un partito piuttosto modesto; ché una tale unione è vantaggiosa tanto allo stato quanto alle famiglie che la stringono; dappoiché l'uguaglianza e la proporzione stanno nei riguardi della virtù mille volte al di sopra d'ogni estremo. Così, chi sa di essere impetuoso e corrivo più del dovere in tutte le sue azioni, deve studiarsi di divenir genero di persone moderate; chi invece ha avuto da natura tendenze contrarie, deve cercare un parentado che abbia indole opposta; insomma per tutti i matrimoni sia una la regola: ciascuno deve aspirare a quelle nozze che sono utili allo stato, non già a quelle che tornano a lui particolarmente gradite. Ognuno è, direi, portato continuamente per natura verso chi maggiormente gli somiglia; il che ingenera l'ineguaglianza in tutto lo stato, sia in fatto di ricchezze sia di costumi; donde soprattutto derivano nella maggior parte degli stati gl'inconvenienti che noi vogliamo evitare nel nostro. Senonché ordinare espressamente per legge di queste cose, che il ricco non sposi la figlia di un ricco, o chi è molto potente quella di un altro potente, e costringere quelli d'indole più vivace ad andare a unirsi in matrimonio con persone d'indole più pacata, e quelli d'indole più pacata con persone d'indole più vivace, oltre ad essere ridicolo, susciterebbe lo sdegno di molti. Non è facile infatti comprendere che la cittadinanza dev'essere temperata come i liquori entro una coppa, dove il vino versato smania e spumeggia, ma corretto da un'altra divinità sobria si unisce con questa in felice connubio e forma una bevanda sana e moderata[21]. Ora che questo stesso avvenga nei matrimoni, nessuno, per così dire, è capace di accorgersene; ragion per cui è necessario omettere nella legge siffatte cose, e cercare invece con dolci parole di persuadere ciascuno a far più conto, nello sposare i figli, della buona armonia degli sposi che dell'uguaglianza delle fortune, segno d'insaziabile bramosia di beni, e distogliere così per la vergogna chi nel matrimonio si dà grande pensiero delle sostanze, ma senza costringerlo con una legge scritta.

XVII. Relativamente ai matrimoni sian dunque fatte queste esortazioni, a cui s'aggiunga ciò che fu detto precedentemente, che, cioè, ognuno deve tendere a perpetuarsi, lasciando i propri discendenti per servire ininterrottamente in vece sua la divinità. Tutto questo adunque ed altro intorno ai matrimoni e al modo come bisogna contrarli si potrebbe giustamente dire in un preludio. Se peraltro qualcuno non obbedisce di buon grado alla legge, e se ne sta nello stato da straniero e come appartato, e raggiunge i trentacinque anni rimanendo celibe, paghi ogni anno una multa, di cento dramme, se appartiene alla prima classe; di settanta, se alla seconda; di sessanta, se alla terza; di trenta, se alla quarta; e questo danaro sia consacrato ad Era[22]; chi non paga ciascun anno, sia tenuto a pagare il decuplo, che sarà esatto dal tesoriere della dea; e qualora non lo riscuota, sia

tenuto a pagare del suo; nel rendimento dei conti ognuno dovrà dar ragione di tale danaro. Sia dunque questa la pena pecuniaria per chi ama rimaner celibe; sia inoltre privato d'ogni onore che gli è dovuto da parte dei più giovani; nessuno dei giovani gli presti volentieri ascolto in nulla; e se mette mano a castigare qualcuno, ognuno soccorra e difenda l'attaccato; e chi trovandosi presente non gli presta il suo aiuto, sia dalla legge dichiarato vile e cattivo cittadino[23].

Della dote s'è già parlato prima, ma si dica ancora una volta che bisogna insegnare ai poveri che chi non dà, né riceve alcuna dote per difetto di beni, ha un compenso; giacché il necessario è assicurato a tutti i cittadini del nostro stato, e d'altra parte minore sarà l'insolenza delle mogli e la bassa e indegna schiavitù dei mariti, conseguenze l'una e l'altra dei beni portati in dote. Chi sarà ossequente a questi precetti farà una buona azione; chi non vorrà uniformarsi, e darà o riceverà per il corredo più di cinquanta dramme, se appartiene all'ultima classe, o di una mina, se alla terza, o di una mina e mezza, se alla seconda, o di due mine, se alla prima, sia tenuto a pagare altrettanto all'erario pubblico; e ciò che sarà stato dato o ricevuto sarà consacrato ad Era e a Giove, e sarà esatto dai tesorieri di queste due divinità, analogamente a quanto fu stabilito che dovranno sempre fare i tesorieri di Era rispetto ai celibi; altrimenti ciascuno di essi pagherà del proprio la multa. Quanto alla promessa di matrimonio, sia valida anzitutto quella del padre, in secondo luogo quella dell'avo, in terzo quella dei fratelli, figli del medesimo padre; se di questi non v'è nessuno, allora sia parimenti valida quella della madre; in caso straordinario sia anche valida la promessa fatta dai parenti più vicini assieme ai tutori. Quanto alle cerimonie preliminari e a ogni altro sacro rito che bisogna compiere nell'imminenza, durante e dopo la celebrazione delle nozze, ognuno deve consultare gl'interpreti e persuadersi che, obbedendo ad essi, farà tutto a modo.

XVIII. Ai banchetti nuziali non bisogna invitare più di cinque amici dello sposo e cinque amiche della sposa, e similmente non più di altrettanti parenti e familiari dell'uno e dell'altra; la spesa non sia per nessuno più di quanto le sue sostanze comportino, cioè, di una mina, per chi appartiene alla prima classe; di mezza, per chi alla seconda, e così di seguito per gli altri, diminuendo in proporzione del relativo censo; e chi obbedisce alla legge, dev'essere lodato da tutti, chi non obbedisce, sia punito dai custodi delle leggi come privo di buon gusto e ignorante delle leggi che riguardano le Muse nuziali. Se bere fino all'ubbriachezza in qualunque circostanza, fatta eccezione delle feste del dio che ci diede il vino, non è cosa conveniente, né senza pericolo, tanto meno lo è quando si pensa di passare a matrimonio, nel quale è giusto che la sposa e lo sposo siano pienamente padroni di sé, come quelli che vanno incontro a un cambiamento non lieve di vita, e nello stesso tempo perché la prole sia sempre generata, per quanto è possibile, da persone che siano in possesso del loro senno; giacché è press'a poco incerto in qual notte o giorno essa col favore della divinità sarà concepita. Oltre a ciò bisogna che la procreazione non avvenga quando i corpi sono ammolliti dall'ubbriachezza, ma che il generato abbia buona costituzione, stabilità e tranquillità, come si conviene. Ora l'uomo avvinazzato, acceso com'è da insano furore e nel corpo e nell'anima, non è affatto padrone dei suoi atti; egli è dunque uno squilibrato, non buono per la procreazione, tanto che verosimilmente genererebbe esseri anormali e incostanti, per nulla diritti né di carattere, né di corpo. Epperò in tutto il corso dell'anno e per tutta la vita, ma specialmente nel tempo in cui procrea, bisogna che l'uomo stia bene attento, e non faccia volontariamente nulla che possa renderlo infermo, o che sappia di libertinaggio

o d'ingiustizia; è infatti inevitabile che tale condizione venga trasfusa e impressa nelle anime e nei corpi dei generati, e siano quindi procreati esseri assolutamente inferiori; ma principalmente il giorno e la notte delle nozze bisogna astenersi da siffatte cose; imperocché il principio, elevato anch'esso a divinità fra gli uomini, conduce tutto a buon fine, se da ciascuno che l'usa gli viene tributato il dovuto onore. Chi prende moglie deve ritenere che una delle due case avute in sorte sia come il luogo di procreazione e di allevamento dei suoi piccini; deve quindi celebrare quivi le sue nozze, fare quivi la sua dimora e l'allevamento dei figli, separato dal padre e dalla madre; giacché nelle amicizie, se si lascia un po' di campo al desiderio, questo vale a cementare e avvincere ogni sorta di caratteri; laddove un'assidua dimestichezza, che non dà luogo per qualche tempo al desiderio, fa allontanare per troppa sazietà l'uno dall'altro. Per queste ragioni adunque, lasciando al padre e alla madre e ai parenti della sposa le loro abitazioni, bisogna che lo sposo si ritiri con la moglie come in una colonia, ed ivi abitino, visitando e ricevendo alla loro volta le visite dei parenti; ivi procreino e allevino i figli, trasmettendo come fiaccola la vita dagli uni agli altri[24] e onorando sempre gli dei secondo le leggi.

XIX. Passando dopo ciò alle possessioni, quali sono quelle che si potrebbero acquistare per costituire una fortuna veramente a modo? Non è difficile immaginarne molte, e neanche procacciarsele; ma il possesso degli schiavi è una cosa imbarazzante sotto tutti gli aspetti; e la causa è questa, che quello che noi diciamo di essi è giusto in un certo senso, ingiusto in un altro; difatti sogliamo fare discorsi che da una parte sono contrari e dall'altra favorevoli all'uso degli schiavi.

Meg. Che diciamo dunque in proposito? Perché non ci hai fatto ancora capire, ospite, ciò che adesso vuoi dire.

Aten. Ed è ben naturale, o Megillo; perché a moltissimi dubbi e controversie potrebbe dar luogo, direi quasi in tutta la Grecia, la condizione fatta dai Lacedemoni agl'Iloti, come quella che da alcuni è ritenuta buona, da altri cattiva[25]; minor contrasto potrebbe sollevare la servitù imposta dagli Eracleoti ai Mariandini, o quella dei Penesti presso i Tessali[26]. Epperò, riflettendo a questi e ad altri esempi consimili, che cosa ci conviene di fare circa il possesso degli schiavi? Io ho fatto incidentalmente nel mio discorso un'osservazione, e tu giustamente mi domandasti quale fosse il mio pensiero; orbene ciò ch'io volevo dire è questo: tutti notoriamente diciamo che gli schiavi devono essere quanto più è possibile affezionati e pieni di buone qualità; difatti certuni hanno già avuto molti schiavi che si sono dimostrati migliori sotto tutti gli aspetti dei fratelli e dei figli, ed hanno salvato i padroni, i loro beni e tutta la loro casa. Sappiamo bene che si fanno di questi discorsi sugli schiavi.

Meg. Come no?

Aten. Ma non si dice anche il contrario, che, cioè, nulla di sano v'è nell'anima d'uno schiavo, e che l'uomo sennato non deve mai fidarsi in nulla di questa classe? Il più saggio dei nostri poeti parlando di Giove dice che[27]

L'ampio veggente Giove metà della mente [sottrae
Agli uomini sui quali il dì del servaggio è [piombato.

Orbene, diversamente giudicando di queste opposte opinioni, gli uni non si fidano affatto degli schiavi, e trattandoli, come se fossero bestie, col pungolo e con lo staffile, ne rendono le anime non tre, ma cento volte serve; gli altri invece fanno tutto il contrario di questo.

Meg. Proprio così.

Clin. In tanta diversità di pareri, che cosa dunque ci conviene di fare, ospite, nel nostro territorio, sia rispetto al possesso degli schiavi sia alla maniera di tenerli a freno?

Aten. Che cosa, o Clinia? È chiaro

che l'uomo, siccome è un animale difficile a trattare, non vuole affatto prestarsi neanche a quella necessaria distinzione, per cui di fatto si riconosce lo schiavo, il libero e il padrone.

Clin. Sicuro.

Aten. E per questo è un possesso imbarazzante. Difatti l'esperienza lo ha spesse volte dimostrato con le frequenti abituali rivolte dei Messeni, con tutti i mali che sogliono capitare agli stati, dove si trovano persone che possiedono molti schiavi d'una medesima lingua, e ancora con le rapine e le violenze d'ogni genere che i cosiddetti vagabondi[28] commettono in Italia. Riflettendo a tutto questo, si diviene incerti su quel che convenga fare relativamente a tutta questa faccenda. Non rimangono che due espedienti: l'uno, di tenere schiavi che non siano connazionali, ma, quanto più è possibile, di diversa lingua; così si presteranno più facilmente a servire; l'altro, di trattarli bene, non soltanto per loro, ma ancor più nel nostro interesse; e il buon trattamento consiste nel non trascendere ad alcuna insolenza verso gli schiavi e nell'essere, se è possibile, meno ingiusti con essi che coi propri pari. In verità se uno ama sinceramente e non per finzione la giustizia e odia realmente l'ingiustizia, chiaramente si vede dal suo modo di comportarsi verso coloro sui quali può facilmente commettere ingiustizie. Chi pertanto nella sua condotta verso gli schiavi si mantiene puro da empietà e ingiustizia, sarà perfettamente adatto a spargere la semente da cui germina la virtù. E questo può giustamente dirsi del pari d'un signore, d'un tiranno e di chi esercita qualsiasi dominio su chi è più debole di lui. D'altra parte bisogna certamente punir gli schiavi come si deve, non già ammonirli semplicemente, come se fossero liberi, e renderli così molli e fiacchi. La parola rivolta allo schiavo dev'essere su per giù sempre un comando, e non bisogna scherzare mai per nulla con essi, siano maschi o femmine; ché molti, prendendosi inconsideratamente di tali divertimenti cogli schiavi, finiscono col rendere più penosa ad essi la vita nel servire e a sé nel comandare.

Clin. Dici bene.

Aten. Dopo che ciascuno dei cittadini si è convenientemente provveduto di schiavi, sia pel numero sia per l'attitudine ai singoli servizi, non è il caso di tracciare nel nostro discorso le loro abitazioni?

Clin. Certamente.

XX. *Aten.* Per ciò che riguarda l'insieme, dirò così, delle costruzioni, sembra conveniente che una città nuova e non prima abitata si dia cura della disposizione di ciascun edifizio rispetto ai templi e alle mura. Questa trattazione avrebbe dovuto precedere quella dei matrimoni, o Clinia; ma poiché la cosa qui si fa a parole, possiamo occuparcene anche adesso; quando però si verrà all'attuazione del nostro piano, allora provvederemo, se Dio vuole, alle costruzioni prima che ai matrimoni; e quando quelle saranno compiute, passeremo ad attuare questi. Ma per ora diamo di esse in poche parole le linee generali soltanto.

Clin. Sta bene.

Aten. Or dunque, i templi devono essere edificati attorno a tutta la piazza, e la città tutta quanta dev'essere costruita a cerchio in luoghi elevati, sia per la sicurezza sia per la nettezza. Presso i templi saranno le dimore dei magistrati e i tribunali, dove accusatori e accusati verranno a ricevere giustizia, considerandoli come luoghi santissimi, sia perché si tratterà di cose sacre, sia per la santità degli dei che vi avranno le loro sedi; in mezzo a queste saranno i tribunali che giudicheranno convenientemente degli omicidi e di tutti i delitti capitali. Quanto poi alle mura, io sarei, o Megillo, dell'avviso di Sparta[29], di lasciarle dormire stese al suolo e di non sollevarle, per queste ragioni. Meritamente si celebra quel detto poetico su di esse che « le mura devono essere di bronzo e di ferro piuttosto che di terra »[30]; nel caso nostro poi ci riterranno a ragione affatto ridicoli, se, mentre mandiamo ogni anno i giovani

pel paese, ora per scavare fossati, ora per fare trincee, ora per costruire ostacoli, che servano a rattenere i nemici, coll'intendimento d'impedir loro di entrare nei confini del nostro territorio, ci circondiamo di mura; le quali anzitutto non giovano affatto alla salute delle città, e d'altra parte sogliono fare acquistare agli animi degli abitanti un tal quale abito di mollezza; giacché, invitandoli a ricoverarsi entro di esse, li spingono non già a tener testa ai nemici, o a cercare la salvezza nel montare continuamente notte e giorno la guardia, ma a ritenere che, essendo circondati e protetti da mura e da porte, anche standosene a dormire, saranno effettivamente al sicuro; come se fossero nati per non lavorare, e ignorassero che il vero riposo è frutto delle fatiche, mentre, secondo me, un turpe riposo e la trascuratezza ingenerano d'ordinario alla loro volta pene e fatiche. Ad ogni modo, se è necessario che gli uomini si circondino di mura, bisogna sin da principio disporre la costruzione delle case private in modo che tutta la città sia un muro, rendendo tutte le case ben munite e atte alla difesa con la loro uguaglianza e uniformità rispetto alle vie. Una città che offrisse l'aspetto d'una sola casa, non sarebbe certo spiacevole alla vista, mentre d'altra parte, essendo di facile custodia, potrebbe egregiamente provvedere alla sua sicurezza. Darsi cura di questo, mentre in principio si costruiranno gli edifizi, spetterà soprattutto a coloro che dovranno abitarli; ma gli astinomi dovranno far opera di sorveglianza, anche costringendo e multando chi si mostrerà negligente, come anche curare la nettezza di tutti i punti della città, e badare a che nessun privato, costruendo o scavando, occupi alcuna parte del suolo pubblico. Essi devono pure aver cura del buon decorso delle acque piovane e di tutti i luoghi che converrà abitare, sia dentro sia fuori della città. I custodi delle leggi, considerando tutte queste disposizioni al lume dell'esperienza, vi facciano le modificazioni e le aggiunte che crederanno opportune; e così per tutte le altre cose che la legge tralascia, perché non ha modo di regolarle. Ma mentre questi e gli edifizi della piazza e i ginnasi e tutte le scuole sono costruiti e aspettano i frequentatori, e i teatri attendono gli spettatori, volgiamoci a ciò che segue al matrimonio, attendendo al seguito della legislazione.

Clin. Sta bene.

XXI. *Aten.* Supponiamo che le nozze sian dunque celebrate, o Clinia; segue ad esse un nuovo regime di vita, che durerà non meno di un anno prima d'aver figli; ora quale converrà ch'esso sia per lo sposo e per la sposa in uno stato che dovrà mostrarsi superiore agli altri? Ciò che implicano queste parole non è certo la cosa più facile a dire; ché se non pochi sono stati i punti difficoltosi di cui ci siamo precedentemente occupati, questo è ancor più ostico e malagevole ad essere accolto dalla moltitudine. Nondimeno ciò che par giusto e vero bisogna pur dirlo interamente, o Clinia.

Clin. Certamente.

Aten. Chi pensa di dar leggi allo stato sul modo come i cittadini debbano comportarsi per ciò che riguarda l'interesse pubblico, e crede che non abbia bisogno di occuparsi delle cose private, nemmeno di quanto è necessario; ritiene anzi che sia lecito a ognuno di passar la vita giornaliera come vuole, non già che tutto debba essere fatto secondo date prescrizioni, epperò suppone che, lasciando le cose private senza alcun regolamento, i cittadini vorranno, per quanto riguarda l'interesse pubblico, uniformarsi alle leggi: costui cade in un grave errore. Ma perché ho detto questo? Perché noi sosterremo che i nostri sposi devono seguitare il regime dei pranzi in comune precisamente come prima delle nozze. Quest'uso dovette certamente apparire strano quando fu introdotto per la prima volta nei vostri paesi, imposto, come pare, dalla guerra o da qualche altro avvenimento di non minore importanza, a coloro che per la scarsezza d'uomini

si trovavano in mezzo a grandi strettezze; senonché coloro che lo provarono, e che furono costretti a servirsi dei pranzi in comune, giudicarono che tale istituzione fosse molto giovevole alla salute dello stato; fu così press'a poco che vennero tra voi stabiliti i pranzi in comune.

Clin. Così almeno pare.

Aten. Ma se, come dicevo, quest'uso dovette allora apparire strano e destare preoccupazioni nel prescriverlo, oggi non presenterebbe uguali difficoltà a chi volesse stabilirlo per legge. Ma v'è un'altra cosa, strettamente congiunta a questa, la quale non è facile né a proporre, né, quando sia proposta, ad attuare; essa è di tal natura che, se fosse introdotta, riuscirebbe eccellente; ma per adesso non esiste in nessun luogo, e per poco non mette il legislatore in condizione, come si dice scherzando, di dar colpi sul fuoco[31] e di fare mille altre operazioni di tal genere, che non giovano a nulla.

Clin. Che è dunque codesta cosa, ospite, che, sul punto di parlarne, par che ti faccia tanto esitare?

Aten. Ascoltami dunque, per non fare inutilmente molto sciupìo di tempo a questo proposito. Tutto ciò che in uno stato si fa secondo l'ordine e la legge, produce ogni bene; tutto ciò invece che manca di ordine, o è male ordinato, disfà la maggior parte delle altre cose che sono bene ordinate. Tale è il caso su cui si è adesso fermato il nostro discorso. Invero presso di voi, o Clinia e Megillo, i pasti in comune per gli uomini sono stati bellamente istituiti e, come già dissi, in modo singolare per una qualche necessità imposta dagli dei; ma quanto alle donne, cosa punto ben fatta, nulla fu stabilito dalla legge, né fu introdotto l'uso dei pranzi in comune per esse; così il sesso della nostra specie che anche per altri rispetti è di sua natura più portato a nascondersi e ad usar l'astuzia a causa della sua debolezza, dico il sesso femminile, per una concessione punto savia del legislatore fu lasciato libero, come quello che mal si presta ad essere disciplinato. Intanto per questa omissione molte cose da voi si guastarono, le quali sarebbero andate assai meglio che oggi non vanno, se su questo punto si fossero fatte delle leggi. Giacché il trascurar le donne, sì da lasciarle senza alcun regolamento, non costituisce, come potrebbe parere, la metà soltanto, ma porta di tanto al di là del doppio, di quanto la natura femminile è in noi inferiore alla maschile rispetto alla virtù[32]. Riprendere e correggere questo punto e stabilire tutte le pratiche in comune alle donne e agli uomini è dunque cosa ben vantaggiosa per la prosperità dello stato. Ma oggi il genere umano è così poco favorevolmente disposto a questo, che è da uomo prudente il non farne neanche menzione negli altri stati e paesi, dove i pranzi in comune non sono affatto pubblicamente ammessi. Come mai in realtà senza esporsi al ridicolo si cercherebbe di costringer le donne a mangiare e a bere pubblicamente, esposte agli sguardi di tutti? Non v'è nulla infatti a cui questo sesso sottostarebbe più a malincuore. Giacché, abituato a vivere nascostamente e nell'oscurità, se fosse tratto a forza alla luce, resistendo in tutti i modi finirebbe col riportare piena vittoria sul legislatore. Esso adunque altrove, come dissi, non tollererebbe nemmeno che si dicesse la verità su tale argomento senza levare alti clamori; qui però probabilmente lo tollererebbe. Se pertanto a voi sembra che questa nostra conversazione, fatta così per discorrere, sull'ordinamento generale dello stato, non sia una cosa vana, io voglio dimostrarvi come questa istituzione sia buona e conveniente, qualora a voi piaccia d'ascoltare; in caso contrario, non ne parliamo più.

Clin. Ma a noi, ospite, piace infinitamente d'ascoltare.

XXII. *Aten.* Statemi dunque a sentire. Ma non vi meravigliate, se, come potrà parervi, io piglio la cosa in certo modo da lontano. Siamo in ozio, e nulla ci preme e c'impedisce di esami-

nare in tutti i modi e sotto tutti i punti di vista la materia delle leggi.

Clin. Ben detto.

Aten. Torniamo dunque di nuovo a ciò che si disse dapprincipio. È necessario infatti che ognuno comprenda bene questo, che il genere umano o non ha avuto affatto alcun principio, né avrà mai fine, ma è esistito ed esisterà sempre, o ha avuto un principio che si perde in una indicibile lontananza di tempo.

Clin. Come no?

Aten. Ebbene? Non crediamo noi che costituzioni e dissoluzioni di stati, e usanze d'ogni sorta, ordinate e disordinate, e mille svariati gusti circa la maniera di nutrirsi, sia pei cibi sia per le bevande, sono senza dubbio esistiti, e in tutti i paesi della terra, oltre a ogni sorta di rivolgimenti di stagioni, nei quali gli animali dovettero verisimilmente andare incontro a un gran numero di modificazioni e cambiamenti della loro natura?

Clin. E come no?

Aten. Ebbene? Prestiamo noi fede che in qualche luogo siano un giorno apparse le viti, che prima non esistevano? E così anche gli ulivi e i doni di Demetra e di Core? E che un tale Triptolemo sia stato loro ministro e portatore di tali doni? E non crediamo noi che nel tempo, in cui queste cose non ancora esistevano, gli animali si divoravano l'un l'altro come oggi fanno?

Clin. Come no?

Aten. Noi vediamo invero che in molti luoghi gli uomini persistono ancor oggi a sacrificare altri uomini; e per contro apprendiamo che in altri luoghi vi fu un tempo in cui non osavano assaggiare nemmeno del bue; le loro offerte agli dei non consistevano in animali, ma in focacce, frutti inzuppati di miele ed altri doni incruenti di tal genere; e si astenevano dalla carne, ritenendo che non fosse lecito mangiarne, né macchiar di sangue le are degli dei; insomma quegli uomini vivevano allora quella certa vita che chiamasi Orfica[33], attenendosi a tutto ciò ch'è inanimato, e astenendosi per contro da tutto ciò ch'è animato.

Clin. Ciò che tu hai detto è quello che frequentemente si racconta, e che verisimilmente è degno di fede.

Aten. Ma a che scopo, qualcuno potrebbe domandare, avete detto tutto questo?

Clin. È una giusta osservazione, ospite, la tua.

Aten. Cercherò pertanto, o Clinia, di esporre, se mi riesce, ciò che si deve inferire da questo ragionamento.

Clin. Di' pure.

Aten. Vedo che per gli uomini tutto è sospeso a tre specie di bisogni e appetiti, attraverso i quali conseguono la virtù, se sono ben guidati; raggiungono invece l'effetto opposto, se sono mal guidati. Essi sono quelli di mangiare e di bere, che spuntano appena si nasce; per queste funzioni ogni animale ha una tendenza innata, e diviene estremamente furioso e per nulla disposto a prestare ascolto, se gli si dice che altro bisogna fare che liberarsi ogni volta dalla molestia che l'affligge, soddisfacendo i desidèri e i piaceri relativi ad essi. Il terzo poi e più grande dei nostri bisogni e più acuto dei nostri desidèri, che si manifesta per ultimo, ma che accende gli uomini di violenta frenesia, è quel desiderio ardente e procace che riguarda la propagazione della specie. Ora queste tre malattie bisogna cercar d'indirizzarle al bene, lungi da ciò che chiamasi piacere, infrenandole coi tre massimi rimedi: la paura, la legge e la retta ragione, giovandosi, ben s'intende, dell'aiuto delle Muse e degli dei, che presiedono ai giochi e alle gare, per reprimere il loro accrescersi e progredire. Tornando al nostro argomento, occupiamoci, dopo le nozze, della nascita dei figli, e dopo questa, del loro allevamento e della loro educazione; procedendo in tal modo nella nostra conversazione, verisimilmente ciascuna legge ci si verrà formando, finché arriveremo ai pranzi in comune; quando vi saremo giunti, guardandoli da vicino, probabilmente vedremo meglio se debbano istituirsi anche per le donne, o

soltanto per gli uomini; ordineremo e proporremo ad essi tutto ciò che va messo prima e che finora non è stato regolato, e, come or ora dicevo, esamineremo più accuratamente questi pranzi e potremo stabilire le leggi che meglio si convengono e si adattano ad essi.

Clin. Giustissimo.

Aten. Conserviamo intanto nella memoria ciò che dianzi abbiamo detto; ché qualche volta probabilmente avremo bisogno di tutto questo.

Clin. A che si riferisce la tua raccomandazione?

Aten. A ciò che significavamo con le tre espressioni: mangiare, parmi dicevamo; poi, bere; terzo, trasporto verso i piaceri venerei.

Clin. Ricorderemo perfettamente, ospite, quanto adesso ci raccomandi.

Aten. Sta bene. Ma torniamo al matrimonio, e insegniamo agli sposi in che modo si debbano procreare i figli, minacciandoli di qualche legge, se per avventura non si persuadono.

Clin. In che modo dunque?

XXIII. *Aten.* Bisogna che la sposa e lo sposo si mettano in mente che, per quanto dipende da loro, dovranno offrire allo stato i figli più belli e migliori che sarà possibile. Ora tutti gli uomini in ogni azione fatta in comune, quando rivolgono la mente a se stessi e all'azione che compiono, fanno tutto veramente bene; quando invece non la rivolgono, o non sono in possesso delle facoltà mentali, avviene il contrario. Anche lo sposo rivolga dunque la mente alla sposa e alla procreazione dei figli; e lo stesso faccia pure la sposa, specialmente nel tempo in cui non abbiano ancora avuto figli. La sorveglianza su questo sarà esercitata dalle donne da noi scelte a questo proposito, e che saranno in numero maggiore o minore, quante, cioè, i magistrati crederanno opportuno d'incaricarne, e quando lo crederanno. Esse si raduneranno ogni giorno nel tempio d'Ilitia[34] per la terza parte d'un'ora, e in questa riunione s'informeranno a vicenda, se mai avranno visto che qualcuno, uomo o donna, di coloro che attendono alla procreazione dei figli, abbia altro di mira che non le prescrizioni sancite coi sacrifizi e con le sacre cerimonie compiute nella celebrazione delle nozze. La procreazione dei figli e la sorveglianza su coloro che li procreano durino dieci anni, non di più, quando le nozze sono feconde; gli sposi che durante tale spazio di tempo rimarranno sterili, tenuto consiglio insieme coi familiari e con le donne preposte a quest'ufficio, facciano divorzio per il loro bene reciproco. E se nasce qualche contrasto su ciò che possa esser conveniente e vantaggioso a ciascuna delle due parti, scelgano dieci custodi delle leggi, e si attengano alle loro decisioni. Queste donne visitino le case dei giovani sposi, e un po' con le raccomandazioni, un po' con le minacce li rimuovano dall'errore e dall'ignoranza; o se non ci riescono, vadano ad informarne i custodi delle leggi, e ci penseranno questi a distoglierli. Che se neanche questi vi riusciranno, li denunzino al pubblico, esponendone i nomi e protestando con giuramento di non aver potuto rendere migliori il tale e il tal altro. E quegli, il cui nome è stato esposto, se non riesce a confutare in tribunale coloro che hanno iscritto il suo nome, sia colpito di disonore in questo senso, che non gli sarà permesso d'assistere a nozze, né alle sacre cerimonie per la nascita dei bambini; e qualora ci vada, chiunque voglia lo castighi battendolo impunemente. Analoghi provvedimenti saranno presi per la donna: non le sarà permesso di uscire accompagnata da donne, né di ricevere onori, né di assistere a nozze e a nascite di bambini, se, accusata di sregolatezze, il suo nome venga esposto in tal modo, ed essa non riesca a guadagnare la causa. Se, dopo compiuta la procreazione dei figli in conformità delle leggi, un uomo ha rapporti sessuali con un'altra donna, o una donna con un altro uomo, che possono ancora procreare[35], soggiacciano alle medesime pene che sono stabilite per coloro che generano ancora dopo il termine stabilito. L'uomo e la donna, che dopo questo termine tengono una

savia condotta, siano altamente pregiati per questo; nessuna considerazione si abbia invece per chi tiene tutt'altra condotta, sia anzi coperto d'ignominia. Finché i più conserveranno in questo la misura, la cosa rimanga sotto silenzio e non si faccia alcuna legge; se invece si condurranno senza alcuna moderazione, si facciano leggi in proposito, e si agisca in conformità di esse. Il primo anno è per ciascuno il principio del corso della vita, e bisogna segnarlo nella cappella di famiglia, tanto pel figlio che per la figlia, come inizio della loro esistenza. In ciascuna fratria su di una parete imbiancata sarà scritta la serie dei magistrati da cui si calcolano gli anni[36]; vicino ad essi saranno sempre segnati i membri viventi della fratria; quelli che escono di vita saranno cancellati. Il limite di tempo per sposare vada per una donzella dai sedici ai vent'anni al massimo; per un giovane, dai trenta ai trentacinque; alle cariche pubbliche invece la donna acceda a quarant'anni, l'uomo a trenta. Alle operazioni di guerra l'uomo prenda parte dai venti ai sessant'anni; quanto alle donne, quale che sia l'impiego che si crederà di dover fare di esse nelle cose della guerra, presteranno servizio da quando avranno finito di procreare sino all'età di cinquant'anni, e si esigerà da ciascuna ciò che è rispondente alle sue forze e al suo decoro.

LIBRO VII

I. *Aten.* Dopo la nascita dei figli, maschi e femmine, sarà perfettamente giusto che noi ci occupiamo dell'allevamento e dell'educazione. È questo un argomento che non è punto possibile lasciar sotto silenzio; d'altra parte, parlandone noi vedremo ch'esso è piuttosto materia di precetti e di ammonimenti che di leggi. Giacché in privato e dentro le case avvengono tante piccole cose che non cadono sotto gli occhi del pubblico, e che, dipendendo dai dolori, dai piaceri e dai desidèri individuali, facilmente si compiono in maniera ben diversa dagl'intendimenti del legislatore; e questo può rendere vari e dissimili fra di loro i costumi dei cittadini; il che è un male per gli stati. In realtà, data la loro piccolezza e frequenza, legiferare su di esse, stabilendo punizioni e ammende, è per nulla conveniente e insieme indecoroso; senza contare che la abitudine di violar le leggi nelle cose piccole e frequenti fa perdere ogni efficacia alle leggi scritte. Di maniera che è imbarazzante dettar leggi su questo argomento, e d'altra parte è impossibile lasciarlo sotto silenzio. Ma bisogna ch'io cerchi di chiarire le mie parole, adducendo, per così dire, degli esempi; perché per adesso paiono avvolte in una certa oscurità.

Clin. Proprio vero.

Aten. Orbene, che la buona educazione debba assolutamente mostrarsi capace di far raggiungere ai corpi e alle anime tutta la bellezza e l'eccellenza che sono in grado di conseguire: è stata questa una cosa ben detta, ritengo.

Clin. Come no?

Aten. Ma perché i corpi acquistino tale bellezza, è, parmi, evidente che debbono avere, sin dalla prima infanzia, la maggiore regolarità possibile.

Clin. Certamente.

Aten. E che? Non osserviamo noi che il primo sviluppo di qualunque animale è di gran lunga il più grande e più ampio, tanto che molti hanno disputato in proposito, sostenendo che la statura umana dopo i cinque anni di età non cresce del doppio nei venti successivi?

Clin. È vero.

Aten. E che dunque? Quando sopravviene un soverchio sviluppo e non è accompagnato da molte e proporzionate fatiche, non sappiamo noi ch'esso produce nel corpo un'infinità di malanni?

Clin. Certo.

Aten. Sicché di moltissime fatiche han bisogno i corpi, allorquando ricevono il maggiore incremento.

Clin. E che dunque, ospite? Imporremo noi moltissime fatiche ai bambini appena nati e in età tenerissima?

Aten. Non soltanto ad essi, ma anche e in primo luogo a coloro che si nutrono entro il seno delle loro madri.

Clin. Che mai dici, ottimo amico? Vuoi tu parlare di coloro che si trovano nell'utero materno?

Aten. Proprio. Nessuna meraviglia del resto che voi ignoriate la ginnastica di esseri così piccoli, che, per quanto strana essa sia, io vorrei spiegarvi.

Clin. Ma sì, certamente.

Aten. È una cosa questa che si può

facilmente comprendere presso di noi, per il fatto che ivi si trastullano con certi passatempi più che non convenga. Da noi infatti non soltanto i fanciulli, ma anche uomini d'età avanzata allevano i piccolini degli uccelli[1], esercitando siffatte bestiole a combattere le une contro l'altre. Ora essi sono ben lontani dal credere che le fatiche nelle quali le esercitano, eccitandole le une contro le altre, siano ad esse bastevoli; per di più infatti, tenendole nascoste, le più piccole nelle mani, le più grandi sotto il braccio, essi vanno intorno passeggiando per molti e molti stadi, allo scopo di fare acquistare agilità non già ai propri corpi, ma a queste bestiole; e così essi mostrano, a chi è in grado di intendere, che tutti i corpi, quando si muovono senza affaticarsi, ricevono giovamento dagli scotimenti e dai movimenti d'ogni genere — o che si muovano da se stessi, o facendo l'altalena, o andando per mare o a cavallo, o venendo trasportati con qualsiasi altro mezzo, — e che, riuscendo con questo esercizio a compiere la digestione dei cibi e delle bevande, possono procurarsi la salute, la bellezza e per giunta il vigore.

II. Così stando le cose, che dobbiamo dunque noi fare? Volete voi che esponendoci al riso, dettiamo leggi, ordinando che la donna incinta faccia delle passeggiate, che plasmi il bambino, come si fa con la cera, finché esso è molle, e lo fasci fino a due anni? Obblighiamo inoltre le nutrici, stabilendo per legge punizioni e ammende, a portar sempre dove che sia i bambini, o in campagna, o nei templi, o presso i parenti, finché non siano capaci di reggersi in piedi convenientemente, e a continuare anche allora la fatica di portarli, finché non abbiano compiuti tre anni, per precauzione che, essendo ancor teneri, appoggiandosi dove che sia con violenza, non si sloghino le membra? Disponiamo ancora ch'esse, per quanto è possibile, devono essere robuste e non una sola? E per ognuna di queste prescrizioni comminiamo, se non si osserva, una pena a chi la trasgredisce? O siamo ben lontani dal voler fare questo? Ché altrimenti avverrebbe in larga copia ciò che dianzi abbiamo detto.

Clin. Che cosa?

Aten. Che ci attireremmo molte risate, senza contare che le nutrici, data la loro indole di femmine e schiave a un tempo, non amerebbero obbedire.

Clin. Ma in grazia dunque di che abbiamo detto che dovevamo occuparci di queste cose?

Aten. In grazia di questo: che i padroni e gli uomini liberi, dando probabilmente ascolto alle nostre parole, vorranno fare questa giusta riflessione, che se negli stati l'amministrazione domestica non è saggiamente regolata, invano si spererà che la pubblica amministrazione possa acquistare una qualche solidità per opera delle leggi; questa riflessione potrà spingerli a tenere come leggi le cose ora dette; e così, amministrando egregiamente la casa e lo stato a un tempo, saranno felici.

Clin. È molto giusto questo che tu dici.

Aten. Epperò non dobbiamo affatto desistere dall'occuparci di questo genere di legislazione, se prima non avremo indicati gli esercizi che convengono alle anime dei bambini ancor teneri, allo stesso modo come abbiamo cominciato a fare rispetto a quelli che convengono ai loro corpi.

Clin. Giustissimo.

Aten. Prendiamo dunque come principio elementare dell'educazione, così del corpo come dell'anima dei bambini, che il nutrimento e il movimento, adoperati quanto più è possibile per tutta la notte e per tutto il giorno, sono giovevoli a tutti, ma specialmente a coloro che sono nella più tenera infanzia, e che la loro vita dovrebbe trascorrere, se fosse possibile, come in una continua navigazione. È questo il principio che bisogna seguire quanto più da vicino è possibile, nell'allevare i bambini appena nati. Il che noi dobbiamo argomentare anche dal fatto che questo medesimo insegnamento hanno ricavato dall'esperienza e riconosciuto utile così le

nutrici dei bambini come le donne che apportano rimedi alle frenesie dei Coribanti; quando infatti le madri vogliono addormentare i bambini che stentano a pigliar sonno, non in riposo li mettono, ma, al contrario, in movimento, cullandoli continuamente fra le braccia; né stanno in silenzio, ma canticchiano qualche cantilena, e in certo qual modo li ammaliano, come si fa nella cura degl'insani furori, in cui si adopera il movimento della danza accompagnato dalla musica.

Clin. Qual'è mai, ospite, la causa precipua di questi effetti?

Aten. Non è punto difficile a conoscersi.

Clin. E come?

Aten. Tanto gli uni quanto gli altri[2] si trovano allora, direi, in uno stato di sbigottimento, conseguenza di qualche cattiva disposizione dell'anima. Ora quando uno comunica dall'esterno un movimento a coloro che si trovano in tale stato, il movimento comunicato dall'esterno vince l'interna agitazione che rende paurosi e frenetici, e vincendola, riconduce nell'anima la tranquillità e la calma, sedando i violenti battiti del cuore; ed è questa una cosa veramente ammirabile, giacché agli uni procura il sonno, e quanto agli altri, fa sì che, vegliando, danzando e ascoltando il suono dei flauti, coll'aiuto degli dei propiziati mediante sacrifizi augurali, dallo stato di frenesia ritornino nel loro buon senso. Ecco, per quanto così succintamente esposta, la ragione, direi, plausibile di questi effetti.

Clin. Sta bene.

Aten. Ora se una tale potenza hanno in sé queste cose, bisogna d'altra parte considerare che ogni anima, soggetta sin dai teneri anni agli sbigottimenti, si abitua ad essere sempre più timida e paurosa; il che, a giudizio di chicchessia, costituirebbe un esercizio di viltà, non certo di fortezza.

Clin. E come no?

Aten. Per contro, secondo noi, sarebbe un esercizio di fortezza il vincere subito, sin dai teneri anni, le paure e gli sbigottimenti da cui siamo presi.

Clin. Giusto.

Aten. Possiamo dunque dire che lo esercitare l'infanzia nei movimenti giova anche grandemente a produrre una parte della virtù dell'anima.

Clin. Certamente.

Aten. Invero anche il buono e il cattivo umore costituiscono non piccola parte della buona e della cattiva disposizione dell'anima.

Clin. Come no?

Aten. Noi dobbiamo adunque cercar di mostrare in che modo e fin dove sia possibile ingenerare nel bambino, sin dalla prima infanzia, l'uno o l'altro, secondo la nostra volontà.

Clin. Sicuro.

III. *Aten.* Orbene, io dico, stando almeno alla nostra comune opinione, che la mollezza rende i bambini fastidiosi, collerici e fortemente eccitabili per un nonnulla; che per contro una violenta e dura schiavitù, rendendoli vili, di bassi sentimenti e misantropi, ne fa degli uomini punto socievoli.

Clin. In qual modo dunque deve lo stato educare gli esseri che ancora non intendono il linguaggio, né sono in grado di apprezzare alcun insegnamento?

Aten. Ecco. Ogni animale, non appena nasce, suole emettere dei suoni gridando, specialmente l'uomo, il quale piange anche, oltre al gridare più degli altri animali.

Clin. È vero.

Aten. Orbene, le nutrici, quando cercano di conoscere quale sia il desiderio del bambino, lo indovinano appunto da tali segni, facendogli delle offerte. Se infatti, offrendogli un oggetto, egli tace, giudicano che l'offerta sia buona; se invece continua a piangere e a gridare, ritengono che non sia buona. Pianto e grida sono dunque pel bambino i segni di ciò che ama o ha in avversione, segni per nulla lieti. Questo tempo dura non meno di tre anni, parte della vita non piccola, quanto al trascorrerla male oppur no.

Clin. Hai ragione.

Aten. Non pare a voi che chi è d'umor difficile e non è mai tranquillo,

pianga e si lamenti assai spesso, più che non s'addica a un uomo dabbene?

Clin. Così a me pare.

Aten. E che dunque? Se uno durante quei tre anni cercasse con ogni mezzo di fare in modo che il bambino fosse quanto meno è possibile affetto da dolori, da paure e da qualsiasi genere di afflizioni, non crediamo noi che in tal caso egli renderebbe maggiormente lieta e tranquilla l'anima del bambino?

Clin. Senza dubbio, ospite; specialmente se gli procurasse molti piaceri.

Aten. In questo, mio ottimo amico, io non sarei punto d'accordo con Clinia; ché un siffatto modo di agire costituisce per noi la più grande rovina, giacché viene adoperato proprio all'inizio dell'educazione. Ma vediamo se ha un fondamento quello che sosteniamo.

Clin. Esponi il tuo pensiero.

Aten. Io penso che l'argomento, di cui noi due adesso discorriamo, non è di poco conto. Ma vedi anche tu, o Megillo, e giudica nello stesso tempo delle nostre opinioni. Io dunque sostengo che una vita retta non deve correr dietro ai piaceri, né d'altra parte fuggire del tutto le afflizioni, ma abbracciare quel giusto mezzo che dianzi chiamai coll'appellativo di stato tranquillo; quello stato che, seguendo qualche arcana ispirazione, noi tutti giustamente attribuiamo alla divinità. A questo stato, io dico, deve anche aspirare chi di noi vorrà avere del divino; epperò non dev'essere del tutto propenso ai piaceri, ché non per questo sarebbe libero dalle afflizioni; né permettere che altri, vecchio o giovane, maschio o femmina, abbia tale disposizione d'animo, e meno che mai, per quanto può dipendere da noi, il bambino nato da poco; giacché allora si forma in tutti e s'insalda il carattere sotto l'influenza delle abitudini. E se non rischiassi di parer di scherzare, aggiungerei che di tutte le donne bisogna specialmente aver cura delle incinte, affinché la donna gravida non si abbandoni a molti e sfrenati piaceri, nemmeno ai dolori, ma passi quel tempo conservandosi in uno stato di tranquillità, di serenità e di calma.

Clin. Non c'è punto bisogno, ospite, che tu chieda a Megillo chi di noi due abbia ragione. Io stesso infatti convengo con te che tutti devono fuggire una vita di puro dolore o di puro piacere, e tenere invece costantemente la via di mezzo. Le tue parole sono state dunque ben dette, ed io ti rispondo con la mia approvazione.

Aten. Molto bene, o Clinia. Intanto dopo ciò facciamo tutti e tre questa riflessione.

Clin. Quale?

IV. *Aten.* Che tutte queste pratiche, di cui adesso ci occupiamo, sono quelle che comunemente si chiamano leggi non scritte; che anche quelle, che vengono denominate leggi degli antenati, in generale non sono altro che pratiche di questo genere; e ancora: che noi avevamo ben ragione, quando dianzi nel nostro discorso aggiungemmo l'osservazione che queste pratiche non bisogna chiamarle col nome di leggi, né lasciarle sotto silenzio; esse infatti sono i legami di tutto l'ordinamento dello stato, che stanno in mezzo fra tutte le leggi, così fra quelle già poste in iscritto e stabilite, come fra quelle che saranno poste in seguito; e sono precisamente come gli usi ereditari, trasmessi dalla remota antichità, i quali, se sono saviamente stabiliti e resi abituali, tengono al coperto, circondate da ogni salvaguardia, le leggi scritte; se invece si allontanano sconvenientemente da ciò ch'è bello e buono, avviene come nelle fabbriche, in cui il venir meno dei sostegni nel centro fa sì che tutte le parti precipitino insieme, e le une giacciano sotto le altre, anche quelle costruite bellamente più tardi, una volta che son rovinate quelle costruite anteriormente. Riflettendo dunque a questo, o Clinia, noi dobbiamo collegare tutte le parti del tuo nuovo stato, senza tralasciare, per quanto può dipendere da noi, nessun particolare, sia grande o piccolo, di tutto ciò che chiamiamo leggi, costumi, usanze; tutte queste cose infatti tengono unito lo stato, laddove, senza un reciproco appoggio, ciascuna di esse non ha stabi-

lità alcuna; cosicché non dobbiamo meravigliarci, se ci affluiscono molti usi e costumi di poca importanza apparentemente, che rendono più estese le nostre leggi.

Clin. Tu dici bene, e noi la penseremo appunto in tal modo.

Aten. Se pertanto pei bambini, maschi e femmine, fino all'età di tre anni si osservano esattamente queste norme e di quanto abbiamo detto non si fa uso solo in modo accessorio, non poco giovamento ne verrà alle tenere creature. A tre anni poi, e così a quattro, a cinque, e anche a sei, l'indole dei bambini richiede dei giochi. Ma ormai è tempo di staccarli dalla mollezza, castigandoli pur senza ricorrere a maniere ignominiose: quello che noi dicevamo per gli schiavi, che, cioè, non bisogna ingenerare ira nell'animo dei castigati, infliggendo castighi ingiuriosi, né fiacchezza, lasciandoli impuniti, questo stesso bisogna fare anche coi liberi. Pei bambini di quest'età vi sono certi giochi naturali, ch'essi trovano, si può dire, da se stessi quando sono insieme. Epperò bisogna che tutti i bambini di tale età, dico dai tre fino ai sei anni, convengano insieme nei luoghi sacri dei rioni — quelli di ciascun rione nel medesimo luogo; — che le nutrici si dian cura di loro anche a quest'età, sorvegliandone il buono o il cattivo comportamento; che ad esse nutrici e a tutti quanti questi assembramenti siano preposte dodici donne, una per ciascuno, che sovrintenderanno per un anno, e saranno prese fra le suddette nutrici, le quali saranno autorizzate dai custodi delle leggi. Queste donne saranno scelte dalle ispettrici dei matrimoni, una per ogni tribù, d'età uguale alla loro. Entrata in carica, ognuna eserciti il suo ufficio recandosi ogni giorno al luogo sacro e castigando sempre essa stessa a mezzo di alcuni servi pubblici chiunque, schiavo o schiava, straniero o straniera, commetta qualche fallo; se poi si tratti d'un cittadino, e questi muova contestazione circa il castigo, lo conduca dinanzi agli astinomi per essere giudicato; se non muove contestazione, lo castighi essa stessa. Allorché maschi e femmine avranno compiuti sei anni, si separino i due sessi: i fanciulli s'intrattengano coi fanciulli, e similmente le fanciulle con le fanciulle. E bisogna che allora gli uni e le altre siano vòlti a istruirsi: i maschi presso coloro che insegnano a cavalcare, a tirar d'arco, a lanciar giavellotti e a usar la fionda, e le femmine pure, se in certo modo vi si adattano, fino almeno ad acquistar conoscenza di queste cose, soprattutto del maneggio delle armi. Pressoché nessuno in realtà presta attenzione al pregiudizio che oggi esiste a questo riguardo.

Clin. Quale?

V. *Aten.* Quello che la natura abbia stabilito delle differenze fra la mano destra e la sinistra rispetto all'uso di esse nelle singole azioni; giacché, quanto ai piedi e alle membra inferiori, non si nota differenza alcuna nella loro attività; quanto invece alle mani, per insipienza delle nutrici e delle madri tutti siamo divenuti pressoché difettosi. Mentre infatti queste due membra sono di natura press'a poco eguale, noi stessi per le nostre abitudini le abbiamo rese differenti, servendocene malamente. È vero che in molte operazioni la cosa non ha grande importanza: che uno, poniamo, tenga la lira con la sinistra e il plettro con la destra, è affatto indifferente; e così tante altre cose di tal genere; ma servirsi in tal modo delle mani, valendosi di questi esempi anche per altre operazioni, quando non conviene affatto, è, starei per dire, una dissennatezza. Del che si ha una prova nelle usanze degli Sciti, presso i quali è costume non già di tener lontano l'arco solamente con la sinistra e di trarre a sé la saetta soltanto con la destra, ma di valersi similmente dell'una e dell'altra mano così per l'una come per l'altra operazione. E tanti altri esempi consimili vi sono nella conduzione dei carri e in altri casi, dai quali si può apprendere che agiscono contro natura coloro che rendono la sinistra più debole della destra. La cosa, come dicevamo, quando si tratta di plettri cornei e di stru-

menti di tal genere, non ha grande importanza; ne ha molta invece, quando occorre servirsi per la guerra di strumenti di ferro, di archi, di giavellotti e di altri simili strumenti; e ne ha una grandissima poi, quando occorre adoperare armi pesanti contro armi pesanti. Allora moltissima differenza c'è fra chi sa e chi non sa, fra chi è esercitato e chi non lo è. Invero, come chi è perfettamente esercitato al pancrazio o al pugilato o alla lotta, non è punto incapace di combattere con la sinistra, né vacilla o si muove disordinatamente, qualora l'avversario, cambiando lato, lo costringa a sostener l'attacco dall'altra parte, così anche rispetto alle armi pesanti e a tutte le altre specie di armi bisogna, io credo, ritener giusto che chi possiede due membra con cui difendersi e attaccare gli altri, non deve permettere, per quanto può dipendere da lui, che un membro sia ozioso e inetto; e se mai qualcuno nascesse come Gerione o Briareo [3], con le cento mani dovrebbe essere in grado di scagliare cento dardi. Di tutto questo adunque devono darsi cura i magistrati d'ambo i sessi: le donne sorvegliando i giochi dei bambini e il loro allevamento, gli uomini la loro istruzione, affinché tutti, maschi e femmine, nascendo con mani e piedi sani, in nulla, per quanto è possibile, guastino la natura per effetto delle loro abitudini.

VI. L'istruzione che potrà impartirsi sarà, per così esprimerci, di due specie: la ginnastica, che comprende tutto ciò che riguarda il corpo, e la musica, che mira a formare le buone qualità dell'anima. Alla sua volta la ginnastica si divide in due parti: danza e lotta. Quanto alla danza, una specie è quella di coloro che rappresentano coi movimenti i detti della Musa, conservando un carattere di magnificenza e insieme di nobiltà; un'altra è quella che mira al benessere, all'agilità e alla bellezza delle membra e delle parti del corpo, dando modo a ciascuna di esse di piegarsi e di stendersi convenientemente per mezzo di un movimento ben cadenzato, che accompagna tutta la danza e si diffonde armonicamente per essa. Quanto alla lotta, non vale la pena di spendere parole su ciò che Anteo e Cercione inventarono nelle arti loro per un vano spirito di competizione, o sui ritrovati di Epeo e di Amico riguardo al pugilato [4], non essendo di alcun giovamento per la guerra. Quanto però alla lotta diritta [5], che lascia liberi il collo, le mani e i fianchi, e in cui si gareggia con ardore e con portamento decoroso per acquistar forza e sanità, essendo utile sotto ogni riguardo, non bisogna trascurarla; dovremo anzi prescrivere agli scolari e agl'insegnanti, allorché toccheremo questo punto nelle nostre leggi, a questi di porgere con amore i loro insegnamenti su tale argomento, a quelli di riceverli con gratitudine. E non bisogna nemmeno trascurare tutte le imitazioni corali che meritano di essere riprodotte, come le danze armate dei Cureti in questo paese e quelle dei Dioscuri a Sparta [6]. Anche presso di noi la nostra vergine e patrona [7], volendo godere del divertimento della danza, ritenne che dovesse non già divertirsi a mani vuote, ma eseguire la danza adorna dell'intera armatura; e sarebbe al certo conveniente che fanciulli e fanciulle, facendo onore a tal compiacimento della dea, imitassero interamente il suo esempio, e ciò sia in servigio della guerra sia in grazia delle feste. Bisognerà pure che i fanciulli, sin dai primi anni e fino a quando non siano in età di andare alla guerra, adorni sempre di armi e a cavallo, facciano processioni e visite a tutti gli dei, e nelle danze come nell'andare rivolgano le loro suppliche agli dei e ai figli degli dei, ora più rapide ora più lente. Anche le gare e gli esercizi che le precedono, se per qualche motivo devono farsi, sarà per questo, non per altro. Essi infatti così in pace come per la guerra sono utili tanto allo stato che ai privati; ma ogni altra fatica, divertimento o sforzo del corpo non è per uomini liberi, o Megillo e Clinia.

VII. E così quella ginnastica, della

quale dissi nei primi discorsi che dovevamo occuparci, io l'ho su per giù ormai esposta, e non c'è nulla da aggiungere; se peraltro voi ne conoscete una migliore di questa, esponetela pure.

Clin. Non è facile, ospite, andar oltre a quanto tu hai detto, e aver altro di meglio da dire rispetto alla ginnastica e alle sue gare.

Aten. Quanto a ciò che ha attinenza con quest'argomento, voglio dire relativamente ai doni delle Muse e di Apollo, noi allora ritenevamo, come se di tutto il resto ci fossimo di già occupati, di aver soltanto tralasciato la ginnastica; ma ora è chiaro che c'è dell'altro, e che va trattato prima di ogni altra cosa. Parliamone dunque adesso subito dopo la ginnastica.

Clin. Certamente bisogna parlarne.

Aten. Ascoltatemi dunque. Voi mi avete prestato attenzione anche nei discorsi precedenti; tuttavia, quando si tratta di cosa assai singolare e insolita, bisogna che tanto chi parla quanto chi ascolta stiano bene in guardia; e questo è il caso nostro. Io infatti esprimerò un pensiero che non può manifestarsi senza trepidazione; nondimeno, rinfrancatomi in qualche modo, non me ne asterrò.

Clin. Qual è dunque, ospite, codesto pensiero di cui parli?

Aten. Io dico che in generale tutti ignorano che i giochi hanno in tutti gli stati un'influenza grandissima sulla stabilità o instabilità delle leggi. Se infatti essi sono disposti e ordinati in guisa che i medesimi ragazzi facciano sempre i medesimi giochi nell'identico modo, e godano dei medesimi divertimenti, anche le istituzioni, che hanno un intendimento serio, rimarranno inalterate; se invece vengono cambiati e innovati, e sono sottoposti a continui mutamenti; se i giovani non han mai care le medesime cose, e non v'è per essi una norma costante su ciò che è decente o indecente nelle vestimenta dei loro corpi o negli altri abbigliamenti, e per contro viene onorato in maniera eccezionale chi fa sempre qualche novità e introduce nelle vestimenta, nei colori e in tutte le cose di questa fatta alcun che di diverso dall'usato, noi possiamo dire, dicendo proprio la verità, che non v'è per uno stato guaio maggiore di questo. Tutto ciò infatti muta, senza che ce ne accorgiamo, i costumi dei giovani, e fa sì che l'antico sia da essi disistimato, e il nuovo tenuto in onore. Or io dico ancora una volta che nulla è più dannoso per tutti gli stati d'un detto e d'un'opinione di questo genere. Ma statemi a sentire: vi mostrerò quanto questo male sia grande.

Clin. Dici del disprezzo negli stati di ciò ch'è antico?

Aten. Proprio.

Clin. Tu ci avrai in codesto tuo discorso non già uditori svogliati, ma disposti ad ascoltarti con la maggior benevolenza possibile.

Aten. L'argomento ne è certamente meritevole.

Clin. Di' senz'altro.

Aten. Orsù dunque, mettiamo reciprocamente, nel pronunziare e nell'ascoltare questo discorso, maggiore attenzione di quanta noi stessi siam soliti usare. In tutte le cose, ad eccezione delle cattive, noi troviamo che nulla è più pericoloso del mutamento, così in tutte le stagioni, come nei venti, nel regime del corpo, nelle abitudini dell'anima; non, per così dire, in certe cose sì, in altre no, ma in tutte, fatta eccezione, come dianzi dicevo, delle cattive. Se uno volge l'attenzione ai corpi, vede che essi si abituano a tutti i cibi, a tutte le bevande e a tutte le fatiche; e mentre da principio ne sono turbati, poscia, coll'andar del tempo, mettono la carnagione che ad essi è naturale; e allora, amicandosi, avvezzandosi e familiarizzandosi a questo regime, ci si trovano ottimamente, sia rispetto al piacere sia alla salute; e se uno è alle volte costretto da necessità a mutare di nuovo un regime che ha in pregio, da principio è afflitto da disturbi, e a stento si rimette, allorquando si abitua al nuovo nutrimento; orbene, bisogna ritenere che questo stesso avvenga anche nei riguardi della mente umana e della natura delle anime. Se infatti quelle leggi, di

cui sono state nutrite, sono anche per una tal quale divina provvidenza rimaste immutate per un lunghissimo spazio di tempo, cosicché nessuno ricordi o abbia notizia che esse siano mai state diverse da come ora sono, ogni anima ha timore e ritegno di mutare qualche cosa di ciò ch'è stabilito. Epperò bisogna che il legislatore escogiti donde che sia un mezzo, per cui nello stato avvenga per l'appunto questo. Per conto mio lo trovo in questo ch'io dico. Tutti sono d'avviso, come dianzi osservavamo, che i giochi dei ragazzi, quando siano cambiati, non cessano in sostanza di essere giochi, e che da tali cambiamenti non possa derivare nulla di molto serio, né un grave danno; cosicché non si oppongono ai ragazzi, anzi cedono e li assecondano; e non pensano che questi ragazzi, che apportano innovazioni ai loro giochi, divenuti uomini, saranno necessariamente diversi da quelli della generazione precedente; che essendo diversi, cercheranno di vivere diversamente, e quindi avranno desiderio d'altri usi e d'altre leggi; e dopo ciò nessuno di essi sospetta che sopravverrà quello che dianzi chiamavamo il male più grande degli stati. In realtà gli altri mutamenti, quelli, per esempio, che riguardano le forme esteriori, producono minor male; ma quelli, che s'introducono di frequente nelle lodi e nei biasimi su quanto riguarda i costumi, sono, a mio avviso, i più gravi di tutti, e richiedono la più grande circospezione.

Clin. E come no?

VIII. *Aten.* Ebbene? Manteniamo noi fede ai discorsi precedenti, nei quali dicevamo che tutto ciò che riguarda i ritmi e la musica in generale è imitazione dei costumi, buoni e cattivi, degli uomini? O che ne pensiamo?

Clin. La nostra opinione in proposito non è per nulla cambiata.

Aten. Non è dunque vero, io dico, che bisogna in tutti i modi provvedere a che i nostri ragazzi non desiderino di provare altre imitazioni nella danza e nella melodia, né siano a ciò indotti da alcuno, col mettere avanti la varietà dei piaceri?

Clin. Dici benissimo.

Aten. Orbene, chi di noi conosce a questo scopo un mezzo migliore di quello che adoperano gli Egizi?

Clin. Qual è codesto mezzo?

Aten. Quello di consacrare ogni danza e ogni canto, regolando in primo luogo le feste col fare il computo per l'annata di quelle che bisogna celebrare e in quali giorni e a quali dei, figli di dei o geni; stabilendo poscia quale inno si debba cantare in ciascun sacrifizio fatto in onore degli dei, e di quali danze si debba adornare quel dato sacrifizio. Siano alcuni da principio a regolare ogni cosa; ma ciò che sarà stabilito, fatto in comune un sacrifizio alle Moire e a tutti gli altri dei, tutti i cittadini lo consacrino fra le libagioni, dedicando ciascun canto a ciascuno degli dei, figli di dei o geni. Se poi qualcuno cercherà d'introdurre, oltre a questi, altri inni o danze in onore di qualche dio, i sacerdoti e le sacerdotesse insieme coi custodi delle leggi glielo impediscano, e così faranno opera santa e conforme alle leggi; e se dopo questo divieto egli non desisterà di buon grado, chiunque voglia potrà accusarlo d'empietà durante tutta la sua vita.

Clin. Giusto.

Aten. Trovandoci adesso a considerare questo punto, mettiamoci nella disposizione d'animo che anche a noi si addice.

Clin. Di che vuoi tu parlare?

Aten. Non solo un vecchio, ma, direi, qualunque giovane, vedendo o udendo qualche cosa straordinaria e affatto fuori del consueto, non si precipita ad accogliere così senz'altro ciò che in essa vi è di dubbioso e d'imbarazzante, ma si ferma, come chi, trovandosi in un trivio e non essendo molto pratico della via, sia egli solo o viaggi in compagnia di altri, consulta se stesso e gli altri sul suo dubbio, e non va avanti, se prima non si sia in qualche modo accertato dove mai conduce la via. Anche noi nel caso presente dobbiamo fare altrettanto. Difatti, essendoci ora imbattuti in una

opinione strana e insolita rispetto alle leggi, è necessario, cred'io, esaminarla a fondo, e non pronunciarci così facilmente, alla nostra età, su una questione di tanta importanza, assumendo di poter dare sull'istante un giudizio sicuro.

Clin. Proprio vero quello che tu dici.

Aten. Differiamo dunque la questione, e allora la decideremo, quando l'avremo esaminata abbastanza; e perché questo esame non ci faccia inutilmente interrompere l'ordine consentaneo alle leggi che stiamo adesso esponendo, affrettiamoci al termine di esse. Può darsi infatti, se Dio vuole, che anche quest'esposizione, quando sia tutta quanta condotta a termine, chiarisca sufficientemente il nostro dubbio attuale.

Clin. Tu dici ottimamente, ospite; facciamo dunque come tu suggerisci.

Aten. Intanto, noi diciamo, sia stabilito questo principio, per quanto strano, che per noi i canti sono leggi. Un tempo gli antichi diedero, a quel che pare, questo nome ai canti accompagnati dalla cetra, tanto che probabilmente nemmeno essi dovettero essere affatto lontani da ciò che adesso noi pensiamo; qualcuno di essi, io suppongo, nel sonno o anche in istato di veglia, avrà, divinando, intravisto questo stesso. Sia dunque questa la regola in proposito: Nessuno si permetta di cantare o di danzare all'infuori dei canti pubblici e sacri e delle danze stabilite per la gioventù, non altrimenti che di violare qualunque altra legge; chi si conformerà a questa regola, sarà esente da pena; ma se qualcuno non vorrà conformarsi, i custodi delle leggi, le sacerdotesse e i sacerdoti lo puniscano, come dianzi fu detto. Vogliamo noi che queste disposizioni siano adesso incluse nel nostro progetto?

Clin. Siano incluse.

IX. *Aten.* Ma in che modo un legislatore potrà evitare di coprirsi di ridicolo stabilando leggi di questo genere? Vediamo un po': la cosa più sicura è di dare in primo luogo, per così dire, degli esempi in proposito; uno di tali esempi, secondo me, può essere questo: se, dico io, dopo ch'è stato fatto un sacrifizio e la vittima è stata bruciata secondo legge, qualcuno, figlio o fratello di chi ha sacrificato, standosene privatamente presso l'are e la vittima, impreca contro qualcuno adoperando ogni sorta di parole ingiuriose, non apporterà, secondo noi, con le sue parole costernazione, cattivo augurio e sinistro presagio al padre e agli altri familiari?

Clin. Come no?

Aten. Ebbene, nei nostri paesi questo avviene, direi quasi, in tutte le città. Quando infatti un'autorità ha fatto un pubblico sacrifizio, si vede allora arrivare non un coro, ma una moltitudine di cori, che, stando non già lungi dalle are, ma alle volte accanto ad esse, profondono sul sacro rito ogni sorta di espressioni funeste, eccitando le anime degli uditori con parole, con ritmi ed armonie sommamente lamentevoli; e quel coro che lì fa maggiormente sciogliere in lacrime una città che ha sacrificato, questo coro riporta la vittoria. E noi non togliamo di mezzo una tale usanza? Che se alle volte in certi giorni non lieti ma nefasti è necessario che i cittadini ascoltino siffatte lamentazioni, bisognerà piuttosto in tal caso far venire di fuori certi cori di cantori assoldati: a quel modo che nei funerali si conducono a prezzo coloro che cantando nenie carie[8] accompagnano il feretro, non altrimenti, io direi, converrà fare per siffatti canti. E così, quanto all'abbigliamento, non corone, né ornamenti d'oro si convengono ai canti lugubri, ma tutto l'opposto; mi esprimo in tal modo, perché non voglio fermarmi più a lungo a parlare di queste cose; solo vi domando se questo primo carattere, ch'io assegno ai nostri canti, sia di nostro comune gradimento.

Clin. Quale?

Aten. Quello di contenere parole di buon augurio; carattere ch'io vorrei si conservasse sempre e in tutti i casi nei nostri canti. Dovrei forse astenermi dal domandar questo e stabilirlo così senz'altro?

Clin. Ma sì, puoi senz'altro stabilirlo; questa legge infatti riporta tutti i nostri suffragi.

Aten. Qual è, dopo le parole di buon augurio, la seconda legge della musica? Non è quella che i canti devono sempre contenere preghiere agli dei cui sacrifichiamo?

Clin. E come no?

Aten. Terza legge poi, io ritengo, è che i poeti devono esere consapevoli che le preghiere sono istanze rivolte agli dei; devono quindi badare attentamente di non chiedere, senza accorgersene, il male come se fosse bene; giacché il risultato d'una simile preghiera sarebbe, a mio credere, meritevole di riso.

Clin. Come no?

Aten. Non ci siamo noi poco fa persuasi col nostro ragionamento che un Pluto carico d'argento o d'oro non deve risiedere nello stato?

Clin. Sì, certamente.

Aten. Orbene, a che scopo è stato fatto tale ragionamento? Non forse per mostrare che la razza dei poeti non è tutta capace di conoscere perfettamente ciò che è buono e ciò che non lo è? Se pertanto un poeta nelle parole o anche nel canto commetterà quest'errore, di comporre preghiere sbagliate e scorrette, farà sì che i cittadini implorino nelle cose di maggiore importanza il contrario di ciò che si conviene: un fallo questo, come dicevamo, di cui ben pochi potremmo trovarne di più gravi. Mettiamo dunque anche questo nel numero delle leggi e dei modelli della musica?

Clin. Che cosa? Parlaci più chiaramente.

Aten. Che il poeta non può comporre nulla che sia contrario a ciò che per lo stato è legittimo, giusto, bello e buono; e che non gli è permesso di mostrare le sue composizioni a nessun privato, prima che i giudici designati a questo scopo e i custodi delle leggi non le abbiano viste e approvate. Questi giudici noi li abbiamo pressoché designati: sono quelli che abbiamo eletti a regolatori di ciò che riguarda la musica e il curatore dell'educazione. Ebbene? Ve lo domando ancora una volta, vogliamo noi stabilire come terza questa legge, questo modello, questo carattere? o che ve ne pare?

Clin. Si stabilisca; come no?

X. *Aten.* Dopo ciò potranno rettamente cantarsi inni agli dei e laudi congiunte alle preghiere; e dopo gli dei potranno similmente rivolgersi ai genii e agli eroi, insieme con le laudi, le preghiere convenienti a ciascuno di essi.

Clin. E come no?

Aten. Dopo di che si potrà senza destare invidia stabilire senz'altro questa legge: Sarà conveniente tributare encomi a quanti fra i cittadini siano giunti al termine della vita dopo aver compiute azioni belle e difficili corporali o spirituali, e siano stati ossequenti alle leggi.

Clin. E come no?

Aten. Quanto a coloro che sono ancora vivi, onorarli di encomi e d'inni, prima che abbiano percorso tutta la vita e le abbiano dato una bella fine, non è senza pericolo. Tutto questo sarà per noi comune agli uomini e alle donne, che si siano distinti per le loro virtù. Ora ecco come converrà stabilire i canti e le danze. Vi sono molte vecchie e belle composizioni musicali di antichi autori, e così pure delle danze; nulla c'impedisce di prendere da esse ciò che sarà conveniente e adatto allo stato che stiamo costituendo. La scelta bisogna che la facciano esaminatori designati a questo scopo, i quali abbiano non meno di cinquant'anni. Prendano essi fra le antiche composizioni ciò che loro parrà idoneo; e quanto a ciò che parrà del tutto disadatto o semplicemente difettoso, rigettino interamente quello e correggano e aggiustino questo, rivolgendosi a uomini versati nella poesia e nella musica e giovandosi delle loro facoltà artistiche; e senza far concessioni ai piaceri e ai desidèri se non in piccola parte, dando le maggiori spiegazioni possibili sugl'intendimenti del legislatore, faccian sì che ballo, canto e tutta la danza corale siano costituiti secondo la loro volontà. Qualunque lavoro musicale disordinato, quando raggiunge l'ordine, se anche non vi sia infusa la Musa dolce,

diviene infinitamente migliore; quanto poi alla piacevolezza, essa è comune a tutte le Muse. In realtà chi dall'infanzia fino all'età della maturità e della saggezza è vissuto con la Musa prudente e ordinata, detesta, quando l'ode, la Musa opposta, e la chiama indegna d'uomini liberi; chi invece è stato abituato alla Musa volgare e dolce, dice che la Musa opposta a questa è fredda e fastidiosa; cosicché, come poco fa si diceva, nessuna delle due la vince per nulla sull'altra in fatto di piacere o di fastidio; senonché l'una rende sempre migliori quelli che sono educati in essa, l'altra invece peggiori.

Clin. Hai detto bene.

Aten. Bisogna ancora separare i canti che convengono alle donne da quelli che convengono agli uomini, dando agli uni e agli altri un certo carattere particolare che li distingua; ed è inoltre necessario metterli in giusta relazione con le armonie e coi ritmi; giacché sarebbe orribile offendere tutte le leggi dell'armonia e guastare i ritmi non adattandoli in maniera appropriata ai singoli canti. Epperò bisogna stabilirne per legge gli schemi; e siccome è necessario attribuire all'uno e all'altro sesso ciò che a ciascuno è conveniente, così bisogna anche esporre ciò che è proprio dell'uomo e ciò che della donna per la stessa naturale differenza dei due sessi. Orbene, ciò ch'è grandioso e ciò ch'è incline verso la fortezza, bisogna dire ch'è proprio dell'uomo; ciò che invece piega maggiormente verso la modestia e la prudenza, bisogna metterlo, sia nella legge sia nei nostri discorsi, come proprio della donna. Son queste dunque le disposizioni generali; si dirà in seguito dell'insegnamento di queste stesse cose: in che modo, cioè, e con chi e quando converrà occuparsi di esse. Come un costruttore di navi, ponendo la chiglia, fondamento della costruzione, abbozza il disegno della nave, lo stesso parmi di fare anch'io: cercando di determinare le varie forme di vita secondo le varie qualità delle anime, ossia di porre effettivamente le loro chiglie, giustamente considero con quali mezzi e tenendo quale condotta noi potremo compiere ottimamente questa navigazione della vita. In verità le faccende umane non sono meritevoli di grande cura; tuttavia è necessario occuparsi di esse; il che non è un piacere. Ma poiché siamo a questo punto, noi faremo certamente opera degna di noi, se condurremo a termine l'impresa in qualche maniera conveniente. Ma cos'è ch'io voglio dire? Altri potrebbe a ragione farmi del pari questa stessa osservazione.

Clin. Sicuro.

Aten. Io affermo che bisogna dare importanza a ciò ch'è serio, e a ciò invece che non è serio, no; che Dio è per sua natura meritevole di tutta la cura di cui è degno un essere beato; che invece l'uomo, come precedentemente dicemmo[9], è un congegno formato per un tal quale trastullo della divinità, e che di fatto è questo il suo miglior titolo; che quindi ognuno, uomo o donna, conformandosi a questa condizione, deve darsi ai divertimenti più belli che ci siano, e passare così la vita, pensando il contrario di ciò che oggi si pensa.

Clin. Come?

Aten. Oggi press'a poco si crede che le cose serie debbano aver per iscopo il divertimento; così si ritiene che la guerra è una cosa seria, che deve ben condursi per amor della pace; mentre, secondo noi, la guerra non è, né sarà mai né un divertimento, né una scuola di educazione meritevole della nostra considerazione; noi invece pensiamo che la cosa più seria è questa: che ciascuno deve passare in pace la vita più lunga e migliore. Qual è dunque la retta maniera di vivere? Quella di passar la vita in mezzo a certi divertimenti, sacrificando, cantando e danzando, in modo che ci sia possibile da un canto propiziarci gli dei, e d'altra parte respingere e vincere combattendo i nemici. Con quali canti e con quali danze si possano conseguire ambedue questi scopi, noi l'abbiamo sommariamente accennato, e abbiamo, per così dire, segnate le vie per le quali bisogna andare, per-

suasi che il poeta ha ben ragione quando dice [10]:

Telemaco, tu stesso troverai nella tua mente
Certe cose, altre un nume ti suggerirà, ché non [credo
Tu sia nato e cresciuto senza il voler degli dei.

Così dunque pensando anche i nostri allievi, devono ritenere che quanto abbiamo detto è già sufficiente; che dell'altro suggeriranno qualche genio e qualche dio rispetto ai sacrifizi e alle danze: a quali divinità, cioè, e quando essi debbano particolarmente offrirli, e rendersele così propizie, per passare la vita in modo conveniente alla loro natura, come quelli che sono in gran parte dei congegni meravigliosi, e possiedono la verità solo in piccolissima parte.

Meg. Tu ci disprezzi in tutto e per tutto, ospite, la specie umana.

Aten. Non ti meravigliare o Megillo; perdonami piuttosto; io guardavo alla divinità, e sotto tale impressione dissi le parole oro ora da me pronunziate. Sia dunque la nostra specie, se così ti piace, non spregevole, ma degna di qualche attenzione.

XI. Quanto a ciò che ha stretta attinenza con quest'argomento, noi abbiamo di già parlato di costruzioni di ginnasi e di scuole pubbliche, che devono sorgere in tre luoghi nel mezzo della città; di scuole di maneggio di cavalli, da collocare fuori della città in tre luoghi attorno ad essa, e di ampi campi preparati per istruire ed esercitare la gioventù nell'uso dell'arco e in ogni altro lancio. Ora se tutto questo non fu allora detto abbastanza chiaramente, sia adesso ripetuto e compreso fra le disposizioni di legge. Maestri di ciascuna disciplina, condotti a pagamento, abitanti da ospiti in tutti questi edifizi, insegnino agli allievi tutte le cognizioni che riguardano sia la guerra sia la musica; non già che uno, se il padre vuole, frequenti, e un altro, se il padre non vuole, tralasci la scuola; ma tutti, grandi e piccoli, come suol dirsi, devono, per quanto è possibile, obbligatoriamente istruirsi, come quelli che appartengono piuttosto allo stato che ai genitori. Se la legge fosse mia, direbbe per le donne tutto quello che qui dice per gli uomini, che, cioè, anche le donne devono fare uguali esercizi. E lo direi senza punto temere, vuoi per l'equitazione vuoi per la ginnastica, che siano cose che si addicono agli uomini, non già alle donne [11]. Ché di questo mi son persuaso ascoltando gli antichi racconti; e quanto al presente, so, per così dire, che miriadi e miriadi di donne, chiamate Sauromatidi [12], vivono attorno al Ponto, le quali si esercitano al pari degli uomini nell'uso non solo dei cavalli, ma anche degli archi e delle altre armi, prescritto ugualmente ad esse come agli uomini. Oltre a ciò io faccio in proposito questo ragionamento. Se, dico io, queste cose possono avvenire in tal modo, non v'è nulla di più insensato di quello che avviene oggi nei nostri paesi; del fatto, cioè, di non applicarsi unanimemente uomini e donne con tutte le forze ai medesimi esercizi. Difatti su per giù ogni stato è e diviene la metà anziché il doppio, per la mancanza delle medesime contribuzioni e attività [13]; il che costituisce un errore gravissimo da parte del legislatore.

Clin. Così pare certamente. Senonché, ospite, ben molte delle cose, che noi adesso diciamo, sono contrarie alle istituzioni comunemente adottate.

Aten. Ma io dissi che bisogna lasciare sviluppare la conversazione, e quando essa avrà preso ampio sviluppo, allora bisognerà scegliere ciò che a noi parrà opportuno.

Clin. M'hai risposto proprio o tono, tanto che mi dolgo con me stesso d'aver fatto quell'osservazione. Continua dunque dopo ciò a dire quello che a te piace.

XII. *Aten.* A me piace ripeter questo, o Clinia, che ho già detto anche precedentemente: se non fosse sufficientemente dimostrato dai fatti che le mie proposte possono attuarsi, probabilmente sarebbe anche lecito contraddire in qualche cosa al mio discorso; ma oramai bisogna che ricorra ad altro chi

non vuole affatto accettare questa legge; e frattanto la mia esortazione non cesserà di ripetere che il sesso femminile deve, per quanto è possibile, avere comune col maschile sia l'educazione sia il resto. E in realtà bisognerebbe, parmi, fare al riguardo questa considerazione: se le donne non vivono in comune cogli uomini tutta la vita, non è necessario stabilire per esse qualche altro genere di vita?

Clin. Necessario, certamente.

Aten. Ma quale dei generi di vita, che oggi si conoscono, noi preferiremmo a questa vita in comune, che noi qui prescriviamo ad esse? Forse quello ch'è in uso presso i Traci e tanti altri popoli, i quali si servono delle donne per coltivare i campi, pascere i buoi, menar le greggi al pascolo, e per certi servigi che le rendono in nulla diverse dagli schiavi? O vorremmo fare come usiamo noi e tutti coloro che abitano attorno al nostro paese? Da noi infatti si usa fare al riguardo così: raccogliamo, come si dice, in una sola dimora tutte le sostanze, e ne affidiamo alle donne la custodia insieme al governo della spola e della lavorazione della lana. Oppure, Megillo, prenderemmo la via di mezzo fra queste, come si fa a Sparta, dicendo che le ragazze devono coltivare la ginnastica e la musica; che le donne, pur non lavorando la lana, devono tuttavia condurre una vita laboriosa e per nulla facile e spensierata, tenere una tal quale via di mezzo nel governo e nell'amministrazione della casa e nella educazione dei figli, senza però prendere parte alle faccende della guerra? In tal caso, se mai ci fosse qualche necessità di combattere in difesa dello stato e dei figli, non sarebbero in grado di partecipare abilmente al lancio di saette, come le Amazzoni, o d'altri strali; né saprebbero prender lo scudo e l'asta e imitar la dea[14], cosicché, opponendosi nobilmente in caso di devastazione della patria, potessero, non foss'altro, incutere almeno terrore ai nemici, mostrandosi ad essi in bella schiera. Ma donne che conducono questo genere di vita non oserebbero affatto imitare i Sauromatidi, le cui donne, al confronto di esse, parrebbero uomini. Chi dunque vorrà approvare queste disposizioni dei vostri legislatori, le approvi pure. Per conto mio non potrei esprimere un avviso diverso da questo: che il legislatore deve andare in fondo, non fermarsi a metà: egli non deve, permettendo alle femmine di darsi alle mollezze e di spendere largamente usando un regime di vita disordinato, e volgendo le sue cure ai maschi, lasciare allo stato metà anziché il doppio d'una, direi quasi, completa felicità.

Meg. Che faremo, o Clinia? Lasceremo che l'ospite inveisca così contro la nostra Sparta?

Clin. Sicuro; avendogli infatti accordata libertà di parola, bisogna lasciarlo parlare, finché non avremo esaminato a fondo la materia delle leggi.

Meg. Dici bene.

XIII. *Aten.* Orbene, in qual maniera condurranno la vita uomini, presso i quali il necessario viene in giusta misura fornito, le arti meccaniche sono affidate ad altri, la cultura dei campi è lasciata agli schiavi, che dovranno consegnare una parte dei prodotti della terra, sufficiente ad uomini che vivono una vita frugale; presso i quali sono istituiti i pranzi in comune, gli uni a parte per gli uomini, gli altri lì vicino per le loro famiglie, cioè per le figlie femmine e per le madri di esse, e a magistrati d'ambo i sessi è prescritto d'ispezionare giorno per giorno ogni cosa, d'osservare il contegno dei commensali, di sciogliere queste adunanze, e quindi tornarsene tutti a casa, dopo che il magistrato e gli altri avran libato insieme agli dei, cui quella notte e quel giorno saranno consacrati? Ad uomini, che abbiano siffatti ordinamenti, nessun lavoro necessario e del tutto conveniente rimane dunque da compiere, e ciascuno d'essi deve vivere ingrassandosi, come bestia al pascolo? Ciò non è, noi diciamo, né giusto, né onesto; né chi vive in tal modo potrà sfuggire alla sorte che lo attende; ora la sorte che attende l'animale neghittoso e ingrassa-

to nell'ozio è su per giù quella di divenir preda d'un altro animale rifinito e afflitto, ma che sia coraggioso e avvezzo alle fatiche. Invero se noi perseguiamo, come pur facciamo, queste ricerche con la più grande diligenza, esse probabilmente non riusciranno perfettamente, finché almeno ciascuno di noi avrà moglie, figli, casa propria e ogni altra cosa di tal genere per conto suo; ma se quella forma, che vien seconda dopo quella perfetta e di cui adesso ci stiamo occupando, sarà raggiunta, il risultato potrà essere assai soddisfacente[15]. Orbene, a quelli che vivono nella maniera anzidetta noi diciamo che rimane da compiere un lavoro che non è né il più piccolo, né il meno importante, bensì il più grande che possa essere imposto da una giusta legge. In realtà di fronte alla vita che fa completamente trascurare ogni altra attività, qual'è quella di chi aspira alla vittoria nei giochi pitici ed olimpici, carica d'una doppia e anche d'una molto maggiore occupazione è la vita di colui, di cui possa giustamente dirsi che ogni sua cura rivolge al conseguimento della virtù del corpo e dell'anima. Bisogna in verità che nessun'altra occupazione accessoria impedisca di dare al corpo il lavoro e il nutrimento convenienti; né d'altra parte alla anima l'istruzione e le abitudini che le si addicono; giacché tutta la notte e tutto il giorno sono pressoché insufficienti, a chi si dedica a questo, per raggiungere la giusta misura e la perfezione. Così dunque stando le cose, bisogna stabilire per tutti i liberi un ordine di occupazioni per tutto il tempo, cominciando su per giù dall'aurora e continuando senza interruzione fino all'altra aurora e al sorgere del sole. Sarebbe invero indecoroso per un legislatore occuparsi di molte cose, piccole e frequenti, che riguardano l'amministrazione domestica; e come d'altre cose, così anche di ciò che, rispetto alla vigilanza notturna, è doveroso che si faccia da coloro che vorranno continuamente mostrarsi custodi diligenti di tutto lo stato; ma che un cittadino, chiunque egli sia, passi tutta quanta la notte dormendo, e non mostri a tutti i suoi familiari di essere sempre il primo a svegliarsi e ad alzarsi, deve ritenersi una cosa vergognosa e indegna d'un uomo libero, si debba dare il nome di legge o di usanza a siffatto giudizio. E così pure che la padrona in casa sua sia svegliata dalle fantesche e non sia lei la prima a svegliare le altre, devono tra di loro giudicarlo un fatto vergognoso e i servi e le serve e i figli e, se fosse possibile, tutta quanta la casa. Bisogna che tutti vegliando di notte attendano a molta parte delle faccende pubbliche e private: i magistrati a quelle che riguardano lo stato, le padrone e i padroni a quelle delle proprie case. Invero il troppo sonno non è per sua natura conveniente né ai nostri corpi, né alle nostre anime, e nemmeno all'attività richiesta da tutte queste occupazioni. Nessuno dormendo è buono a nulla, né più né meno di chi ha perduto la vita; ognuno di noi, che ha soprattutto a cuore di vivere e di pensare, si tiene sveglio quanto più tempo è possibile, prendendo solo tanto sonno quanto giovi alla salute, che non è molto, quando se ne sia presa la buona abitudine. Magistrati, che veglino di notte nelle città, incutono paura ai nemici e ai cittadini malintenzionati; essi sono ammirati e onorati dai giusti e dai saggi, utili a se stessi e a tutto lo stato.

XIV. Una notte passata in tal modo, oltre a tutti i vantaggi già detti, potrà anche infondere un certo coraggio agli animi di tutti coloro che stanno nelle città. Appena fa giorno, bisogna che i fanciulli si rechino dai maestri. Un gregge di pecore o d'altri animali non può reggersi senza pastore, e nemmeno i fanciulli senza coloro che li guidino, o gli schiavi senza padroni. Si aggiunga che di tutti gli animali il fanciullo è il più difficile a trattare; difatti quanto più la sorgente del senno e dell'intelligenza è lungi dall'essere in lui disciplinata e ordinata, tanto più egli si mostra insidioso e violento, e riottoso più d'ogni altro animale. Epperò bisogna costringerlo, per così dire, me-

diante molti freni, anzitutto, quando esce dalle mani della nutrice e della madre, per mezzo degl'istitutori, a cui bisogna affidarlo in grazia della inesperienza infantile; e quindi per mezzo dei maestri di qualsiasi arte e delle cognizioni scientifiche, che convengono a un uomo libero; di più qualunque uomo libero vi s'imbatta, punisca, come farebbe con un servo, sia lo stesso fanciullo, sia l'istitutore, sia il maestro, se qualcuno di costoro commette un fallo. Che se, cogliendolo in fallo, non lo punisce come merita, anzitutto sia egli stesso esposto al massimo obbrobrio, e poi il custode delle leggi, scelto a sovrintendente della gioventù, prenda nota di costui che, imbattendosi in costoro di cui parliamo, non li punisce, mentre dovrebbe punirli, o non li punisce a dovere: tenendo egli l'occhio vigile e rivolgendo egregiamente le sue cure alla educazione dei fanciulli, raddrizzi il loro carattere, volgendoli sempre al bene, conformemente alle leggi. Ma quali istruzioni, sufficienti allo scopo, darà la nostra legge a questo magistrato? Giacché finora non ha detto nulla di chiaro e di sufficiente, ma certe cose ha dette e certe altre no. Ora bisogna, per quanto è possibile, non tralasciar nulla, ma esporgli ogni cosa, affinché egli divenga verso gli altri interprete a un tempo ed educatore. Orbene, per ciò che riguarda danza corale, canti e balli, abbiamo già detto secondo quale modello devono essere scelti, corretti e consacrati; ma quanto alle scritture senza metro, non abbiamo ancora detto, o eccellente curatore della gioventù, quali di esse e in che modo i tuoi alunni devono aver per le mani. Peraltro, per ciò che riguarda la guerra, tu hai già nel nostro discorso quanto è d'uopo che essi imparino e in che debbano esercitarsi; ma per quanto riguarda anzitutto le lettere, e poi la lira e il calcolo (di cui dicevamo che ciascuno deve imparare quanto abbisogna per la guerra, per la amministrazione domestica e per la pubblica), e ancora: per ciò che può esser utile, sempre a questo scopo, nelle rivoluzioni dei corpi celesti, cioè, degli astri, del sole e della luna, in quanto ogni stato deve necessariamente prendere provvedimenti a questo riguardo — voglio riferirmi alla distribuzione dei giorni nei mesi e dei mesi nei singoli anni, affinché le stagioni, i sacrifizi e le feste occupino il posto loro conveniente secondo l'ordine naturale, e, rendendo viva e animata la città, procurino agli dei i dovuti onori, e faccian sì che gli uomini divengano maggiormente consapevoli di queste cose, — su tutto questo, o mio caro, tu non hai ancora avuto sufficienti istruzioni dal legislatore; porgi dunque attenzione a ciò che sta per esser detto. Noi dicevamo che anzitutto tu non sei stato sufficientemente edotto riguardo alle lettere; e che cosa abbiamo rimproverato al nostro discorso? Questo: che non ti ha ancora dichiarato se per riuscire buon cittadino bisogna acquistare perfetta conoscenza di esse, o non applicarsi affatto; e lo stesso è anche per la lira. Diciamo adesso che a dieci anni il fanciullo deve applicarsi alle lettere per un triennio circa; che il tempo adatto per cominciare a toccar la lira è a tredici anni compiuti, e che questo studio deve durare un altro triennio. E non sia lecito al padre e nemmeno allo stesso alunno per amore o avversione a tali discipline di spendervi un tempo maggiore o minore di quello prescritto dalla legge; e chi non obbedisce, sia privato degli onori che saranno conferiti ai fanciulli, e di cui fra poco dovremo parlare. Ma ascolta anzitutto cos'è che i fanciulli dovranno apprendere e i maestri insegnare durante questo tempo. Bisogna dunque che i fanciulli attendano alle lettere finché non siano capaci di scrivere e di leggere; quanto poi a saper leggere e scriver bene e con prontezza, se vi sono di quelli cui la natura non consenta di arrivarci negli anni stabiliti, non bisogna darsene pensiero. Quanto poi agl'insegnamenti dei poeti affidati alle scritture non accompagnate dalla lira, alcune in versi, altre senza tagli ritmici, alle scritture insomma che diconsi di sole parole, prive di ritmo e di armonia, osservo che i componimenti lasciatici da molti scrittori di

questo genere sono pericolosi; che uso dunque ne farete voi, o eccellentissimi custodi delle leggi? O che cosa dovrà mai prescrivervi di fare il legislatore, volendo dare una savia disposizione? Io temo ch'egli sarà molto imbarazzato.

Clin. Perché mai, ospite, mostri di parlar con te stesso con tanto imbarazzo?

Aten. Tu m'interrompi giustamente, o Clinia. Ma poiché noi ci occupiamo in comune di leggi, è necessario ch'io vi comunichi ciò che a me par facile, o no.

Clin. Ebbene? Cos'è che adesso vuoi dire in proposito? Di che mai ti preoccupi mentre parli?

Aten. Ti dirò: non è affatto facile parlare un linguaggio contrario a quello di molte migliaia di bocche.

Clin. E che? Pare forse a te che delle cose da noi dette finora intorno alle leggi, poche e di poco conto sian quelle contrarie all'opinione volgare?

Aten. Questo che tu dici è proprio vero. In realtà tu m'esorti, secondo a me pare, a seguire la medesima via, invisa a molti, ma probabilmente gradita ad altri non inferiori di numero, e se inferiori di numero, non certo di pregio; con questi adunque tu m'esorti a percorrere arditamente e di buon animo, senza punto rallentare, la via della legislazione ormai aperta dalla presente conversazione.

Clin. Come no?

XV. *Aten.* Ed io infatti non rallento. Dico dunque che noi abbiamo un gran numero di poeti che hanno scritto in esametri, in trimetri e in tutti gli altri cosiddetti metri, alcuni con intento serio, altri scherzoso, e che un'infinità di gente sostiene che bisogna nutrire e saturare di queste poesie quei giovani cui voglia impartirsi una buona educazione, facendo in modo ch'essi prestino molta attenzione a tali letture, e moltiplichino le loro conoscenze imparando per intero questi poeti. Vi sono poi di quelli che, scegliendo da tutte le parti i passi più importanti e mettendo insieme interi tratti, dicono che i giovani devono impararli e cacciarli a memoria, se vogliamo che, coll'acquisto d'una larga esperienza e dottrina, ci divengano buoni e savi [16]. Vuoi tu dunque che adesso io mostri a costoro con tutta franchezza dove hanno ragione e dove torto?

Clin. E perché no?

Aten. Come potrei dire abbastanza su tutta questa faccenda servendomi d'una sola espressione? Su per giù ritengo così (e in questo ognuno sarà d'accordo con me), che, cioè, ciascuno di questi poeti ha detto molte cose buone, e molte anche cattive. E se questo è vero, io dico che la larga conoscenza di essi è un pericolo per la gioventù.

Clin. Che consiglio dunque daresti al custode delle leggi?

Aten. Su che?

Clin. Sul modello ch'egli deve tener presente nel permettere a tutta la gioventù di leggere certe cose, e nel proibirne certe altre. Parla senza alcuna esitazione.

Aten. O mio buon Clinia, parmi in certo modo d'essere ben fortunato.

Clin. In che?

Aten. Nel non essere del tutto privo d'un tale modello. Giacché, rivolgendo adesso il pensiero ai discorsi da noi fatti dall'aurora sino a questo momento, non senza, secondo a me pare, una qualche ispirazione divina, questi discorsi dunque a me sono apparsi affatto simili a una poesia. E riguardandoli, per così dire, in un insieme, io ho provato molto piacere; del che probabilmente non c'è da meravigliarsi; giacché dei tanti discorsi che ho letti o uditi in versi o in prosa, questi a me paiono i più misurati e i più meritevoli d'essere ascoltati dalla gioventù. Cosicché io non potrei, ritengo, proporre al custode delle leggi ed educatore un modello migliore di questo, né suggerirgli nulla di meglio che di ordinare ai maestri di fare apprendere ai loro alunni questi discorsi; e se, scorrendo le opere dei poeti o le scritture in prosa, o udendo discorsi non scritti, ma semplicemente pronunziati, come questi nostri, gli capiti della roba che abbia attinenza o somiglianza con

questa, non la trascuri per nulla, ma la faccia porre in iscritto, e obblighi in primo luogo gli stessi maestri a impararla e a farne le lodi; e se tra i maestri vi sono di quelli cui non piaccia, non si avvalga della loro opera, e si giovi invece di coloro che troverà consenzienti nel farne le lodi, e affidi ad essi la gioventù, perché l'istruiscano e l'educhino. E qui per tal modo abbia termine questo mio discorso sulle lettere e su coloro che le insegnano.

Clin. Ripensando al nostro proponimento, a me pare, ospite, che noi non sconfiniamo dagli argomenti ch'era nostra intenzione di trattare; ma è forse difficile poter dire con sicurezza se l'insieme vada bene oppure no.

Aten. Ma questo, o Clinia, si vedrà, com'è naturale, più chiaramente, allor quando, come abbiamo detto più volte, arriveremo al termine di tutta la discussione attorno alle leggi

Clin. Giusto.

XVI. *Aten.* Dopo l'insegnante di lettere non dobbiamo rivolgerci al citarista?

Clin. Come no?

Aten. Orbene, io ritengo che, per quanto riguardo i citaristi, noi possiamo stabilire quale sia il compito del loro insegnamento e l'azione educativa riserbata alla loro arte, richiamandoci ai precedenti discorsi.

Clin. A che vuoi tu riferirti?

Aten. Dicevamo, parmi, che i cantori sessagenari, seguaci di Dioniso, devono avere un senso veramente squisito sia dei ritmi sia delle combinazioni delle armonie, affinché nelle imitazioni dei canti che esprimono bene o male le affezioni dell'anima, potendo ciascuno distinguere quelle che rappresentano un'anima buona da quelle che ne rappresentano una d'indole opposta, rigetti queste e metta avanti quelle, e le canti, e le faccia risonare nelle anime dei giovani, eccitando così ciascuno d'essi ad associarsi a lui nel cercar di conseguire la virtù per via di queste imitazioni.

Clin. Proprio vero.

Aten. Con questo stesso intendimento devono adunque il citarista e il suo allievo servirsi della lira, a causa della chiarezza di suono delle corde, facendo fedelmente corrispondere i suoni ai suoni [17]. La diversità di suoni e le variazioni della lira, per cui le corde emettono certi suoni, mentre altri son quelli segnati dal compositore del canto; e così pure il mescolare la densità con la rarità, la rapidità con la lentezza e i suoni acuti coi gravi, sì che ne risulti la sinfonia e l'antifonia; come anche l'adattare ai suoni della lira ogni sorta di variazioni ritmiche: tutte queste cose, io dico, non conviene proporle a coloro che in tre anni devono prontamente apprendere ciò che la musica ha di utile. Invero le cose opposte producono tra loro confusione, e così creano difficoltà nell'apprendere, mentre bisogna che i giovinetti apprendano quanto più facilmente è possibile; giacché le cognizioni indispensabili loro prescritte non sono né poche, né di poco momento, come col tempo, andando avanti, sarà dimostrato dal nostro discorso. E così, rispetto alla musica, il nostro educatore abbia cura di quanto è stato detto. Quanto poi ai canti stessi e alle parole che i maestri dei cori devono insegnare, di tutto questo abbiamo parlato precedentemente, e abbiamo detto ch'essi devono essere consacrati e adattati alle varie feste, e riuscir vantaggiosi alle città procurando ad esse un onesto piacere.

Clin. È vero, anche questo hai esposto.

Aten. Auguriamoci dunque che il magistrato, scelto a sovrintendente della musica, accogliendo questi nostri insegnamenti come perfettamente conformi a verità, eserciti il suo ufficio con prospero successo. Intanto noi aggiungiamo qualche cosa a quanto già è stato detto intorno alla danza e alla ginnastica in generale. Come per la musica abbiamo aggiunto i precetti sull'insegnamento, ch'erano stati tralasciati, facciamo lo stesso anche per la ginnastica. Bisogna infatti che i ragazzi e le ragazze imparino a danzare e a far la ginnastica; non è così?

Clin. Sì.

Aten. Vi saranno dunque maestri di danza per i ragazzi, e maestre per le

ragazze, affinché non si esercitino in maniera poco adatta.

Clin. Sta bene.

Aten. Chiamiamo dunque di nuovo colui che avrà le più gravi incombenze, il curatore della gioventù, il quale, dovendo aver cura di ciò che riguarda tanto la musica che la ginnastica, non avrà molto tempo libero.

Clin. Ma come potrà mai, anziano com'è, sostenere tante cure?

XVII. *Aten.* Facilmente, amico mio. La legge infatti gli ha dato e gli darà facoltà di aggregarsi in quest'ufficio quei cittadini, uomini e donne, che vorrà; egli saprà chi dovrà scegliere, e non vorrà in questo rendersi colpevole, per un giusto rispetto e riconoscimento della grandezza della sua carica, e per questa riflessione, che se i giovani sono stati e sono bene educati, tutto ci va a seconda in caso contrario..., ma non è giusto che si dica ciò che avverrà, né noi lo diciamo, ripugnandoci coloro che grandemente si compiacciono di fare pronostici su un nuovo stato. Or dunque, anche su questo argomento abbiamo già detto molte cose, tanto su ciò che riguarda la danza quanto i movimenti ginnastici in generale; giacché noi includiamo fra gli esercizi ginnastici tutti gli esercizi del corpo che riguardano la guerra, come l'arte di tirar d'arco e di qualunque lancio, quella di combattere con la pelta o con ogni sorta di grave armatura, l'evoluzioni tattiche, le marce militari, l'accamparsi e tutte le istruzioni che riguardano l'arte del cavalcare. Per tutto questo bisogna che vi siano maestri pubblici, stipendiati dallo stato, e loro scolari saranno i ragazzi e gli uomini adulti, che fan parte della cittadinanza, e le ragazze e le donne, che s'intendono di tutte queste cose; esse, finché sono ragazze, si eserciteranno in ogni sorta di danza armata e di combattimenti; divenute donne, apprenderanno l'evoluzioni, le disposizioni in ordine di battaglia e come deporre e riprendere le armi, se non per altro, almeno per questo, che se mai ci sarà bisogno, di lasciare in massa con tutte le forze il paese per andar fuori a combattere, quelli, che rimarranno a custodire i fanciulli e il resto della cittadinanza, siano almeno idonei a far questo; o nel caso contrario (e non si può giurare che la cosa non possa avvenire), qualora nemici esterni, siano essi barbari o Greci, precipitandosi con grandi forze e con grande violenza, mettessero nella necessità di combattere per l'esistenza stessa dello stato, sarebbe, parmi, un gran male per il nostro stato che le donne fossero così bassamente educate, da non sentirsi disposte a morire e ad affrontare tutti i pericoli, come pur fanno gli uccelli, che pei loro figli combattono contro qualunque fortissimo animale; e accorrendo invece al primo allarme ai templi, ne riempissero tutti gli altari e le navate, facendo così diffondere la credenza che il genere umano sia per natura più vile di qualunque altra specie d'animali.

Clin. Ma a parte il male, ospite, un fatto simile non sarebbe, per Dio, punto decoroso per lo stato dove esso avvenisse.

Aten. Stabiliamo dunque questa legge, che le donne non devono trascurare fino a questo punto le cose della guerra, e che tutti i cittadini, maschi e femmine, devono occuparsene?

Clin. Io sono d'accordo.

Aten. Sulla lotta abbiamo già dette certe cose, ma non abbiamo detto ciò che, a mio avviso, ha maggiore importanza, e che non è facile esporre verbalmente senza farne nello stesso tempo la dimostrazione a mezzo dei movimenti del corpo. Decideremo pertanto di questo, allorché il discorso, accompagnando l'azione, ci darà una chiara spiegazione delle altre cose già dette, e ci mostrerà che fra tutti i movimenti quelli della lotta hanno affettivamente la più stretta affinità col combattimento guerresco, e per giunta che bisogna esercitarsi nella lotta in grazia della guerra, non già imparare l'arte militare in grazia della lotta.

Clin. Dici bene.

XVIII. *Aten.* Basti dunque per ora

quanto fin qui abbiamo detto circa l'importanza della palestra. Quanto agli altri movimenti del corpo, la massima parte di essi potrebbero giustamente esser compresi sotto il nome di danza; ora bisogna fare attenzione che vi sono due specie di danza, una che imita i corpi ben fatti nella loro gravità e dignità, l'altra i corpi deformi nella loro bruttezza e ridicolaggine; che tanto l'imitazione del brutto e del ridicolo, quanto quella del serio e del grave si dividono alla loro volta in due altre specie; di queste, le imitazioni del serio e del grave rappresentano l'una il corpo ben fatto, dotato d'un'anima generosa, dedito alla guerra e implicato in violente e faticose operazioni, l'altra l'anima prudente in istato di prosperità e in mezzo a piaceri moderati: dando a siffatta danza il nome di pacifica, le si darà il nome conveniente alla sua natura. Quanto alla danza guerresca, ch'è ben diversa dalla pacifica, potrà rettamente chiamarsi pirrica; essa imita il cansare ogni colpo o lancio mediante il piegarsi, il rinculare, il saltar su, l'abbassarsi; come pure i movimenti opposti, che son quelli degli attacchi, con cui si cerca di rappresentare il lancio delle saette e dei dardi e ogni sorta di colpi. Quanto alla giustezza di questi movimenti e alla tensione muscolare, quando l'imitazione avviene sui bei corpi e sulle belle anime, procedendo diritta e precisa per la maggior parte delle membra del corpo, allora è certamente giusta; nel caso contrario, non può più dirsi giusta [13]. Quanto alla danza pacifica, bisogna considerarla nei riguardi di ciascuno sotto questo punto di vista, se, cioè, sia giusto o no, secondo natura, che uno si dedichi continuamente alla bella danza, partecipando convenientemente alle danze corali di uomini accostumati. Ma è d'uopo anzitutto distinguere le danze di carattere ambiguo da quelle di carattere non ambiguo. Quali sono dunque queste danze, e come distinguere le une dalle altre? Tutte le danze bacchiche e le altre affini, che s'intitolano a Ninfe, Pani, Sileni e Satiri, nelle quali, compiendo certe purificazioni e iniziazioni, imitano, come dicono, gli ubriachi: tutte le danze di questo genere non si possono definire né pacifiche, né guerresche, né è facile dire che mai si propongano; tuttavia a me sembra su per giù la cosa più giusta distinguerle, separandole dal genere guerresco e dal pacifico, e dire ch'esse sono un genere di danza che non fa per lo stato. Lasciamole dunque giacere al loro posto, e torniamo adesso al genere guerresco e al pacifico come incontestabilmente di nostra pertinenza. Il genere della Musa non bellicosa, che pure onora con le danze gli dei e i figli degli dei, poggia tutto quanto sul sentimento della felicità, e possiamo dividerlo in due specie, di cui l'una, in cui il piacere è maggiore, esprime il passaggio dalle sofferenze e dai pericoli alla prosperità; l'altra in cui il piacere è più tranquillo, verte sulla conservazione e l'incremento del benessere anteriore. Ogni uomo, che si trovi in siffatte situazioni, fa, io ritengo, maggiori movimenti col corpo, se maggiore è il piacere; minori, se minore; e ancora: se è d'indole piuttosto moderata ed è maggiormente esercitato nella fortezza, fa minori movimenti; maggiori invece e più violenti, se è vile e non è punto esercitato nella temperanza. In generale, usando la voce, nessuno, sia che canti, sia che parli, è affatto capace di tener quieto il corpo; e così l'imitazione delle parole fatta coi gesti ha prodotto tutta quanta l'arte della danza. Ora tutti questi movimenti c'è tra noi chi li fa a modo, e c'è chi li fa scorrettamente. Intanto chi ponga mente a tanti nomi tramandatici dall'antichità, non può non lodarli come bene imposti alle cose, conformemente alla loro natura; ma tra questi uno, quello delle danze di coloro che pur nella prosperità sanno essere moderati rispetto ai piaceri, con quanta giustezza e convenienza non lo assegnò, chiunque sia stato l'autore? Con criterio razionale egli le comprese tutte quante sotto il nome di emmelia; e così stabilì due specie di belle danze, dando a ciascuna il nome ad essa adatto e conveniente, e cioè, di pirrica alla guerresca, di emmelia

alla pacifica[19]. Orbene, bisogna che il legislatore indichi le linee generali di esse, e che il custode delle leggi faccia ricerche di queste danze, e, quando le abbia trovate, le combini con la musica, e le distribuisca per tutte le feste, assegnando a ciascun sacrifizio quella che gli è adatta; quindi consacri ordinatamente ogni cosa, e non muti nulla in appresso, né di ciò che appartiene alla danza, né al canto; di maniera che lo stato e i cittadini, partecipando sempre allo stesso modo ai medesimi piaceri e rimanendo simili, per quanto è possibile, a se stessi, conducano una vita prospera e felice.

XIX. E così, per ciò che riguarda i bei corpi e le anime nobili, noi abbiamo esaurita la trattazione delle danze corali, quali, beninteso, secondo quanto abbiamo detto, esse devono essere. Ma anche per ciò che riguarda i corpi e le menti mal fatte, e coloro che son dediti alle buffonerie che suscitano il riso, è necessario conoscere e considerare il linguaggio, i canti e le danze, e in generale tutte codeste forme d'imitazioni comiche. Giacché non è possibile comprendere il serio senza comprendere il ridicolo, né i contrari senza comprendere in generale i loro contrari, se si vuole avere una chiara intelligenza delle cose. Chi però voglia conseguire sia pure una piccola parte di virtù, non può praticare l'uno e l'altro, ma deve conoscere l'uno e l'altro appunto per questo, perché non faccia o dica mai per ignoranza alcun che di ridicolo, cosa che non deve punto avvenire. Di siffatte imitazioni sia dato incarico a schiavi e a forestieri stipendiati, e non si mostri mai interesse alcuno per esse, né si veda alcuna persona libera, uomo o donna che sia, apprender quest'arte; e siffatte imitazioni presentino sempre qualche cosa di nuovo. Tutti i divertimenti che hanno per iscopo il riso, ai quali generalmente diamo il nome di commedia, siano dunque regolati in tal modo per via della legge e del ragionamento.

Quanto ai poeti seri, come li chiamano, ossia agli autori di tragedie, se per caso alcuni di essi si presenteranno a noi e ci faranno su per giù queste domande: Ospiti, possiamo noi frequentare la vostra città e il vostro paese, o no? Possiamo introdurvi la nostra poesia, o come avete deciso di fare al riguardo? — quale savia risposta potremo dare in proposito a questi uomini divini? Secondo me, questa: Ottimi ospiti, diremo, noi stessi siamo compositori della più bella e nello stesso tempo della migliore tragedia che sia possibile comporre; tutto il nostro stato non è che imitazione della vita migliore e più bella, il che per noi costituisce di fatto la tragedia più vera. Voi siete poeti, e anche noi siamo poeti del medesimo genere, vostri rivali nella vostra arte e vostri concorrenti nella composizione del dramma più bello, che solo la vera legge può condurre a compimento, secondo le nostre speranze. Non crediate pertanto che presso di noi vi lasceremo mai così facilmente piantare scene nella pubblica piazza e introdurre attori dotati d'una bella voce, che parlino meglio di noi; o che vi permetteremo di parlare pubblicamente ai fanciulli alle donne e a tutto il popolo, dicendo per lo più sui medesimi oggetti non già quello stesso che noi diciamo, ma perfino il contrario. In realtà noi mostreremmo, starei per dire, di essere addirittura pazzi, e come noi qualunque altro stato che vi permettesse di fare quello che ora abbiamo detto, prima che le autorità avessero giudicato se avete composto roba che si possa dire e che convenga esporre in pubblico oppure no. Orsù dunque, figli delle molli Muse, mostriamo anzitutto ai magistrati i vostri canti posti a raffronto coi nostri; e se parrà a costoro ch'essi contengano le medesime cose o anche migliori, noi vi daremo un coro[20]; altrimenti, amici miei, non potremo mai darvene. Siano dunque queste le norme stabilite per legge relativamente alla danza corale in generale e all'apprendimento di queste materie; e una specie sia riservata esclusivamente agli schiavi[21], e una ai padroni[22], se siete d'accordo.

Clin. E perché non dovremmo essere d'accordo in questo?

XX. *Aten.* Vi sono ancora per le persone libere tre scienze da apprendere: la prima è la scienza del calcolo e dei numeri; la seconda quella che misura la lunghezza, la superficie e la profondità; la terza quella che ha per oggetto le rivoluzioni degli astri, quale cammino, cioè, tocca ad essi di compiere, gli uni in relazione agli altri[23]. Non tutti però devono assoggettarsi a uno studio accurato e profondo di tutte queste scienze, ma solo alcuni pochi, che, andando avanti, indicheremo verso la fine; ché così conviene fare. Quanto a ciò che di queste scienze è necessario alla moltitudine, e che ben a ragione è ritenuto tale, è vergognoso per tutti l'ignorarlo; d'altra parte fare ricerche accurate su tutte queste scienze non è facile, né affatto possibile a tutti. Ma ciò che di esse è necessario, non può essere trascurato; il che pare avesse presente chi, esprimendosi in maniera proverbiale sulla divinità, disse pel primo che nemmeno Dio può mai lottare con la necessità; e deve intendersi, ritengo, delle necessità divine; giacché intendere delle umane, alle quali il volgo suol riferirsi ripetendo tale proverbio, è fare il discorso più insensato di questo mondo.

Clin. Quali sono dunque, ospite, rispetto alle scienze, le necessità non umane ma divine?

Aten. Quelle, a mio avviso, che bisogna apprendere perfettamente e praticare, senza di che uno non sarà mai per gli uomini né un dio, né un genio, né un eroe capace di rivolgere zelantemente le sue cure all'umanità. Ora sarà ben lontano dal divenire uomo divino chi non è capace di conoscere né uno, né due, né tre, né di distinguere affatto pari e dispari; chi insomma non sa proprio nulla di numeri, né è capace di calcolare notte e giorno, ed è ignaro del giro della luna, del sole e degli altri astri. Pensare adunque che tutte queste cognizioni non siano necessarie a chi voglia acquistare quale che sia delle più belle conoscenze, è una grande sciocchezza. Ma quali e quante debbano essere queste cognizioni, quando apprenderle, e quali di unito ad altre e quali separatamente, e come combinarle insieme tutte quante: ecco quello che anzitutto bisogna ben comprendere e farsene guida, per passare quindi ad apprendere il resto. Tale invero è la necessità imposta da natura, e contro essa, noi diciamo, nessun dio né oggi combatte, né mai combatterà.

Clin. A me pare, ospite, che, così esposto, quanto tu dici sia ben detto e conforme a natura.

Aten. Così è difatti, o Clinia; senonché porsi dinanzi queste considerazioni e far leggi in questo modo, è una cosa difficoltosa. Ma possiamo, se a voi piace, dettarle più accuratamente in altro tempo.

Clin. Pare a noi, ospite, che tu ti preoccupi della nostra abituale ignoranza in tali materie. Ma hai torto di preoccuparti; provati piuttosto a esporre il tuo pensiero, e non tenere per questo alcun riserbo.

Aten. Anche di quello che tu adesso dici io mi preoccupo; nondimeno temo ancor più di coloro che si sono applicati allo studio di queste discipline, ma le hanno studiate male. Perché l'ignoranza assoluta non è mai un male pauroso o violento, e nemmeno molto grande; mentre le molte conoscenze e il molto sapere malamente appresi costituiscono un danno molto maggiore.

Clin. È vero.

XXI. *Aten.* Orbene, bisogna stabilire che le persone libere devono tanto imparare di ciascuna di queste scienze, quanto una grandissima moltitudine di ragazzi ne impara in Egitto insieme cogli elementi delle lettere. Anzitutto per ciò che riguarda il calcolo ivi hanno trovato un metodo semplice d'apprendimento pei ragazzi, per cui imparano giocando e provando diletto, sia col distribuire mele e corone, adattando a un tempo il medesimo numero di esse a un numero maggiore e minore di persone, sia col distribuire successivamente

a turno, com'è naturale che si faccia pugilatori e lottatori nella riserva e nelle coppie[24]. Oltre a ciò giocando, gli uni a mescolare insieme fiale d'oro, di rame, d'argento e d'altri siffatti metalli, gli altri a separarle tutte quante, come dicevo, son costretti nel gioco a far uso dei numeri; e tutto questo riesce di giovamento per imparare a ordinare un esercito, a guidarlo, a fare una spedizione, come pure ad amministrare le sostanze private; e rende generalmente gli uomini più utili a se stessi e più svegli, oltreché li libera, per quanto riguarda la misurazione di tutto ciò che ha lunghezza, larghezza e profondità, da quell'ignoranza ridicola e vergognosa ch'è insita per natura in tutti gli uomini.

Clin. Di quale ignoranza tu parli?

Aten. O mio caro Clinia, appresi tardi anch'io qual è la nostra condizione a tale riguardo, e ne fui colpito; m'è parso ch'essa fosse non già propria d'uomini, ma piuttosto di branchi di maiali; e n'ebbi vergogna non per me solamente, ma anche per tutti i Greci.

Clin. Perché? Spiega ciò che tu vuoi dire, ospite.

Aten. Mi spiego; ma te lo mostrerò piuttosto per via di domande. Rispondimi un po': hai tu idea della lunghezza?

Clin. Come no?

Aten. Ebbene? e della larghezza?

Clin. Certamente.

Aten. E sai anche che queste sono due dimensioni, e che la terza è la profondità?

Clin. E come no?

Aten. Orbene, non pare a te che queste dimensioni siano tutte commensurabili fra di loro?

Clin. Sì.

Aten. Che, cioè, ritengo, la lunghezza si possa naturalmente misurare con la lunghezza, la larghezza con la larghezza, e similmente la profondità con la profondità.

Clin. Precisamente.

Aten. Ora se certe dimensioni non sono commensurabili né precisamente, né imprecisamente, ma alcune sono commensurabili ed altre no, se tu ritieni che lo siano tutte, come credi di trovarti in questa materia?

Clin. Evidentemente male.

Aten. Ebbene, non pensiamo tutti noi Greci che lunghezza e larghezza sono in certa guisa commensurabili con la profondità, e lunghezza e larghezza fra di loro?

Clin. Proprio così.

Aten. Ma se esse non sono assolutamente commensurabili, e tutti i Greci, come dicevo, pensano che lo sono, non è giusto che si provi vergogna per essi tutti, e si dica loro: Ottimi Greci, questa è una di quelle cose delle quali dicevamo che è vergognoso ignorarle, mentre non è affatto un pregio il conoscere ciò ch'è necessario?

Clin. E come no?

Aten. E oltre a queste, altre cose vi sono affini ad esse, nelle quali cadiamo in molti errori simili a questi.

Clin. Cioè?

Aten. Per quali particolari condizioni le quantità risultano commensurabili o incommensurabili fra di loro. È questa una cosa ch'è necessario saper riconoscere mediante la riflessione, o passare per uomini veramente dappoco; e bisogna proporsi sempre cambievolmente di queste questioni; e così, spendendo il tempo in un divertimento molto più gradito del gioco del tavoliere, proprio dei vecchi, gareggiare nelle occupazioni degne di costoro.

Clin. È probabile questo; pare almeno che non ci sia una differenza molto grande tra il gioco del tavoliere e questi studi.

Aten. A questi studi, o Clinia, deve dunque attendere la gioventù, secondo io penso; essi non sono né nocivi, né difficili; e siccome l'attendervi è anche un divertimento, il nostro stato ne ricaverà vantaggio senza averne alcun danno. Se poi qualcuno è d'altro avviso, sentiamo le sue ragioni.

Clin. E come no?

Aten. E se risulterà che questi studi corrispondono a quanto abbiamo detto, evidentemente noi li ammetteremo; se risulterà altrimenti, saranno esclusi.

Clin. Sicuro, come no? Vogliamo in-

tanto, ospite, metterli per adesso fra gli studi indispensabili, affinché non ci sia alcuna lacuna nelle nostre leggi?

Aten. Mettiamoli pure; beninteso come pegni, che possono staccarsi dal resto dell'ordinamento dello stato, se non piaceranno punto o a noi, che li proponiamo, o a voi, cui sono proposti.

Clin. La condizione che tu poni è giusta.

XXII. *Aten.* Vedi dopo ciò se quanto sto per dire circa l'apprendimento dell'astronomia da parte della gioventù avrà la nostra approvazione, o no.

Clin. Di' senz'altro.

Aten. Accade però a questo riguardo una cosa molto strana, assolutamente intollerabile.

Clin. Cioè?

Aten. Si dice che non bisogna cercar di conoscere il Dio supremo e tutto quanto l'universo, né indagare curiosamente le cause, giacché v'è dell'empietà in questo; ora a me pare che fare proprio il contrario di questo che dicono, sia una cosa ben fatta.

Clin. Come dici?

Aten. Qualcuno penserà che questo ch'io dico sia un paradosso, e che non sia conveniente a persone anziane; ma quando uno è persuaso che una scienza è bella e vera e utile allo stato e pienamente gradita alla divinità, non è affatto possibile che non ne parli.

Clin. È ragionevole ciò che tu dici; ma troveremo nell'astronomia qualcosa di questo genere?

Aten. Miei buoni amici, oggi, per così dire, tutti i Greci diciamo il falso sul conto di grandi dei, voglio dire del Sole e della Luna[25].

Clin. Che falso?

Aten. Noi diciamo ch'essi non vanno mai per la medesima via, e con essi certi altri astri, ragion per cui li chiamiamo pianeti.

Clin. Sì, per Giove, ospite, questo che tu dici è vero. Difatti io stesso ho visto molte volte nella mia vita che Lucifero ed Espero e certe altre stelle non seguivano mai il medesimo corso, ma andavano errando per ogni verso, e che il Sole e la Luna facevano quello che tutti abbiamo sempre saputo.

Aten. Ora io sostengo, o Megillo e Clinia, che i nostri cittadini e la gioventù devono almeno tanto imparare relativamente agli dei del cielo, da non bestemmiare sul conto loro, ma dire sempre parole convenienti, sia nei sacrifizi sia nelle preghiere devotamente indirizzate.

Clin. Questo è giusto, se però è possibile anzitutto imparare ciò che tu dici. D'altra parte, se noi adesso non parliamo rettamente sul conto loro, e potremo invece parlarne quando avremo appreso questa scienza, convengo anch'io che una scienza di tale e di tanta importanza bisogna apprenderla. Provati dunque di dimostrarci che la cosa è appunto così, e noi cercheremo di seguirti e d'istruirci.

Aten. Ma non è facile apprendere ciò di cui parlo; d'altra parte però non è nemmeno assolutamente difficile, né richiedere un tempo assai lungo. E la prova è questa, che, pur non avendo imparato queste cose da giovine, né da molto tempo, io potrei adesso spiegarvele in un tempo non lungo; ora se fossero difficili, non mi sarebbe mai possibile, alla mia età, di spiegarle a voi, all'età in cui siete.

Clin. È vero; ma in che consiste dunque codesta scienza, della quale tu dici ch'è una cosa mirabile, che conviene sia appresa dai giovani, e che da noi è ignorata? Cerca di spiegarti al riguardo quanto più chiaramente è possibile.

Aten. Bisogna pur che mi provi. In realtà, miei ottimi amici, non è vera questa opinione riguardo alla Luna, al Sole e agli altri astri, che, cioè, essi vadano errando; è vero invece proprio il contrario; difatti ciascuno di essi percorre con moto circolare non già molte vie, ma una sola, sempre la medesima, mentre in apparenza ne percorre tante; e così pure a torto si ritiene che tra essi sia più veloce quello che è più tardo e viceversa. Se dunque è così, e noi invece riteniamo che sia diversamente..., qualora la pensassimo in tal modo rispetto ai cavalli che corrono a Olimpia,

o agli uomini che ivi gareggiano nella corsa del dolico[26], e chiamassimo più tardo il più veloce, e più veloce il più tardo, e nel far gli elogi celebrassimo il vinto come vincitore, i nostri elogi, io ritengo, non sarebbero né giusti, né graditi ai corridori, che pur sono uomini. Ora se noi cadiamo in questo stesso errore rispetto agli dei, non pare a noi che ciò ch'era ridicolo e ingiusto in quel caso, lo è ora anche qui, trattandosi di dei?

Clin. Ridicolo niente affatto.

Aten. E nemmeno di sicuro gradito agli dei, quando noi ripetiamo false notizie sul conto loro.

Clin. Verissimo, se le cose stanno così.

Aten. Orbene, se noi dimostreremo che stanno appunto così, non bisogna apprendere tutte queste cognizioni almeno fino al punto di non cadere in questi, errori, e trascurarle invece, se questo non sarà dimostrato? Conveniamo anche in questo?

Clin. Sì, certamente.

XXIII. *Aten.* Ormai possiamo dire che le leggi sull'educazione, per quanto riguarda l'istruzione, sono terminate. Quanto alla caccia, bisogna considerarla alla medesima stregua di tutti gli altri esercizi di tal genere. Pare invero che la funzione del legislatore non sia semplicemente quella di far le leggi e non occuparsi d'altro; ma che oltre le leggi vi sia qualcos'altro, che sta di mezzo tra l'ammonimento e la legge, che spesso è capitato nei nostri discorsi, come quando abbiamo parlato dell'educazione dei bambini molto piccoli. In realtà son cose che, secondo noi, non possono lasciarsi sotto silenzio; d'altra parte riteniamo che daremmo prova di grande pazzia, se dicessimo che bisogna considerare ciò che di esse diciamo come leggi positive. Ma quando le leggi e tutto l'ordinamento dello stato siano disposti come noi diciamo, l'elogio del cittadino, ch'eccelle in fatto di virtù, non sarà completo, se si dirà che il buon cittadino è quello che serve ottimamente le leggi e ad esse pienamente obbedisce: più esattamente si dirà che il buon cittadino è colui che avrà vissuto una vita intemerata, obbedendo agli scritti del legislatore, sia quando ordina, sia quando loda o biasima. E siccome questo è il discorso più bello che possa farsi in lode di un cittadino, così il vero legislatore non deve solamente scrivere le leggi, ma oltre alle leggi deve scrivere degli avvertimenti su tutto ciò che a lui sembra bello o brutto, frammischiandoli ad esse; e il perfetto cittadino deve attenersi a questi avvertimenti non meno scrupolosamente che alle disposizioni, la cui osservanza è imposta dalle leggi mediante le sanzioni penali. A testimonianza di questo noi adduciamo l'argomento che abbiamo adesso per le mani: esso potrà chiarir meglio il nostro intendimento. Invero la caccia è qualcosa di vasto e di molteplice, che oggi vien compreso su per giù sotto un solo nome. C'è infatti molta caccia d'animali acquatici, molta parimenti di volatili, e c'è anche una grandissima quantità di cacciagione terrestre, non solo di bestie, ma anche d'uomini, la cui caccia è pur degna d'attenzione; essa avviene in guerra, ma molta ha luogo anche fra amici, ed ora è oggetto di lode, ora di biasimo; e cacce sono anche le ruberie e le rapine, così dei predoni come di bande armate contro bande armate. Un legislatore, che legiferi sulla caccia, non può non mettere in chiaro tutto questo; ma non può d'altra parte far leggi piene di minacce, formulando su tutto ordini e punizioni. Come dunque regolarsi in siffatta materia? Bisogna che il legislatore lodi o biasimi quanto riguarda la caccia tenendo conto delle fatiche e delle occupazioni della gioventù; che d'altra parte il giovane lo ascolti e gli obbedisca, senza lasciarsi distogliere né dal piacere, né dalla fatica; e rispetti ed eseguisca puntualmente, come se gli fosse imposto, ciò che il legislatore gli raccomanda facendone le lodi, ancor più delle disposizioni che comminano pene per ogni singolo caso e sono sancite dalle leggi. Premesso questo, si potrà quindi passare a un elogio e a un biasimo ragionevole della caccia, lodando quella che rende migliori le anime, e biasimando

quella che produce l'effetto contrario. Rivolgiamo dopo ciò la parola ai giovani, e diciamo ad essi a mo' di voto e d'augurio: Voglia il cielo, o amici, che non vi prenda mai alcun desiderio o amore della caccia marittima, né di quella che si fa con l'amo, né di quella caccia inattiva che si fa con le nasse giorno e notte contro gli animali acquatici in generale. Né d'altra parte vi prenda desiderio di dar la caccia agli uomini per mare e di esercitare la pirateria, rendendovi così cacciatori crudeli e senza legge; né vi venga in mente, neanche in caso estremo, di abbandonarvi alle ruberie nella città e nel territorio; e nemmeno l'amore della caccia dei volatili, attraente sì, ma punto degna di uomini liberi, prenda qualcuno dei giovani. Rimane adunque ai nostri giovani, che si esercitano in quest'arte, solo la caccia e la cattura degli animali terrestri; ma anche in questo genere di caccia, quella che si fa dormendo a turno, e che chiamano notturna, adatta per uomini inattivi, non è degna di lode; e nemmeno quella che concede intervalli di riposo, e che consiste nel ridurre all'impotenza la selvaggia gagliardia delle bestie non già con la vittoria conseguita da un'anima infaticabile, ma con le reti e coi lacci. Cosicché la sola, che rimanga per tutti, e la migliore è la caccia che si fa coi cavalli, coi cani e coi propri corpi contro i quadrupedi, che quanti hanno cara la divina virtù del coraggio riescono a vincere e a domare, cacciando con le proprie mani, mediante le corse, i colpi e i tiri. La lode e il biasimo, che bisogna tributare in tutta questa materia, saranno dunque conformi al discorso che qui abbiamo fatto; quanto alla legge, eccola: Nessuno impedisca a questi cacciatori veramente sacri di cacciare dove e come vorranno; ma nessuno permetta mai di cacciare in nessun luogo al cacciatore notturno che confida nelle reti e nelle funi. Quanto al cacciatore d'uccelli, nessuno gli proibisca di cacciare nelle terre incolte e sui monti; ma nei luoghi coltivati e nelle selve sacre il primo che capiti glielo impedisca e lo discacci; quanto al pescatore, esclusi i porti, i fiumi sacri, le paludi e gli stagni, negli altri luoghi gli sia permesso di dar la caccia ai pesci, purché però non faccia uso di misture di succhi. E così possiamo dire che la parte delle nostre leggi, che riguarda l'educazione, è ormai tutta esaurita.

Clin. Ben detto.

LIBRO VIII

I. *Aten.* Dopo ciò, noi dobbiamo, coll'aiuto dell'oracolo di Delfo, stabilire e ordinare per legge le feste; determinare quali sacrifizi bisogna offrire e a quali dei, perché tornino di maggior vantaggio allo stato che li compie. Peraltro, quanto al tempo o al momento, spetta probabilmente a noi soli di dare qualche disposizione di legge in proposito.

Clin. È probabile, quanto al numero.

Aten. Diciamo dunque in primo luogo del numero. I sacrifizi siano non meno di trecentosessantacinque, dimodoché vi sia ogni giorno almeno un'autorità che sacrifichi a qualcuno degli dei o dei genii in pro dello stato, dei cittadini e dei loro beni. Gl'interpreti, i sacerdoti, le sacerdotesse e gl'indovini si riuniscano coi custodi delle leggi, e diano in proposito quelle disposizioni che il legislatore deve necessariamente omettere. Spetta appunto a costoro di prender nota di tali omissioni; giacché la legge si limiterà a ordinare che vi siano dodici feste in onore dei dodici dei, da cui le singole tribù ricevono il nome; che a ciascuno di essi si facciano ogni mese sacrifizi; che si dedichino cori e gare musicali e ginniche, distribuendoli convenientemente, tanto rispetto agli stessi dei che alle singole stagioni; che si determini a quali feste muliebri converrà che le donne assistano senza gli uomini e a quali in loro compagnia. Non bisogna inoltre confondere il culto degli dei sotterranei con quello degli dei celesti, e così pure quello dei loro rispettivi seguaci, ma tenerli separati, compiendo i riti in onore dei primi, conformemente alla legge, nel dodicesimo mese, sacro a Plutone; e non devono i guerrieri avere in uggia questo dio, ma piuttosto onorarlo, come colui che è costantemente ottimo amico del genere umano; imperocché, a dirvela parlando seriamente, l'unione dell'anima e del corpo non è per nulla migliore della loro separazione[1]. Oltre a ciò coloro che vorranno distribuire acconciamente queste feste, bisogna che facciano questa considerazione, che, quanto a tempo libero e ad abbondanza delle cose necessarie, non si troverebbe uno stato, fra quelli attualmente esistenti, che possa paragonarsi al nostro; e che questo stato dovrà vivere felicemente, come può vivere un individuo. Ma per vivere felici, è necessario anzitutto non recare ingiuria ad alcuno, né riceverne dagli altri; ora di queste due condizioni la prima non è punto difficile; è difficilissimo invece acquistare tanta autorevolezza da sfuggire alle ingiurie; essa non può pienamente conseguirsi in altro modo che divenendo perfettamente probi. La medesima cosa può ben avvenire nello stato: se è virtuoso, vivrà una vita di pace; se invece è cattivo, avrà guerra tanto all'esterno che all'interno. Così press'a poco stando le cose, ognuno deve esercitarsi alla guerra, non durante la guerra, ma in tempo di pace. Occorre pertanto che uno stato saviamente retto provveda a che i cittadini si dedichino agli esercizi militari almeno per un giorno di ciascun mese, e anche più, secondo che parrà conveniente ai magistrati, senza punto preoccuparsi del freddo o del caldo, ora tutti insieme, essi, le loro donne e i loro figli, se ai magistrati

parrà opportuno di condurvi, per così dire, tutto il popolo, ora anche partitamente; e bisogna sempre preparare accanto ai sacrifizi qualche gradito divertimento, dimodoché vi siano nelle feste certi combattimenti, che imitino con la maggior vivezza possibile i combattimenti guerreschi. Bisogna poi che a questi competitori siano distribuiti premi di vittoria e guiderdoni, e ch'essi si facciano a vicenda elogi e rimproveri, secondo che ciascuno si sarà comportato e nelle gare e in tutta la sua vita, onorando chi si mostrerà eccellente e biasimando chi non si mostrerà tale. Compositore di siffatti canti non dev'essere uno qualunque: anzitutto egli deve avere non meno di cinquant'anni; in secondo luogo non dev'essere uno di coloro che s'intendono abbastanza di poesia e di musica, ma non hanno mai compiuto alcuna azione bella e ragguardevole; si prendano piuttosto quanti sono essi stessi buoni cittadini, rispettati nello stato e autori di belle azioni, e si cantino le loro composizioni, anche se non siano ricche di pregi musicali. La scelta di questi poeti spetterà a chi sovrintende all'educazione e agli altri custodi delle leggi, che daranno ad essi questo premio, di potersi servire essi soli liberamente delle Muse; agli altri non si accordi alcuna facoltà di questo genere; né alcuno osi cantare un carme che non sia stato giudicato e approvato dai custodi delle leggi, neanche se sia più soave degl'inni di Tamira [2] e di Orfeo, ma solo quei carmi che sono stati giudicati sacri e dedicati agli dei, e quei canti di biasimo o di lode, composti da uomini probi, che sono stati giudicati tali da corrispondere convenientemente allo scopo.

II. Questo ch'io dico rispetto agli esercizi militari e alla libertà di parola nelle composizioni poetiche, deve applicarsi ugualmente alle donne e agli uomini. Bisogna poi che il legislatore si richiami al suo proposito, parlando a se stesso in questi termini: Orsù, quali cittadini mi propongo mai di formare? Non forse atleti delle più grandi gare, ai quali sono riserbati innumerevoli avversari? Per l'appunto, si potrebbe giustamente rispondere. Ebbene, se noi volessimo formare dei lottatori di pugilato, o di pancrazio, o di qualche altro certame di questo genere, li faremmo noi scendere nell'agone senza che per lo innanzi li avessimo ogni giorno fatti esercitare con qualcuno? Oppure, se noi fossimo pugilatori, non impareremmo a combattere assai tempo prima della gara, e non ci eserciteremmo imitando tutto ciò di cui allora dovremmo far uso disputandoci la vittoria? E avvicinandoci quanto più è possibile alla realtà, non ci legheremmo delle palle in luogo di cesti [3], per esercitarci sufficientemente, fin dove è possibile, a dare e a cansare i colpi? E se per caso non avessimo con chi esercitarci, ci tratterremmo forse, paventando le risate degli sciocchi, dal sospendere un fantoccio inanimato, per esercitarci su di esso? E ancora: se alle volte fossimo privi di qualunque essere animato o inanimato, in mancanza di avversari, con cui esercitarci, non oseremmo noi attaccare effettivamente battaglia con le ombre, combattendo con noi stessi? O a che altro mai si dirà che miri l'esercizio del muover le braccia secondo certe regole?

Clin. Su per giù, ospite, a nient'altro se non proprio a quello, di cui tu or ora hai parlato.

Aten. E che dunque? I combattenti del nostro stato oseranno, quante volte si presenterà l'occasione, entrare meno preparati di siffatti lottatori nella più grande delle lotte, per combattere in difesa della loro vita, dei loro figli, dei loro beni e di tutto quanto lo stato? E il legislatore per paura di questo, che, cioè, gli esercizi che essi fanno tra di loro non sembrino ridicoli a qualcuno, non prescriverà di attendere alla milizia, ordinando principalmente che si facciano ogni giorno piccole esercitazioni senz'armi, indirizzando a questo scopo i cori e tutta la ginnastica? Quanto poi alle altre esercitazioni, che hanno in certo modo un'importanza più o meno considerevole, egli ordinerà che vi attendano non meno di una volta al mese, sia facendo gare tra di loro in

tutto il paese, disputandosi l'occupazione di luoghi e tendendo agguati, sia imitando tutto ciò ch'è proprio della vera guerra, combattendo con le palle e tirando colpi che si avvicinino quanto più è possibile ai veri, servendosi di dardi alquanto pericolosi, affinché il loro gioco non sia del tutto esente da paura, ma desti apprensione e mostri in certo modo chi è coraggioso e chi no; e distribuendo rettamente premi onorifici agli uni e note d'ignominia agli altri, egli farà sì che la cittadinanza tutta quanta sia ben preparata per tutta la vita alle vere battaglie. Che se anche qualcuno viene così ucciso, ritenuto che l'uccisione è avvenuta involontariamente, il legislatore stabilisca che l'uccisore, fatte le espiazioni secondo la legge, ha le mani pure, considerando che di fronte a un numero non grande di uomini uccisi, altri non inferiori ad essi ne nasceranno; che, d'altra parte, se la paura venisse pressoché a mancare in tutte queste esercitazioni, non si avrebbe modo di provare chi sono i migliori o i peggiori; il che sarebbe per lo stato un danno ben più grave di quell'altro.

Clin. Siamo d'accordo anche noi, ospite, che siffatte esercitazioni bisogna stabilirle per legge, e che tutta la cittadinanza deve attendervi.

III. *Aten.* Orbene, sappiamo noi tutti perché mai questa specie di danze corali e di combattimenti oggi negli stati non è in uso pressoché in nessun luogo, se non in ben piccole proporzioni? Diciamo che questo avviene per ignoranza del popolo e di coloro che gli dettano le leggi?

Clin. Probabilmente.

Aten. Punto vero, mio caro Clinia. Bisogna dire che due sono le cause, e ben sufficienti a produrre questo stato di cose.

Clin. Quali?

Aten. L'una è l'amore delle ricchezze, che occupa tutto il tempo, impedendo a ognuno di curarsi d'altro che delle proprie sostanze; cosicché tutta l'anima di ogni cittadino, stando sospesa ad esse, non può mai volger le cure ad altro che al guadagno quotidiano. Qualunque scienza o esercizio, che conduca a questo, ognuno, per suo conto, è prontissimo ad apprendere e a coltivare, e del resto si ride. Bisogna dire che questa è una delle cause per cui i cittadini non vogliono dedicarsi né a questo, né ad alcun altro esercizio nobile e bello; quando invece per l'insaziabile brama dell'oro e dell'argento ogni uomo è pronto ad assoggettarsi a qualunque mestiere, a ricorrere a qualunque mezzo, onesto o disonesto, pur di arricchire, e a fare azioni lecite e illecite, e perfino affatto disonorevoli, senza alcuna ripugnanza, sol che esse gli procurino, come a una bestia, la possibilità di mangiare e di bere finché voglia, e di abbandonarsi ai piaceri venerei sino alla sazietà.

Clin. È vero.

Aten. Questa, di cui parlo, sia dunque ritenuta come una delle cause che impediscono ai cittadini di applicarsi convenientemente così ad altri onesti esercizi come a quelli militari; come quella anzi che trasforma interamente gli uomini per loro natura moderati in mercanti, padroni di navi e servitori, e converte gli animosi in masnadieri, scassinatori, derubatori di santuari e in uomini bellicosi e dispotici, pur essendo alle volte non già privi di buone qualità, ma solo dei disgraziati.

Clin. Come dici?

Aten. Come non dovrei chiamare veramente disgraziati costoro, costretti a passar la vita con l'anima tormentata da continua fame?

Clin. Una causa è dunque questa; e l'altra quale dici, ospite, di essere?

Aten. Hai fatto bene a farmene ricordare.

Clin. Questa insaziabile brama, che dura per tutta la vita e non concede riposo ad alcuno, è, tu dici, una delle cause che impediscono a ciascuno di applicarsi convenientemente agli esercizi militari. E sia; ma di' ora qual è l'altra.

Aten. Vi pare forse che invece di parlare io stia a pigliar tempo, perché mi trovi in imbarazzo?

Clin. No, ma nel discorso che hai avuto occasione di fare, pare a noi che,

quasi fossi mosso da odio, ti sia mostrato troppo severo nel biasimare siffatto comportamento.

Aten. Il vostro richiamo, ospiti, è molto giusto; voi dunque, come pare, vorreste sentire il seguito del mio ragionamento.

Clin. Ma di' senz'altro.

Aten. Io sostengo che l'altra causa risiede nelle forme di governo, che non sono governo, delle quali spesse volte ho parlato nei precedenti discorsi, cioè democrazia, oligarchia e tirannide. In realtà nessuna di queste costituisce un governo, ma si possono tutte chiamare giustamente fazioni. In nessuna infatti v'è mutuo consenso fra governo e governati, ma in tutte un potere volontario che viene esercitato, adoperando sempre qualche forma di costrizione, su chi obbedisce contro sua voglia; e siccome chi comanda diffida di colui su cui esercita il potere, non permetterà mai di buon grado che costui diventi nobile o ricco, né forte o coraggioso, né per nulla atto alla guerra. Queste due sono, direi quasi, le cause principali di tutti i mali, e lo sono indubbiamente di questo, di cui ci stiamo occupando. Ma lo stato, pel quale adesso stabiliamo le leggi, sfugge all'una e all'altra. Vi si gode infatti, direi, il massimo agio; i cittadini sono liberi l'uno di fronte all'altro, e con queste leggi io ritengo che difficilmente essi potranno divenire amanti del danaro; di maniera che si può verisimilmente e con ragione pensare che questo stato, costituito in tal modo, sia il solo fra gli stati odierni, che possa ammettere il sistema d'educazione da noi esposto e insieme i giochi di carattere militare, di cui ci siamo convenientemente occupati nella nostra conversazione.

Clin. Bene.

IV. *Aten.* Or dunque, non è dopo ciò il caso di ricordare che fra tutte le gare ginniche bisogna applicarsi a quelle che hanno relazione con la guerra, stabilendo premi pei vincitori, e trascurare quelle che non hanno relazione con essa? Ma è meglio dire da principio quali sono queste gare e stabilirle per legge. E in primo luogo, non bisogna porre quelle che hanno speciale riferimento alla corsa e alla velocità?

Clin. Bisogna porle.

Aten. La gagliardia del corpo in generale è certamente la qualità bellica per eccellenza, si esplichi essa nei piedi, ovvero nelle mani; nei piedi essa serve a fuggire e a prendere i nemici; allorché si viene alle mani, la mischia e il combattimento richiedono vigoria e forza di braccia.

Clin. Come no?

Aten. Nondimeno senz'armi né l'una, né l'altra può arrecare la massima utilità.

Clin. E come infatti?

Aten. Cosicché in primo luogo il nostro araldo chiamerà nelle gare, come oggi si usa, il corridore dello stadio; e questi si presenterà armato; per chi vuol gareggiare senz'armi, non proporremo premi. Entrerà primo in gara chi correrà armato lo stadio; secondo chi il diaulo; terzo chi l'efippio; quarto chi il dolico[4]; sarà quinto chi manderemo pel primo pesantemente armato a qualche tempio di Ares, distante sessanta stadi, chiamandolo oplita di più grave armatura; egli percorrerà una via piuttosto piana, mentre l'ultimo, un arciere rivestito completamente dell'armatura che gli è propria, percorrerà, attraverso montagne e territori di qualunque genere, cento stadi, fino a un tempio di Apollo e di Artemide. Aperta la gara, aspetteremo costoro, finché non tornino, e daremo a ciascun vincitore il premio che gli spetta.

Clin. Giusto.

Aten. Orbene, consideriamo queste gare divise in tre classi, una di fanciulli, una di adolescenti, una di uomini adulti. Per le gare degli adolescenti noi fisseremo i due terzi della lunghezza della corsa; per i fanciulli la metà di questi, corrano essi da arcieri o da opliti. Per le donne stabiliremo che gareggino nelle medesime corse, percorrendo nude, finché sono ragazze impuberi, lo stadio, il diaulo, l'efippio e il dolico; e vi partecipino pure dai tredici anni fino al tempo delle nozze, almeno fino ai diciott'anni, non però oltre i venti; ma

allora devono scendere nell'agone convenientemente vestite. Relativamente alle corse, così dunque rimanga stabilito, sia per gli uomini sia per le donne.
Quanto poi alle gare di forza, invece della lotta e degli altri gravosi esercizi di tal genere che sono oggi in uso, proporremo il combattimento armato di uno contro uno, di due contro due, fino a dieci contro dieci. Relativamente a ciò che bisogna fare o non permettere all'avversario, e in che misura, per conseguire la vittoria, come adesso nella lotta quelli che si occupano di essa hanno stabilito nelle loro regole ciò che è d'un buon lottatore e ciò che no, allo stesso modo dunque bisogna chiamare quelli che eccellono nell'arte di combattere con le armi, e ordinar loro di dar le norme per stabilire chi a giusto titolo sarà vincitore in questi combattimenti, cos'è ch'egli deve fare o non permettere all'avversario; e così pure di dar le norme per giudicare chi è perditore. I medesimi combattimenti siano stabiliti anche per le donne fino al loro matrimonio. Al combattimento del pancrazio bisogna sostituire quello esclusivamente peltastico, in cui si combatte con archi, scudi leggeri, dardi e con lancio di pietre, fatto sia per mezzo della mano sia di fionde, e stabilire leggi anche su questo, assegnando gli onori e i premi della vittoria a chi puntualmente osservi quanto esse dispongono in proposito. Dopo ciò è il caso di stabilir le leggi sulle gare equestri. Da noi non si fa uso di molti cavalli, né largo uso se ne fa certamente in Creta; cosicché minore è necessariamente il trasporto per l'allevamento di essi e per le gare equestri. Da noi non c'è proprio nessuno che mantenga un carro, e nessuno logicamente potrebbe avere alcuna ambizione di distinguersi in questo genere di esercizi; di maniera che stabilire gare di questo genere, quando non rispondono agli usi del paese, significherebbe non aver buon senso e mostrare di non averne. Ma proponendo premi per gare di singoli cavalli, sia di puledri che non hanno ancora perduto i primi denti, sia di quelli che stanno in mezzo tra i cavalli completamente formati e i puledri, sia anche di cavalli completamente formati, noi proporremmo un gioco equestre conforme alla natura del paese. Abbiano dunque luogo secondo legge gare e contese di questo genere, e il giudizio di tutte queste corse, come di coloro che scendono armati in gara, sia deferito in comune ai capi di tribù e ai comandanti di cavalleria. Quanto ai non armati, faremmo bene a non proporre gare per loro, né negli esercizi ginnici, né in questi equestri. Ma un arciere a cavallo non è inutile a Creta, e nemmeno un lanciatore di dardi; epperò vi siano per divertimento combattimenti e gare anche di questo genere. Quanto alle donne, non è conveniente costringerle mediante leggi e prescrizioni a parteciparvi; peraltro, se l'istruzione anteriore ha fatto acquistare ad esse tale abito che la loro natura non prova ripugnanza, anzi consente che, mentre sono fanciulle o giovinette, vi partecipino, bisogna permettere, non già biasimare, tale partecipazione.

V. E così non v'è ormai più nulla da aggiungere circa gli esercizi e l'insegnamento della ginnastica, sia rispetto alle gare sia rispetto all'esercitazioni quotidiane che faremo presso gl'insegnanti. Anche per quanto riguarda la musica, l'argomento è stato in grandissima parte parimenti esaurito. Per quanto poi riguarda i rapsodi e coloro ch'esercitano professioni simili alla loro, come anche le gare, che nelle feste è necessario istituire fra i cori, dopoché mesi, giorni ed anni saranno assegnati agli dei e ai loro compagni, allora si daranno disposizioni in proposito, distribuendo queste gare in modo ch'abbiano luogo ogni tre ovvero ogni quattro anni, o comunque, seguendo il suggerimento degli dei, dovranno essere distribuite. Allora bisogna aspettarsi che avranno luogo alla loro volta anche gare musicali. Esse saranno ordinate dai giudici dei pubblici giochi, dall'educatore della gioventù e dai custodi delle leggi; i quali converranno insieme a questo scopo, e, divenuti essi stessi legislatori,

stabiliranno, rispetto a ogni sorta di cori e alle danze corali, quali persone, quando e con quali concorrenti dovranno fare le gare. Quanto poi al modo come ognuna di queste composizioni dev'essere fatta, sì rispetto alle parole che ai canti e alla fusione delle armonie coi ritmi e con le danze, ripetutamente ne ha parlato il primo legislatore, e i suoi successori devono far le loro leggi seguendo le sue tracce, e assegnare alla cittadinanza le feste da celebrare, distribuendo i giochi pei singoli sacrifizi in modo che siano convenienti ad essi ed abbiano luogo a tempo opportuno. Peraltro non è difficile conoscere in che modo bisogna regolare per legge queste ed altre cose di tal genere; né d'altra parte mutamenti, che qua e là vi si apportino, potranno arrecare allo stato gran vantaggio o danno. Altre cose invece, che non sono di lieve importanza, e nelle quali è ben difficile riuscire a persuader la gente, richiederebbero principalmente l'opera di Dio, se mai fosse possibile ottenere che prescrizioni al riguardo venissero date da lui; intanto pare che adesso manchi un uomo coraggioso, che, mettendo al disopra di tutto la franchezza, dica ciò che a suo giudizio costituisca il meglio per lo stato e pei cittadini, prescrivendo in mezzo alle anime corrotte ciò che è conveniente e consentaneo a tutto l'ordinamento dello stato, scagliandosi contro le più grandi passioni e seguendo solo, qualora nessuno gli porga aiuto, la sola ragione.

Clin. Ma che discorso è questo che tu fai, ospite? In verità non abbiamo ancora capito.

Aten. Avete ragione; ma proverò a spiegarmi ancor più chiaramente. Allorché passai a discorrere dell'educazione, io vidi mentalmente i giovinetti e le giovinette in amichevoli rapporti fra di loro; e fu preso, com'è naturale, da timore, riflettendo al modo come bisognerà comportarsi nei riguardi d'uno stato come il nostro, dove giovinetti e giovinette sono ben nutriti, immuni dalle fatiche penose e servili, che smorzano grandemente la libidine, e dediti tutti quanti per tutta la vita ai sacrifizi, alle feste e ai cori. Come mai dunque i cittadini d'uno stato siffatto si terranno lontani dai desidèri che spingono molti uomini e molte donne agli ultimi eccessi, e da cui la ragione, cercando di assumere l'ufficio di legge, ci comanda di star lontani? Nessuna meraviglia invero, se di moltissimi desidèri trionferanno le disposizioni delle leggi dianzi stabilite; difatti la proibizione di arricchire smodatamente giova non poco a ispirare la temperanza, e tutto il sistema di educazione è basato su leggi rispondenti a tale scopo; si aggiunga a ciò l'occhio dei magistrati, cui è fatto obbligo di non guardare altrove, ma di sorvegliare sempre la gioventù. Queste disposizioni adunque valgono a moderare, per quanto è umanamente possibile, gli altri desidèri. Ma gli amori di ragazzi, sia maschi sia femmine, e i pervertimenti sessuali, sia delle donne sia degli uomini, donde un'infinità di mali provengono così agl'individui come a interi stati, come evitarli? Quale farmaco occorre preparare per sfuggire a tale pericolo? La cosa non è per nulla facile, o Clinia. Giacché in tanti altri casi, in cui noi proponiamo leggi diverse dalle ordinarie consuetudini, tutta Creta e Sparta ci prestano aiuto certamente non piccolo; ma in fatto d'amori — possiamo parlare giacché siamo soli — ci sono in tutto e per tutto contrarie. Se infatti qualcuno, seguendo la natura, stabilisse la legge che vigeva prima di Laio [5], dicendo ch'era una cosa giusta l'astenersi dall'usare degli uomini e dei ragazzi, come si fa con le donne, a scopo di congiunzione carnale, citando a testimone il naturale istinto degli animali e facendo notare che un maschio non avvicina a questo scopo un altro maschio, perché l'atto non è naturale, verisimilmente farebbe un discorso convincente; eppure non sarebbe affatto d'accordo con le vostre città. Oltre a ciò, il principio, che, secondo noi, il legislatore deve sempre osservare, non s'accorda con questa pratica. Giacché noi facciamo continue ricerche per vedere quali delle disposizioni, che vengono stabilite, conducono al-

la virtù e quali no. Orbene, se noi ammettiamo di stabilire adesso per legge che questa pratica è onesta o niente affatto turpe, qual vantaggio potrà venircene rispetto alla virtù? Farà essa nascere nell'animo del sedotto il sentimento della fortezza, ovvero la temperanza in quello del seduttore? C'è qualcuno che sarà mai persuaso di questo? Al contrario, non biasimerà ognuno la mollezza di chi cede ai piaceri e non è capace di contenersi? E non rimproverà a chi imita la donna la sua effeminatezza? Qual uomo adunque stabilirà per legge siffatta pratica? Pressoché nessuno, sol che abbia l'idea della vera legge. Ma come possiamo noi affermare che questo, che diciamo, è vero? È necessario conoscere la natura dell'affezione, del desiderio e di ciò che chiamasi amore, se si vogliono ben comprendere queste cose; giacché esse sono di due specie, ma da tutt'e due ne deriva una terza che prende lo stesso nome, il che produce ogni imbarazzo e oscurità [6].

Clin. In che modo?

VI. *Aten.* Noi diciamo che il simile è propenso verso ciò che gli è simile in fatto di virtù, e così l'uguale verso ciò che gli è uguale; come d'altra parte diciamo che l'indigenza è propensa verso la ricchezza, che è naturalmente il suo contrario; ora quando l'una o l'altra di queste due specie di propensione diviene troppo viva e ardente, noi le diamo il nome di amore.

Clin. Giusto.

Aten. L'affezione, che deriva dai contrari, è feroce e tremenda, e di raro ha fra noi legame di reciprocità; quella invece, che deriva da somiglianza, è dolce e reciproca per tutta la vita; quanto poi a quella ch'è un misto di queste due, anzitutto non è facile comprendere che cosa mai voglia colui ch'è preso da questa terza specie d'amore: egli erra incerto, trascinato da due opposti sentimenti, l'uno che gli comanda di cogliere il fiore della bellezza giovanile, l'altro che glielo proibisce. Giacché colui che ama il corpo, ed è famelico della sua fiorente bellezza come d'un frutto, eccita se stesso a saziarsene, punto curandosi delle qualità dell'anima della persona amata; chi invece dà al desiderio del corpo un'importanza secondaria, e lo contempla con la sua anima piuttosto che agognarlo, preso da onesto desiderio dell'anima dell'oggetto amato, riterrebbe un'onta la soddisfazione del suo corpo sul corpo dell'altro; e pieno di rispetto e di venerazione per la temperanza, la fortezza, la magnanimità e la saggezza, vorrebbe mantenersi costantemente casto col casto oggetto del suo amore. È questa la terza specie d'amore, mista delle altre due, che noi dianzi abbiamo appunto indicata come terza. Ma visto che son tante queste specie d'amore, deve la legge proibirle tutte, impedendo che esistano presso di noi? O non è invece evidente che noi vorremo avere nel nostro stato l'amore fondato sulla virtù, che mira a rendere ottimo il giovane nel più alto grado, e proibiremo, se sarà possibile, le altre due specie? O come diciamo, mio caro Megillo?

Meg. Hai parlato proprio bene, ospite, su quest'argomento.

Aten. Pare invero, amico mio, che tu sia d'accordo, come appunto prevedevo. Non c'è dunque affatto bisogno ch'io esamini gl'intendimenti della vostra legge su tale materia; mi basta accogliere il tuo assenso al mio discorso. Quanto a Clinia, cercherò di nuovo più tardi di persuaderlo, cattivandomelo con dolci modi. Io dunque mi rimetto a ciò che voi mi accordate; passiamo intanto a occuparci senz'altro delle leggi.

Meg. Molto giusto.

Aten. Io vedo un certo mezzo per introdurre questa legge, mezzo facile per un certo verso nelle presenti circostanze, difficilissimo quant'altro mai per un altro.

Meg. In che modo tu dici?

Aten. Noi sappiamo che anche oggi la maggior parte degli uomini, benché sprezzanti dei buoni costumi, si astengono con cura scrupolosa dal commercio con belle persone, non già di mala voglia, ma di loro piena volontà.

Meg. Quando?

Aten. Allorché uno ha un bel fratello o una bella sorella. Anche riguardo al figlio o alla figlia, la medesima legge non scritta è la più sicura salvaguardia perché il padre né apertamente, né di nascosto, dormendo insieme o mostrando in altro modo la sua affezione, abbia rapporti di questo genere con essi. Ma nella mente dei più non sorge affatto neanche il desiderio di siffatto commercio.

Meg. È la verità.

Aten. Non è forse vero che un breve detto toglie ogni attrattiva a tutti i piaceri di tal fatta?

Meg. Quale detto?

Aten. Quello che afferma che queste azioni sono empie, invise agli dei e turpissime fra le turpi. E la causa non è forse questa, che, cioè, nessuno parla altrimenti di esse, e che ciascuno di noi, da quando è nato, sente sempre e dappertutto dire queste cose, continuamente ripetute, vuoi in mezzo alle celie, vuoi anche in mezzo a ogni gravità tragica, allorché s'introducono sulla scena i Tiesti o gli Edipi, ovvero i Macarei [7], che hanno segrete relazioni con le sorelle, e, scoperti, si danno prontamente la morte in punizione del loro fallo?

Meg. Hai perfettamente ragione di dire che la voce pubblica ha un potere meraviglioso, dal momento che nessuno in nessun caso ha mai pensato di aspirare ad altro, in contrapposizione alla legge.

VII. *Aten.* Per conseguenza è giusto ciò che dianzi abbiamo detto, che, cioè, quando il legislatore vuole soggiogare una di quelle passioni che maggiormente soggiogano gli uomini, gli è facile conoscere in qual modo possa vincerla; giacché, consacrando questa voce pubblica ugualmente presso tutti, schiavi e liberi, fanciulli e donne, insomma, presso la popolazione tutta quanta, egli fornirà in tal modo a questa legge la più solida base.

Meg. Sicuro. Ma come sarà mai possibile convertire tutti a voler tenere siffatto linguaggio?

Aten. La tua obiezione è giusta; ma io avevo detto appunto questo, che, cioè, avrei avuto un mezzo per introdurre una legge, che obblighi gli uomini a far uso, seguendo la natura, del commercio carnale atto alla procreazione della prole e ad astenersi dal commercio coi maschi, impedendo così ad essi di distruggere deliberatamente la specie umana e di spargere il seme fra sassi e pietre, dove un germe non potrà mai prender radici e svilupparsi secondo la sua natura; ad astenersi del pari, nell'uso della donna, da ogni campo, dove la sparsa semente ti si rifiuterebbe di prendere sviluppo. Ora se questa legge avrà una larga e continua applicazione, e diverrà nello stesso tempo così potente, come oggi lo è rispetto alle relazioni illecite fra genitori e figli; se, dico, riuscirà giustamente vittoriosa anche rispetto alle altre illecite relazioni, produrrà certamente un'infinità di buoni effetti. Giacché in primo luogo essa è conforme a natura; ha inoltre la virtù di tenere gli uomini lontani dalla rabbia e dal furore erotico, da tutti gli adultèri, come da ogni intemperanza nel bere e nel mangiare, e di farli vivere in affettuosa intimità con le loro mogli; e tanti e tanti altri benefizi possono ricavarsi, qualora si sappia esser forti nell'osservanza di questa legge. Ma può ben succedere che ci si presenti un giovane caldo, esuberante, il quale, sentendo proporre questa legge, acerbamente ci rimproveri come autori di disposizioni insensate e impossibili, e faccia risonare dappertutto i suoi clamori; fu appunto in considerazione di questo ch'io vi dissi che conoscevo un mezzo facilissimo per un verso, difficilissimo per un altro, per rendere durevole questa legge, qualora fosse stabilita. In verità è assai facile comprendere che è possibile renderla durevole e in che modo; giacché noi pensiamo che, qualora questo principio sia debitamente consacrato, soggiogherà tutte le anime e le renderà in tutto e per tutto obbedienti, non senza timore alle leggi stabilite. Ma oggi le cose sono giunte a tal punto, che una legge siffatta si ritiene impossibile, come si ritiene

impossibile, relativamente all'istituzione dei pranzi in comune, che tutta la cittadinanza possa vivere praticandoli per tutta la vita, mentre i fatti dimostrano il contrario, giacché i pranzi in comune sono in uso presso di voi; sebbene, per quanto riguarda le donne, neanche nei vostri stati sembra naturale ch'essi abbiano luogo. Appunto per questo, per la forza della diffidenza, io vi dissi ch'è molto difficile stabilire durevolmente per legge queste due cose.

Meg. Ed è vero.

Aten. Che però non si tratti di cosa superiore alle forze umane, ma possibile ad avverarsi, volete ch'io provi di dimostrarvelo con un argomento in certo modo persuasivo?

Clin. E perché no?

Aten. Orbene, chi si asterrà più facilmente dai piaceri venerei e vorrà attenersi con spirito di moderazione a ciò ch'è prescritto al riguardo, chi ha il corpo in buone condizioni ed esercitato nella ginnastica, o chi ha il corpo fiacco?

Clin. Molto più facilmente, ritengo, chi ha il corpo esercitato nella ginnastica.

Aten. Non sappiamo noi per averlo sentito dire che Icco di Taranto, in grazia delle gare olimpiche e d'altre ancora, mosso com'era da spirito d'emulazione e dall'amore dell'arte, e perché aveva saputo ornare l'anima sua di fortezza congiunta alla temperanza, non toccò mai, com'è fama, durante tutto il tempo delle sue esercitazioni, né alcuna donna, né alcun ragazzo? Anche di Crisone, di Astilo, di Diopompo [8] e di tanti e tanti altri si dice lo stesso. Eppure, quanto all'anima, essi erano stati educati assai peggio che i miei o i tuoi concittadini, o Clinia; e quanto al corpo, erano assai più robusti e vigorosi.

Clin. Ciò che tu dici di questi atleti è vero, giacché si trova continuamente ricordato dagli antichi come realmente avvenuto.

Aten. E che dunque! Per riportar la vittoria nella lotta, nelle corse e in altre gare siffatte, quelli hanno avuto la forza d'animo di astenersi da una pratica che i più ritengono apportatrice di felicità, e i nostri giovani saranno incapaci di resistere, per conseguire una vittoria molto più bella, che noi presenteremo ad essi, sin dalla loro infanzia, come nobilissima, ammaliandoli, com'è lecito sperare, con la celebrazione che ne faremo nei racconti, nelle massime e nei canti?

Clin. Quale vittoria?

Aten. La vittoria sui piaceri, che li farà vivere felicemente, laddove la sconfitta apporterebbe ad essi perfettamente il contrario. Ma oltre a questo, il timore di commettere un'azione assolutamente illecita non avrà dunque la forza di farli trionfare di quelle inclinazioni che altri son riusciti a vincere, pur essendo da meno di essi?

Clin. È verisimile, certamente.

VIII. *Aten.* Ora poiché siamo giunti a questo punto riguardo a questa legge, e siamo caduti in imbarazzo per la corruzione di tanta gente, io penso che la nostra legge debba senz'altro farsi avanti e dichiarare in proposito che i cittadini del nostro stato non devono essere inferiori agli uccelli e a tanti altri animali; i quali, generati a grandi torme, vivono casti, puri e lontani da ogni unione sessuale fino all'età adatta a procreare; e quando raggiungono tale età, si uniscono a coppia, il maschio con la femmina e la femmina col maschio, secondo che si piacciono, e vivono il resto della loro vita santamente e rettamente, rimanendo fermi ai primi patti d'amore. Invero essi dovrebbero certamente essere migliori degli animali. Se peraltro si lasciano corrompere dall'esempio degli altri Greci e della grandissima maggioranza dei popoli barbari, perché vedono e sentono dire che gli amori, che diconsi disordinati, sono tenuti presso di loro in grandissimo conto, e pertanto si rendono incapaci di contenersi, in tal caso bisogna che i custodi delle leggi, assumendo le funzioni di legislatori, apprestino contro di loro una seconda legge.

Clin. Quale legge tu dunque consigli ad essi di stabilire, se questa, che viene adesso stabilita, riesce inefficace?

Aten. Evidentemente, o Clinia, quella che viene immediatamente dopo di questa.

Clin. E qual è?

Aten. Quella di deprimere quanto più è possibile la forza della voluttà, volgendo mediante le fatiche ad altre parti del corpo ciò che la nutre e l'accresce; il che sarà possibile, se nell'uso dei piaceri venerei non si sarà perduto ogni pudore. In realtà, se i cittadini faranno per la vergogna raro uso di questi piaceri, per questa stessa rarità avranno in essi un tiranno meno potente. Sia dunque legge presso di loro, sanzionata dal costume e dalla legge non scritta, che il fare qualche cosa di questo genere nascostamente è onesto; turpe invece il farla apertamente, senza che pertanto vi sia l'obbligo di astenersene completamente. Così sarà subordinatamente costituito nella nostra legge questo turpe e questo onesto, rispondenti a un grado inferiore di moralità, e vi saranno tre classi di cittadini, i quali, premendo dattorno la classe di coloro che sono d'animo corrotto e che noi chiamiamo inferiori a se stessi, li costringeranno a non violare la legge.

Clin. Quali classi?

Aten. Quella che venera gli dei, quella che nello stesso tempo è amante dell'onore e quella che ha desiderio non dei bei corpi, ma delle belle qualità che risiedono nell'anima. Senonché questi probabilmente non sono che pii desidèri, come quelli delle fiabe, ma sarebbe certamente un'ottima cosa, se potessero realizzarsi in tutti gli stati. Può però darsi il caso, se la volontà di Dio ci assisterà, che in materia d'amore riusciamo ad ottenere delle due cose l'una: o che nessuno oserà toccare alcuna persona libera e di buona condizione, eccetto la propria moglie, né spargere fra concubine un seme non consacrato dal rito e bastardo, né, contro natura, un seme sterile fra maschi, o che bandiremo del tutto l'amore fra i maschi; quanto alle donne, se uno avrà relazione con qualcuna, all'infuori di quella entrata in casa sotto gli auspici degli dei e coi sacri riti nuziali, sia essa comprata o in qualunque altro modo acquistata, e la cosa non rimarrà occulta a tutti, uomini e donne, parrà probabilmente un giusto provvedimento il nostro, se stabiliremo per legge ch'egli venga privato d'ogni onore civico, come se fosse effettivamente uno straniero. Sia dunque questa la legge, una o due che dir si debba, sull'amore e su tutte le pratiche erotiche, lecite e illecite, che compiamo nei mutui rapporti che hanno per movente siffatti appetiti.

Meg. Per conto mio, ospite, ben volentieri accetto codesta tua legge; ma esprima anche Clinia il suo pensiero in proposito.

Clin. Così farò, o Megillo, quando mi parrà che sia venuto il momento opportuno; per adesso lasciamo che l'ospite proceda ancora avanti nell'esposizione delle leggi.

Meg. Sta bene.

IX. *Aten.* E così, andando avanti, noi siamo adesso arrivati all'istituzione dei pranzi in comune, che altrove riteniamo difficile, mentre a Creta nessuno pensa che debba farsi altrimenti. Ma in qual maniera dovranno istituirsi, come qui o come a Sparta? O c'è una terza specie di questi pranzi, migliore di queste due? A me non pare che sia difficile trovare una terza specie, ma non mi pare d'altra parte che, quando l'avremo trovata, ne ricaveremo grande vantaggio; giacché anche adesso questi pranzi sono molto bene ordinati. Ai pranzi in comune è connessa la questione del vitto, in qual modo i cittadini dovranno procurarselo. Gli altri stati ricavano il vitto in vari modi e da diverse fonti, doppie rispetto a quelle del nostro stato. Difatti la maggior parte dei Greci ritraggono gli alimenti dalla terra e dal mare; i nostri soltanto dalla terra. Ciò senza dubbio rende più facile il compito del legislatore; giacché non la metà soltanto, ma una quantità molto più piccola di leggi diviene così sufficiente, e per giunta leggi che meglio si addicono a persone libere. Difatti il legislatore di questo stato si è sbarazzato in grandissima parte delle leggi che ri-

guardano i padroni di navi, i traffici e i commerci, sia all'ingrosso sia a minuto, gli alberghi, le dogane, le miniere, i prestiti, gl'interessi capitalizzati e un'infinità di altre cose di questo genere, e dicendo loro addio, passa a dar le leggi ad agricoltori, a pastori, ad apicultori, ai guardiani di questi prodotti e a coloro che provvedono agli strumenti da lavoro. Avendo già dettate le leggi sugli argomenti più importanti, come sui matrimoni e sulla procreazione e l'allevamento della prole, e così pure sull'istruzione e sulla costituzione delle magistrature dello stato, bisogna che adesso si volga a far le leggi su coloro che procurano il vitto e su quanti collaborano a tale bisogna.

Abbiano dunque il primo posto le leggi che prendono il nome di agrarie; e questa, ch'è la prima, sia detta la legge di Giove custode dei confini: Nessuno rimuova i confini del campo né di un concittadino suo vicino, né d'uno straniero suo confinante, qualora sia possessore di terre all'estremità del paese, ritenendo che questo è veramente muovere ciò che non dev'esser mosso; preferisca ognuno tentar di smuovere il macigno più grosso, che non segni confine, piuttosto che la piccola pietra, che, resa sacra dal giuramento, segna per opera degli dei il limite dell'amicizia e dell'inimicizia. Del concittadino infatti è testimone Giove Gentilizio, dell'altro Giove Ospitale, i quali si destano suscitando le guerre più funeste. Chi obbedirà a questa legge, non proverà i mali che derivano dall'infrazione di essa; ma chi la disprezzerà, sarà soggetto a due pene, una, la prima, per opera degli dei, l'altra della legge. Nessuno dunque rimuova volontariamente i confini dei campi dei suoi vicini; e se qualcuno li rimuove, chiunque voglia lo denunzi ai proprietari, e questi lo citino in giudizio; se egli è convinto di tale colpa, decida il tribunale quale pena o multa si debba infliggere a quest'uomo, che nascostamente e con la violenza fa una nuova divisione di terre. Vi sono poi molti piccoli torti che sogliono farsi tra vicini, e che con la loro frequenza generano un cumulo d'inimicizie, rendendo gravosa e assai molesta la vicinanza; epperò bisogna che il vicino procuri in tutti i modi di non dare al vicino alcun motivo di lagnanza, mostrandosi assai guardingo così nel resto come, e specialmente, nell'evitare del tutto di usurpare il terreno altrui coltivandolo come proprio. In realtà nuocere non è punto difficile, anzi è cosa che ognuno può fare; giovare invece non è per nulla di tutti. Or dunque, chi, oltrepassando i limiti, coltiva come proprie le terre del vicino, risarcisca il danno; e perché guarisca della sua impudenza e della sua bassezza d'animo, paghi inoltre il doppio del danno alla parte lesa. La cognizione, il giudizio e l'estimazione del danno in questi e in tutti i delitti di questo genere spetterà agli agronomi: nei casi più importanti, come dianzi fu detto, all'intero collegio di ciascuna delle dodici parti [9], in quelli meno importanti ai capi guardiani. Se uno fa pascolare il gregge nelle terre altrui, osservino i danni, ne facciano l'estimazione e diano il giudizio; se uno, trasportato dalla passione delle api, si appropria gli sciami altrui attirandoli coi rumori, paghi il danno; se, dando fuoco a materie legnose, non pensa a salvaguardare gl'interessi del vicino, sia condannato a risarcire il danno nella misura che ai magistrati parrà conveniente; e se, piantando, non mantiene la dovuta distanza dalle terre del vicino, sia punito a quel modo ch'è stato acconciamente stabilito da molti legislatori [10], delle cui leggi bisogna giovarsi e non pretendere che il maggiore ordinatore d'uno stato regoli per legge tante piccole cose, che possono essere regolate da qualunque legislatore. E così, poiché rispetto alle acque vi sono per gli agricoltori buone leggi antiche, non v'è ragione di deviarle nei nostri discorsi [11]; diciamo soltanto che chi vuole condurre acqua nel suo campo, la conduca cominciando dalle pubbliche sorgenti, non già intercettando le fonti che manifestamente appartengono a qualche privato; e la conduca per dove vuole, tranne che attraverso case o luoghi sacri, o anche monumen-

ti, e senza recare alcun danno fuori dell'acquedotto. Se in qualche luogo una naturale aridità di suolo tiene celati gli umori che provengono da Giove, e fa mancare le acque necessarie per bere, si scavi in quel luogo finché non si trovi il terreno argilloso; se poi a tale profondità non s'incontra affatto acqua, ciascuno attinga dai vicini la quantità d'acqua necessaria, per bere, a tutta la sua famiglia; se però ve ne sia poca anche presso i vicini, si faccia stabilire dagli agronomi un regolamento per attingere; e in base a questo si procuri l'acqua ogni giorno, attingendo in comune coi vicini. Se, quando Giove manda giù la pioggia, uno, che sta sotto, danneggia chi coltiva terre sopra di lui, oppure chi abita una casa contigua, non dando sfogo alle acque, o, per contro, se uno, che sta sopra, lasciando scorrere a caso le acque, danneggia chi sta sotto, e non vogliono su questo accordarsi fra di loro, chi voglia faccia venire, se in città, un astinomo, se in campagna, un agronomo, e faccia stabilire ciò che ciascuno dei due debba fare; e chi non sta a tale decisione, sia accusato di malevolenza e d'avere nello stesso tempo un animo fastidioso e molesto; e se convinto, paghi alla parte lesa il doppio del danno, per non aver voluto obbedire ai magistrati.

X. La comune partecipazione a tutti i frutti d'autunno[12] dev'essere regolata nel seguente modo. La dea di questa stagione[13] ci largisce due graziosi doni: uno, il divertimento dionisiaco, che non può conservarsi, l'altro, fatto per sua natura per essere riposto[14]. Sui frutti d'autunno sia dunque stabilita questa legge: Chiunque gusterà i frutti campestri d'autunno, uva o fichi, prima che venga il tempo della vendemmia, che coincide col sorgere di Arturo, sia nelle sue terre sia in quelle di altri, sia tenuto al pagamento di cinquanta dramme, che saranno consacrate a Dioniso, se li ha còlti nelle proprie terre; di una mina, se in quelle dei vicini; di due terzi d'una mina, se in quelle d'altre persone. Chi però vuol cogliere l'uva che adesso dicesi speciale[15], o i fichi soprannominati allo stesso modo, se li prende dalle sue terre, li colga come gli piace e quando crede; ma se li prende da quelle di altri, senza averne ottenuto il permesso, sia sempre punito nel modo anzidetto, in conseguenza della legge che gli vieta di muovere ciò che non ha deposto[16]; se poi è uno schiavo che, senza il permesso del padrone del fondo, tocca qualcuno di questi frutti, sia battuto con tanti colpi di frusta quanti sono gli acini dell'uva ed i fichi del fico. Il forestiero qui domiciliato prenda, se vuole, i frutti speciali pagandone il prezzo. Se uno straniero qui di passaggio ha desiderio, procedendo nel suo cammino, di mangiare frutti, colga, se vuole, i frutti speciali, insieme con uno del seguito, senza pagamento, a titolo d'ospitalità; ma vieti la nostra legge agli stranieri di partecipare ai frutti che diconsi campestri e agli altri somiglianti; che se qualcuno per ignoranza, egli o un suo servo, toccherà di questi frutti, il servo sia punito mediante battiture, il padrone si lasci andare ammonendolo e facendogli sapere ch'egli può toccare solo quei frutti che non sono adatti alla conservazione per farne uva passa, vino e fichi secchi. Quanto alle pere, alle mele, alle melagrane e a tutti i frutti somiglianti, non sarà punto vergognoso il prenderne di nascosto; ma chi è colto sul fatto, se ha meno di trent'anni, sia battuto e allontanato senza ferite; e neanche una persona libera abbia alcun diritto di muovere accusa per siffatte percosse. Come ai frutti d'autunno, sia permesso allo straniero di partecipare anche a questi. Se un cittadino d'età maggiore tocca di questi frutti e li mangia sul posto, senza portarne via affatto, fruisca anche lui, come lo straniero, di essi tutti; ma se non obbedisce alla legge, si esporrà al rischio di essere escluso dalla gara di virtù, se allora qualcuno ricorderà tali fatti sul conto suo ai giudici del tempo.

XI. Nell'orticultura l'acqua è quella che fra tutti gli elementi ha maggior efficacia nutritiva; ma si può facilmente corrompere. Difatti né la terra, né

il sole, né i venti, che concorrono con l'acqua a nutrire ciò che vien su dalla terra, si possono facilmente corrompere coi veleni, o stornare, o rubare, mentre tutte queste cose possono per la sua natura capitare all'acqua; epperò ha bisogno del soccorso della legge. Sia pertanto questa la legge al riguardo: Se uno corrompe deliberatamente coi veleni l'acqua altrui, sia essa di fonte o raccogliticcia, o la storna mediante escavazioni, o la ruba, il danneggiato presenti querela agli astinomi, denunziando per iscritto il valore del danno; e se quegli è convinto d'aver recato danno mediante veleni, oltreché al pagamento di esso, sia tenuto a nettare le sorgenti o il serbatoio dell'acqua, nel modo che caso per caso e a ciascuna persona sarà indicato dalle prescrizioni degl'interpreti. Relativamente al trasporto d'ogni specie di prodotti, sia lecito a chi vuole di trasportare ciò che gli appartiene attraverso qualunque luogo, purché non rechi alcun danno ad alcuno, o il suo vantaggio sia triplo del danno del vicino. Spetterà ai magistrati la cognizione di questo, come di tutti gli altri danni, che nell'uso delle proprie sostanze saranno volontariamente, con la violenza o la frode, da uno arrecati a un altro contro la volontà di costui, sia nella sua persona sia in qualcuno dei suoi beni. Per ottenere soddisfazione in tutte le questioni di questo genere, si ricorra ai magistrati, se il danno non va al di là di tre mine; ma chi muove accusa ad un altro per un danno maggiore, per ottenere la punizione del colpevole porti la questione innanzi ai tribunali ordinari. Se parrà che qualcuno dei magistrati dia una sentenza ingiusta nella valutazione dei danni, sia tenuto a pagare il doppio alla persona lesa. Peraltro chiunque voglia potrà portare dinanzi ai tribunali ordinari le ingiustizie commesse dai magistrati in ogni singolo caso. Vi sarebbero poi un'infinità di piccole disposizioni da dare sulla maniera come bisogna rendere giustizia, sulle intentazioni delle liti, sulle citazioni per comparire in giudizio, sui testimoni comprovanti l'avvenuta citazione, se devono essere due o quanti, e su tanti altri simili particolari: disposizioni di cui non si può fare a meno, ma che non sono degne d'un legislatore anziano; epperò provvedano ad esse i giovani, pigliando a modello le leggi dei loro predecessori — le piccole ad imitazione delle grandi — e avvalendosi dell'esperienza che acquisteranno con l'uso indispensabile di esse, finché ogni cosa non parrà sufficientemente ordinata; allora le rendano intangibili e osservino sempre tali disposizioni, che avranno così raggiunta la perfezione conveniente.

XII. Riguardo agli artigiani bisogna regolarsi a questo modo. Anzitutto nessuno di coloro che attendono a lavori manuali dev'essere del paese o servo di uno del paese; imperocché un'occupazione ben importante, che richiede molto esercizio e insieme molto studio, ha il cittadino, dovendo procurare e mantenere l'ordine pubblico nello stato; funzione questa che richiede una cura tutt'altro che secondaria. D'altra parte non v'è, direi quasi, natura d'uomo, che sia capace di esercitare perfettamente due professioni o due arti, e nemmeno di esercitarne a modo una egli stesso e dirigere un altro che ne esercita un'altra. Bisogna pertanto che nello stato si applichi in primo luogo questo principio: Nessun fabbro ferraio faccia nello stesso tempo il falegname; né d'altra parte il falegname si dia maggior cura dell'arte dei ferrai che della propria, col pretesto che, dovendo sorvegliare molti servi che lavorano per lui, è naturale che si dia maggior cura di essi, perché di là gli provengono maggiori lucri che non dall'arte sua; ma ciascuno abbia nello stato un'arte sola e da essa ricavi i mezzi per vivere [17]. Gli astinomi si adoperino in tutti i modi per mantenere in vigore questa legge, e se qualcuno del paese mostri inclinazione per qualche arte piuttosto che per lo studio della virtù, lo puniscano, coprendolo d'obbrobrio e d'ignomia, finché non lo abbiano rimesso sulla buona via; e se qualcuno degli stranieri eserciti due arti, lo puniscano col carcere, con multe e con l'espulsione dallo stato, costrin-

gendolo così ad essere un solo uomo, non molti. Rispetto alle mercedi ad essi dovute e ai contratti di lavoro, se altri fa torto ad essi, o essi a un altro, giudichino gli astinomi fino alla somma di cinquanta dramme; per una somma superiore decidano secondo legge i tribunali ordinari. Nessuno paghi nello stato alcuna imposta né per esportazione, né per importazione di merci. Incenso e profumi di tal genere, di provenienza forestiera, che si offrono agli dei, porpora e tinture, che il paese non produce, come anche le materie che qualche altra arte ha bisogno d'importare dall'estero, se non vi sia alcuna necessità, nessuno ne importi; come d'altra parte nessuno esporti nulla di ciò ch'è necessario che rimanga nel paese. Tolti i cinque custodi delle leggi più anzani, i dodici, che vengono dopo, saranno giudici e ispettori di tutto questo. Quanto alle armi e a tutti gli strumenti che riguardano la guerra, se c'è bisogno d'introdurre a tal uopo qualche arte, o legno, o metallo, o materiale per legare, o taluni animali, i comandanti di cavalleria e i generali siano arbitri dell'importazione e dell'esportazione di tutto questo; chi però dà e riceve, è lo stato; i custodi delle leggi stabiliranno al riguardo leggi adatte e convenienti; ma né di queste cose, né di nient'altro si faccia commercio a scopo di lucro, sia nella nostra città sia in tutto il suo territorio.

XIII. L'alimentazione e la distribuzione dei prodotti del territorio sarà, a mio credere, ben fatta, se si farà a un dipresso secondo la legge cretese [18]. Bisogna che tutti i prodotti del territorio si distribuiscano in dodici parti e che si consumino in tal modo; che di ciascuna dodicesima parte, poniamo, di frumento o d'orzo, e così pure di tutti gli altri prodotti delle varie stagioni atti alla distribuzione, come anche di tutti quanti gli animali da vendere, che si trovino in ciascuna parte, si facciano tre parti proporzionate: una per le persone libere, una pei loro servi, la terza per gli artigiani e in generale per gli stranieri, sia per quelli che, cambiando sede, vengono quivi a stabilirsi, bisognosi del necessario per vivere, sia per quelli che vi si recano di volta in volta per conto dello stato o di qualche privato. Solo questa terza parte delle derrate indispensabili sarà necessariamente messa in vendita; delle altre due non ci sarà alcun obbligo di vender nulla. Ma in che modo noi faremo una divisione veramente giusta di questi prodotti? È chiaro in primo luogo che per un certo verso faremo porzioni uguali, per un altro ineguali.

Clin. Come dici?

Aten. È inevitabile che la terra produca e alimenti qua peggio, là meglio ciascuna di queste cose.

Clin. E come no?

Aten. Orbene, in tali condizioni, nessuna delle tre parti dev'essere superiore alle altre, né quella assegnata ai padroni o ai servi, né quella degli stranieri, ma la distribuzione deve apportare a tutti l'eguaglianza, basata sull'identità di trattamento. Ricevute le due parti [19], ciascun cittadino sia arbitro di distribuire ai servi e alle persone libere della sua famiglia quanto e quello che vorrà assegnare a ciascuno. Il di più dovrà distribuirsi proporzionatamente secondo il numero in questo modo: si faccia il conto di tutti gli animali che devono ricevere il nutrimento dalla terra, e in base a questo si faccia la distribuzione. È necessario poi che le abitazioni siano separate, e la disposizione, che in proposito conviene seguire, è questa. Bisogna che vi siano dodici villaggi, uno per ciascuna delle dodici parti, situato nel mezzo di essa; che in ciascun villaggio si scelgano anzitutto la piazza e i templi per gli dei e pei genii che vengono dopo gli dei, tanto se vi sono divinità proprie dei Magneti [20], quanto se vi sono sacre sedi di altre antiche divinità, di cui si serbi memoria, alle quali dovranno tributarsi gli onori che loro rendevano le antiche generazioni; che dappertutto s'innalzino templi a Vesta, a Giove, ad Atena e a qualsiasi altra divinità che presieda a ciascuna delle dodici parti. Primieramente attorno a questi templi nel luo-

go più elevato si costruiscano edifizi, muniti quanto più è possibile, che servano di ricettacolo per le guardie. Tutto il resto del territorio sia ordinato in modo che, divisi gli artigiani in tredici parti, una di queste abiti in città, ripartita alla sua volta per le dodici parti della città e distribuita esternamente attorno ad essa; in ciascun villaggio poi risiedano insieme quelle specie di artigiani che sono utili all'agricoltura. I capi degli agronomi abbiano cura di tutto questo, di quanti e di quali artigiani ciascun luogo abbia bisogno, dove converrà farli abitare perché riescano per nulla incomodi e molto utili agli agricoltori. Quelli che coprono la carica di astinomi, abbiano la medesima cura per gli artigiani della città.

XIV. Gli agoranomi devono curare tutto ciò che riguarda la piazza pubblica. Dopo la custodia dei templi che sorgono nella piazza, sia loro cura che non si commetta ingiustizia in cosa alcuna che riguardi i bisogni della vita; in secondo luogo, avendo essi la sorveglianza sulla costumatezza e sugli atti di violenza, castighino chi ha bisogno di castigo. Quanto agli oggetti venderecci, osservino anzitutto se, relativamente a quelli che i cittadini hanno l'ordine di vendere agli stranieri, ogni cosa proceda secondo legge. La legge sia questa: Il primo giorno del mese gli stranieri o gli schiavi, incaricati dai cittadini, espongano la parte di derrate che dev'essere venduta agli stranieri, cominciando dalla dodicesima parte del frumento; e lo straniero in questo primo giorno di mercato compri per tutto il mese il frumento e tutto ciò che ha attinenza con esso. Il decimo giorno del mese gli uni facciano la vendita e gli altri la compera dei liquidi, sufficiente per tutto il mese. Il ventitreesimo giorno si tenga il mercato degli animali che ciascuno ha da vendere, o ha bisogno di comperare, e così pure d'ogni sorta di utensili o di oggetti che si vendono dagli agricoltori, come pelli, abiti d'ogni sorta, di tessuto o di feltro, ed altri oggetti siffatti, che gli stranieri son costretti a procurarsi comprandoli da altri. Nessuno venda ai cittadini o ai loro servi, né compri da tali persone di questi oggetti, ovvero sfarinati d'orzo o di frumento, o qualsiasi altro alimento; ma solo gli stranieri, nei mercati degli stranieri, rivendano agli artigiani e ai loro servi vino e grano comprato, al che comunemente si dà il nome di commercio a minuto; similmente i macellai, fatti a pezzi gli animali, li espongano per venderli agli stranieri, agli artigiani e ai loro domestici. Lo straniero, che ne abbia voglia, potrà comprare tutti i giorni grosse partite di combustibile d'ogni genere da coloro che sono incaricati della vendita nelle campagne, e rivenderle egli stesso agli stranieri nella quantità e nel tempo che vorrà. Quanto a tutti gli altri oggetti ed utensili che ciascuno può avere di bisogno, si vendano nella pubblica piazza, nei luoghi che i custodi delle leggi e gli agoranomi insieme con gli astinomi determineranno, fissando per essi posti convenienti: quivi si faccia lo scambio di danaro con merci e di merci con danaro, senza che nello scambio l'uno faccia credito all'altro; chi, avendo fiducia, fa credito, riceva o no il suo avere, dovrà acquetarsi, non essendo permessa alcuna azione legale per le vendite fatte in tal modo. Se si compra o si vende in quantità o ad un prezzo maggiore di quello ammesso dalla legge, che ha stabilito quale sia il limite d'accrescimento o di diminuzione dei beni individuali, senza che si possa andar oltre nell'una cosa o nell'altra, in tal caso s'iscriva nei registri presso i custodi delle leggi il di più, e si cancelli l'indicazione contraria. Le medesime norme siano stabilite anche per gli stranieri qui domiciliati, per quanto riguarda l'iscrizione dei loro beni. Giacché chi vuole potrà immigrare nel nostro paese, coll'intesa che la dimora è consentita a chi degli stranieri, che possieda un'arte, voglia e possa domiciliarsi quivi; che vi potrà dimorare non più di vent'anni dal giorno in cui sia stato iscritto; che non dovrà pagare alcuna tassa di soggiorno neanche piccola, tranne quella della buona condotta [21], né pagare altra tassa per qualunque compera o vendita. Spirato il

termine, prenda ciò che gli appartiene e se ne vada; ma se durante questi anni gli capita di distinguersi per qualche considerevole benefizio reso allo stato, e confida di poter persuadere il Consiglio e l'assemblea popolare ad accordargli legittimamente o una dilazione per la partenza, oppure addirittura di rimanere per tutta la vita, si diriga alla cittadinanza e cerchi di persuaderla: quello che avrà ottenuto, sia mandato ad effetto. Quanto ai figli degli stranieri qui domiciliati, che siano artigiani ed abbiano quindici anni d'età, il tempo del loro soggiorno cominci a contare dal quindicesimo anno; trascorsi vent'anni, ciascuno vada a stabilirsi dove gli piace; se poi vuole rimanere, rimanga, quando avrà ottenuto allo stesso modo il consenso. Se parte, vada via, dopo che saranno cancellate le iscrizioni che prima erano state fatte sul conto suo nei registri dei magistrati.

LIBRO IX

I. *Aten.* Far seguire adesso alla trattazione di tutti i precedenti affari i provvedimenti giudiziari, sarà conforme al naturale ordinamento della legislazione. Quanto agli oggetti che devono formare materia di giudizio, di alcuni s'è già parlato, e cioè di quelli che riguardano l'agricoltura e tutto ciò che ne dipende; ma dei più importanti non abbiamo ancora parlato; cosicché dopo quelli noi dobbiamo continuando occuparci di questi, e dire quale pena bisogna far corrispondere a ciascun delitto e a quali giudici dev'essere affidato il giudizio.

Clin. Giusto.

Aten. Ripugna in certo modo anche il far leggi su tutti questi argomenti di cui siamo adesso per occuparci, e far questo per uno stato che, secondo noi, sarà bene ordinato e adorno d'ogni retto indirizzo per la pratica della virtù. In uno stato siffatto anche il supporre che possa esistere qualcuno che sia partecipe della malvagità che si riscontra negli altri stati, commettendo i più gravi delitti, cosicché sia necessario che il legislatore, prevenendo e minacciando chi possa divenir tale, faccia delle leggi per rimuovere questi delitti e punirli, qualora vengano commessi, come se fossero per esserci uomini di tal fatta, è, come dicevo, una cosa in certo modo ripugnante. Ma poiché non siamo adesso nel caso degli antichi legislatori che, come oggi è fama, legiferavano per gli eroi, figli di dei — figli anche essi di dei davano le leggi ad altri nati dalla medesima stirpe, — ma siamo uomini che facciamo le leggi per figli di uomini, non ci si muova rimprovero se temiamo che fra i cittadini ci vengan su taluni simili ai semi toccati dalle corna [1], che siano, cioè, così duri da non potersi ammollire, e come quei semi all'azione del fuoco, così costoro resistano a quella delle leggi, benché sia così potente. In grazia dunque di costoro, cosa invero punto gradita, esporrò in primo luogo la legge sul furto degli oggetti sacri, pel caso che qualcuno osi commetterne. Noi certo non vorremmo, né dobbiamo punto aspettarci che un cittadino, che ha ricevuto una buona educazione, sia mai colpito da questa malattia; ma i suoi domestici e gli stranieri e i servi degli stranieri potrà ben darsi che pongano mano a molti delitti di questo genere. Mirando adunque specialmente a costoro, ma anche per precauzione di fronte a qualsiasi debolezza dell'umana natura, io proporrò la legge sugli autori di sacrilegi e su tutti gli altri delitti di questo genere, che sono di difficile guarigione o addirittura insanabili. Ma a tutto questo, come precedentemente è stato convenuto, bisogna premettere un preludio, il più breve che sia possibile. Rivolgendo pertanto la parola e dando nello stesso tempo esortazioni a colui che da mala brama, che lo sospinge di giorno e lo eccita di notte, è indotto a rubare qualche sacro oggetto, gli si potrebbe dire: Amico, non un male umano e nemmeno divino ti muove adesso sospingendoti a commettere un sacrilegio, ma un tal quale furore, ingenerato negli uomini da antichi e non espiati delitti, che si aggira in essi apportatore di sciagure, dal quale con ogni sforzo conviene

tenersi in guardia. Ascolta in che modo dovrai guardarti. Quando ti viene in mente qualche pensiero di questo genere, va' a fare espiazioni, va' supplice ai templi degli dei che stornano i mali, va' a cercare la compagnia di coloro che hanno tra voi reputazione di persone dabbene; e per un verso ascolta da loro, e per un altro provati a ripetere tu stesso che ogni uomo deve tenere in pregio l'onestà e la giustizia; fuggi d'altra parte, senza volgere indietro lo sguardo, la compagnia dei cattivi; così operando, il male in certo modo ti si allevierà; se questo non avviene, considera come preferibile la morte e abbandona la vita.

II. Questo preludio noi facciamo risonare all'orecchie di coloro che meditano tutte queste azioni empie e rovinose per lo stato; e per chi è ossequente alla nostra voce, bisogna che la legge rimanga in silenzio; ma a chi non obbedisce, essa dopo il preludio deve gridare a gran voce: Chi è preso nell'atto di rubare oggetti sacri, se è uno schiavo o uno straniero, porti scritto sulla fronte e nelle mani il suo delitto; sia battuto con tanti colpi di sferza quanti i giudici crederanno opportuno di applicargliene, e quindi sia cacciato nudo fuori dei confini del paese. Probabilmente con questa punizione potrà, rinsavendo, divenire migliore; giacché qualunque pena inflitta conformemente alla legge non ha lo scopo di far male; essa su per giù produce l'uno o l'altro di questi effetti: o rende migliore chi la riceve, o attenua il suo peggioramento [2]. Se risulterà che un cittadino abbia mai fatto qualcosa di simile, perpetrando contro gli dei, o contro i genitori, o contro lo stato qualche grave e nefando delitto, il giudice, considerando quale istruzione ed educazione ha costui ricevuto sin da fanciullo, senza che per questo abbia saputo astenersi dai più grandi malefici, lo ritenga come ormai incurabile; la pena per lui sarà dunque la morte, il minore dei mali; ed egli servirà d'esempio agli altri, giacché la sua fama sarà oscurata, e il suo cadavere sarà fatto scomparire fuori dei confini del paese. Quanto ai suoi figli e alla sua schiatta, se si allontanano dai costumi paterni, abbiano fama e reputazione onorifica, come quelli che egregiamente e coraggiosamente sono passati dal male al bene. Quanto poi ai beni, ad uno stato nel quale le porzioni date in sorte devono rimanere sempre le medesime e sempre uguali, non conviene confiscarli a nessuno di questi sciagurati; così, quando qualcuno commetterà colpe che si riterrà opportuno di fare scontare col danaro, gli si faccia pagare la multa, se possiede qualcosa di più della porzione avuta in sorte, condannandolo a pagare fino ai limiti di questa eccedenza. I custodi delle leggi, esaminando attentamente i registri, forniscano ogni volta ai giudici notizie sicure in proposito, affinché nessuna delle porzioni date in sorte rimanga incolta per mancanza di mezzi. Che se qualcuno sarà ritenuto meritevole d'una multa maggiore, qualora non vi siano fra i suoi amici di quelli che vogliano prestar malleveria per lui e liberarlo pagando a contribuzione, lo si punisca tenendolo lungamente e pubblicamente in catene e con altri maltrattamenti. Nessuno mai, che abbia commesso un reato, sia messo in tutto e per tutto fuori legge [3], nemmeno se sia fuggiasco fuori dei confini del paese; ma sia condannato o alla morte, o alle catene, o alle sferzate, o a sedere o stare in posizioni ignominiose, o a stare presso i templi nelle parti estreme del paese, o a una multa, che dovrà applicarsi a quel modo che dianzi indicato. Giudici nelle cause capitali siano i custodi delle leggi e un consesso di magistrati scelti in base al merito fra quelli dell'anno precedente. Quanto al proporre le cause, alle citazioni e in generale alla procedura che dovrà seguirsi, di tutto questo bisogna che si occupino i giovani legislatori, ma spetta a noi stabilir per legge la maniera di votare. Orbene, il voto sia dato palesemente, e prima del voto i giudici siedano di seguito, l'uno vicino all'altro, in ordine di anzianità, di fronte all'accusatore e all'accusato, e tutti i cittadini che

sono liberi da altre occupazioni assistano attentamente a siffatti giudizi. Parleranno una sola volta, prima l'accusatore, poscia l'accusato. Dopo questi discorsi, cominci il più anziano dei giudici a interrogare, procedendo a una attenta disamina di ciò che hanno detto, e, dopo il più anziano, tutti gli altri chiedano successivamente gli schiarimenti che ciascuno di essi potrà in qualche modo desiderare di avere su ciò ch'è stato detto o taciuto da ciascuna delle due parti; chi non desidera nulla, rimetta a un altro l'interrogatorio. Di quanto vien detto, tutto ciò che si riterrà di qualche importanza sia posto in iscritto e, autenticato coll'apposizione delle firme di tutti i giudici, sia deposto sull'ara di Vesta; la dimane si riuniscano di nuovo allo stesso modo e, interrogando con la medesima procedura, continuino le indagini sulla causa, apponendo di nuovo le loro firme a ciò ch'è stato scritto. Dopo aver fatto questo per tre volte, e aver raccolto prove e testimonianze a sufficienza, ciascun giudice, promettendo per Vesta di giudicare, per quanto dipende da lui, secondo giustizia e verità, dia il sacro voto, e così abbia termine il processo[4].

III. Dopo i delitti contro la divinità vengono quelli contro la costituzione dello stato. Se uno, per elevare un uomo al potere, asservisce le leggi, assoggetta lo stato alle fazioni e, adoperando in tutto questo la violenza e suscitando la sedizione, viola la legge, costui dev'essere ritenuto come il maggior nemico dello stato. Se uno non prende parte alcuna a siffatte macchinazioni, ma, occupando le più alte cariche dello stato, non s'accorge di esse, o, accortosene, non vendica per viltà la sua patria, un tale cittadino dev'essere ritenuto secondo in fatto di cattive qualità. Ma qualunque uomo, sol che sia buono a qualche cosa, denunci ai magistrati e traduca in giudizio chi macchina un violento e illegale cambiamento della costituzione dello stato. Giudici di costui siano quelli stessi degli autori di sacrilegi; il giudizio si svolga con la medesima procedura, e il colpevole sia condannato a morte, a maggioranza di voti. Diciamo una volta per sempre che il disonore e le condanne del padre non devono gravare su nessuno dei figli, a meno che il padre, l'avo e il padre dell'avo non siano stati successivamente condannati a morte. In tal caso lo stato li rimandi nella loro patria d'origine con le loro sostanze, fatta interamente eccezione della porzione avuta in sorte; poscia, nelle famiglie di quei cittadini che hanno più di un figlio d'età non inferiore a dieci anni, se ne scelgano a sorte dieci fra quelli indicati dal padre o dall'avo paterno o materno, e i loro nomi si mandino a Delfo; quello che il dio designerà sia costituito, con migliori auspici, erede nella casa di coloro che sono andati via.

Clin. Bene.

Aten. Vi sia ancora una terza legge, uguale alle precedenti, così rispetto ai giudici che devono pronunciare la sentenza, come anche alla procedura da seguire, contro coloro che saranno tradotti dinanzi alla giustizia sotto l'accusa di tradimento. Similmente la disposizione circa la permanenza o l'uscita dalla patria dei discendenti sia unica per tutti e tre, pel traditore, pel sacrilego e per chi sovverte con la violenza le leggi dello stato. Quanto ai ladri, sia grosso o piccolo il furto commesso, sia una la legge e una la pena per tutti. Chi è convinto di furto, deve anzitutto pagare il doppio di ciò che ha rubato, se, oltre la porzione avuta in sorte, possiede altri beni sufficienti per pagare; in caso contrario, sia tenuto in catene, finché non avrà pagato o non avrà ottenuto la remissione da chi l'ha fatto condannare. Se uno è convinto di furto commesso in danno della cosa pubblica, sia liberato dalle catene quando avrà ottenuto la remissione dallo stato, o avrà pagato il doppio di ciò che ha rubato.

Clin. Come mai, ospite, diciamo che non bisogna fare alcuna distinzione se il ladro abbia rubato molto o poco, se in luoghi sacri o profani; né tener conto di tante altre dissomiglianze che si riscontrano nei furti, la cui varietà il le-

gislatore deve seguire, applicando pene del tutto differenti?

IV. *Aten.* Ottimamente, o Clinia. Urtandomi, per così dire, mentre correvo, tu m'hai scosso e m'hai richiamato alla memoria una riflessione che avevo fatto già prima, e cioè, per dirla adesso che si presenta l'occasione, che le leggi finora non sono state mai convenientemente elaborate. Che intendiamo dire con questo? Quando noi paragonavamo tutti coloro, ai quali al giorno d'oggi si danno le leggi, agli schiavi che ricevono le cure mediche dagli schiavi, non facevamo un cattivo paragone. Si può essere infatti ben sicuri che, se uno di questi medici ch'esercitano la medicina empiricamente, senza punto ragionare, si imbattesse per caso in un medico di condizione libera, che conversa con un ammalato di condizione libera, e tiene un linguaggio pressoché da filosofo e, trattando del male sin dalle origini, risale alla natura in generale del corpo umano, farebbe subito le più crasse risate e terrebbe discorsi non diversi da quelli che la grandissima maggioranza di questi cosiddetti medici hanno sempre pronti; direbbe infatti: O stolto, tu non curi l'ammalato, ma, sto per dire, gli dai lezioni, come se gli occorresse non già di guarire, ma di divenir medico.

Clin. E così dicendo, non direbbe forse giusto?

Aten. Non dico di no, purché ritenesse altresì che chi tratta di leggi, come adesso noi facciamo, dà ammaestramenti, non leggi, ai cittadini. Non ti pare che direbbe bene anche in questo?

Clin. Verisimilmente.

Aten. Ben fortunata è la nostra attuale condizione.

Clin. Quale?

Aten. Quella che nessuna necessità ci spinge a dar leggi ma, messici da noi stessi a considerare l'ordinamento generale di uno stato, cerchiamo di scoprire ciò che in esso è più eccellente e ciò ch'è più necessario, e vedere in che modo possa attuarsi. E così noi possiamo adesso, mi sembra, ricercare, se vogliamo, ciò che è più eccellente o, se così ci piace, ciò che è più necessario in fatto di leggi. Scegliamo dunque quale dei due ci sembra preferibile.

Clin. Noi ci proponiamo, ospite, una scelta ridicola; diventeremmo in tal caso simili senz'altro a quei legislatori che da qualche grande necessità sono costretti a fare lì per lì delle leggi, perché domani non sarebbe più possibile; mentre noi, grazie a Dio, come i muratori o coloro che imprendano qualche costruzione, possiamo mettere insieme confusamente il materiale dal quale sceglieremo ciò ch'è adatto al nostro futuro edifizio, e scegliere per giunta con nostro agio. Riteniamoci dunque adesso nella condizione non di coloro che costruiscono per necessità, ma di coloro che, padroni ancora del loro tempo, in parte preparano il materiale e in parte lo mettono a posto; cosicché possiamo giustamente dire che una parte delle nostre leggi è già a posto, e che per l'altra prepariamo il materiale.

Aten. In tal caso, o Clinia, l'aspetto delle nostre leggi sarà certamente più conforme a natura. Giacché io vi prego in nome degli dei di fare questa considerazione rispetto ai legislatori.

Clin. Quale, di grazia?

Aten. Negli stati si trovano molte opere e, fra queste, discorsi di tanti altri, come pure scritti e discorsi del legislatore.

Clin. E come no?

Aten. Orbene, dobbiamo noi volgere l'attenzione agli scritti degli altri, cioè dei poeti e di quanti in prosa o in versi hanno lasciato memoria dei loro ammaestramenti intorno alla vita, e non agli scritti dei legislatori? O dobbiamo badare soprattutto a questi?

Clin. Soprattutto a questi, certamente.

Aten. Non è chiaro che dev'essere solo il legislatore fra gli scrittori a dare ammaestramenti sul bello, sul buono e sul giusto, insegnando in che consistono queste cose e in che modo si deve attendere ad esse da coloro che vorranno conseguire la felicità?

Clin. E come no?

Aten. E allora, sarà forse più ignominioso per Omero, per Tirteo e per gli

altri poeti l'aver dato nei loro scritti cattivi insegnamenti sul modo come bisogna comportarsi nella vita, e meno per Licurgo, per Solone e per tutti gli altri che scrissero facendo i legislatori? O non è giusto che di tutti gli scritti, che si trovano negli stati, quelli che trattano di leggi debbano, quando si svolgono, apparire di gran lunga i più belli e i più eccellenti, e che quelli degli altri debbano o concordare con essi o, qualora non concordino, essere ritenuti degni di derisione? Pensiamo noi, rispetto alla composizione delle leggi, che dev'essere così fatta, nell'interesse dello stato, da parere che tali scritti siano opere di persone amorose e assennate, a guisa di un padre e di una madre, piuttosto che di uno che, a mo' d'un despota e d'un tiranno, ordini e minacci e, fatta l'iscrizione delle leggi sulle pareti, si allontani senz'altro? Vediamo dunque se anche noi adesso, occupandoci di leggi, cerchiamo di parlare in quel modo; mettiamoci comunque la nostra buona volontà, sia che la cosa ci riesca possibile, sia che no; e incamminandoci per questa via, se anche sia d'uopo andare incontro a qualche avversità, pazienza. Auguriamoci intanto di riuscire, e, se Dio vuole, così sarà.

Clin. Hai detto bene; facciamo come tu dici.

V. *Aten.* Bisogna dunque in primo luogo, come già avevamo incominciato a fare, riflettere attentamente sui ladri di oggetti sacri, sul furto in generale e su tutte quante le ingiustizie; e non bisogna infastidirsi se nel dar le nostre leggi, mentre alcune sono già stabilite, su altre riflettiamo ancora; giacché noi diveniamo legislatori, ma non lo siamo ancora; probabilmente lo saremo presto. Se dunque a voi pare che gli argomenti, di cui ho parlato, devono, come dissi, essere oggetto di riflessioni, riflettiamo.

Clin. Sta bene.

Aten. Proviamo di vedere, su tutto ciò ch'è bello e giusto, in che siamo adesso d'accordo e in che dissentiamo tra di noi, che pure diciamo di volere, non foss'altro, distinguerci dal volgo, e in che alla loro volta gli uomini del volgo dissentono tra di loro.

Clin. A quali nostre divergenze tu pensi nel dir questo?

Aten. Proverò di esporvele. Rispetto alla giustizia in generale e a tutto ciò ch'è giusto — uomini, cose, azioni, — tutti in certo modo conveniamo che son tutti belli; di maniera che, se uno sostenesse che gli uomini giusti, se anche brutti di corpo, pel fatto stesso di possedere un altissimo senso di giustizia sono perfettamente belli, un tal discorso non sarebbe ritenuto assurdo.

Clin. Non sarebbe forse giusto?

Aten. Certo. Osserviamo intanto che se tutto ciò che partecipa della giustizia è bello, di questo tutto fanno anche parte le nostre sofferenze su per giù al pari delle nostre azioni.

Clin. Come sarebbe a dire?

Aten. Un'azione, la quale sia giusta, è tanto partecipe anche del bello, su per giù quanto lo è del giusto[5].

Clin. Come no?

Aten. Così non v'è alcuna contraddizione nel convenire che anche una sofferenza, che sia partecipe del giusto, è bella nella misura di questa partecipazione.

Clin. È vero.

Aten. Ma se, convenendo che una sofferenza è giusta, diciamo ch'è brutta, non vi sarà più concordanza fra giusto e bello, poiché si verrebbe a dire che ciò che è giusto è brutto.

Clin. A qual proposito hai detto questo?

Aten. Non è difficile comprenderlo; giacché le leggi, che poco fa abbiamo stabilite, parrebbero annunziare tutto il contrario di ciò che ora abbiamo detto.

Clin. Cioè?

Aten. Noi ammettevamo, parmi, che il ladro di oggetti sacri e il nemico delle leggi convenientemente stabilite fossero giustamente mandati a morte; e mentre poi stavamo per dare un gran numero di disposizioni di questo genere, ci arrestammo, avendo visto che esse danno luogo a sofferenze infinite, sia

per numero sia per grandezza, sofferenze che sono le più giuste di tutte, ma anche le più brutte. A questo modo il giusto e il bello non saranno per noi ora la medesima cosa in tutto, ed ora due cose interamente opposte?

Clin. Così pare.

Aten. In maniera appunto così contraddittoria giudicano i più di siffatte cose, disgiungendo il bello e il giusto.

Clin. Così sembra in realtà, ospite.

Aten. Vediamo intanto di nuovo, o Clinia, se il nostro giudizio è coerente in questo.

Clin. Di quale coerenza tu parli e con che?

Aten. Nei precedenti discorsi credo di avere in certo modo chiaramente detto [6], e se non l'ho detto prima, lasciate ch'io dica adesso...

Clin. Che cosa?

Aten. Che tutti i cattivi sono in ogni caso involontariamente cattivi; se questo è vero, la conseguenza necessaria che ne deriva è questa.

Clin. Quale?

Aten. L'uomo ingiusto è cattivo, e il cattivo è tale involontariamente; ora è affatto illogico ammettere che involontariamente si compia un atto volontario; chi pertanto ammette che l'ingiuzia è involontaria, riterrà che l'ingiusto commette ingiustizia involontariamente. E in questo debbo adesso convenire anch'io; giacché io sono d'avviso che tutti commettono ingiustizia involontariamente; sebbene qualcuno, per amor di polemica o per desiderio di distinguersi, sostenga che vi sono ingiusti che sono tali involontariamente, ma che molti commettono ingiustizia volontariamente; a ogni modo la mia opinione è quella, non questa [7]. In che modo dunque io potrò mettermi d'accordo con le mie stesse parole, se voi, Clinia e Megillo, mi rivolgete questa domanda: Se dunque, ospite, così stanno le cose, che ci consigli circa le leggi dello stato dei Magneti? [8] di darle, o no? E come no?, risponderò io. Ma distinguerai, direte voi, per essi le ingiustizie in involontarie e volontarie, e stabiliremo pene maggiori per le colpe e le ingiustizie volontarie, minori per le altre? ovvero pene uguali per tutte, ritenendo che le ingiustizie non siano affatto volontarie?

Clin. Tu dici bene certamente, ospite. E che faremo dunque rispetto a questo che adesso hai detto?

Aten. La tua domanda è giusta. Orbene, anzitutto facciamo questo.

Clin. Che cosa?

VI. *Aten.* Ricordiamoci di avere già detto precedentemente, e a ragione, che le nostre idee sulla giustizia sono piene di confusione e d'incoerenza. Posto ciò, domandiamo di nuovo a noi stessi: Senza avere risolte queste difficoltà, né aver mostrato in che mai differiscano tra di loro queste azioni che in tutti gli stati da tutti i legislatori, che sono mai esistiti, sono state considerate come due specie d'ingiustizie, una volontaria, l'altra involontaria (il qual principio è appunto sancito nelle loro leggi), il discorso che noi dianzi abbiamo fatto passerà come se fosse pronunziato da un dio, fermandosi a quello che ha detto? E così, senza dare alcuna ragione della bontà delle nostre parole, faremo leggi in certo modo contrarie a quelle degli altri? Ciò non è possibile; è necessario anzi mostrare, prima di dar leggi, come queste azioni siano di due specie, e quali differenze vi siano tra di loro, affinché, quando a ciascuna specie s'imporrà la pena, ognuno segua i nostri discorsi, e possa in certo modo giudicare se la pena sia convenientemente stabilita, oppure no.

Clin. A noi pare che tu dica bene, ospite; difatti noi dobbiamo fare o l'una o l'altra delle due cose: o non dire che tutte le ingiustizie sono involontarie o, facendo distinzione tra esse, cominciar col dimostrare ch'era giusto il dirlo.

Aten. Di queste due cose è per me affatto intollerabile la prima, quella, cioè, di non dire ciò ch'io ritengo la verità; non sarebbe infatti né corretto, né lecito. Bisogna pertanto cercare comunque di dimostrare in che modo sono di due specie, se, cioè, la loro differenza consiste non nel fatto che le une sono volontarie e le altre involontarie, ma in altro.

Clin. Non è affatto possibile, ospite, che noi pensiamo altrimenti su questo.

Aten. Così dunque farò. Orbene, i cittadini nei loro commerci e nelle loro relazioni si fanno vicendevolmente, come si sa, molti danni, dove il volontario e l'involontario si riscontrano continuamente.

Clin. E come no?

Aten. Che alcuno non supponga pertanto che tutti i danni costituiscano ingiustizie, e così ritenga che vi siano in essi due specie d'ingiustizie, le une volontarie, le altre involontarie; perché i danni involontari generalmente non sono inferiori, né per numero, né per grandezza, ai volontari. Ma riflettete voi, se dico alcun che di fondato, dicendo ciò che sto per dire, o dico cose assolutamente prive di fondamento. In realtà io sono ben lontano dal dire, o Clinia e Megillo, che se qualcuno reca ad un altro qualche nocumento non di sua volontà ma involontariamente, commette ingiustizia ma la commette involontariamente, e dal legiferare in questo senso, notando questo danno come ingiustizia involontaria; io invece non segnerò affatto tale danno come ingiustizia, grande o piccolo che sia. Per contro, se prevale la mia opinione, noi diremo che sovente, quando un beneficio non è arrecato onestamente, l'autore di esso commette ingiustizia. Perché, amici miei, non è già se uno dà a un altro qualche cosa o, viceversa, gliela toglie, che bisogna così semplicemente dire che è giusta o ingiusta siffatta azione; ma se uno opera in modo onesto e con rette intenzioni nell'arrecare ad altri qualche beneficio o danno: il legislatore deve guardare appunto a questo e avere l'occhio attento a queste due cose, all'ingiustizia e al danno; e questo deve, per quanto è possibile, ristorare mediante le leggi, recuperando il perduto, rilevando ciò che da qualcuno è stato abbattuto, riparando le uccisioni o le ferite; e così mediante le compensazioni deve sempre cercare nelle leggi di volgere dal dissidio all'amicizia colui che fa e colui che patisce un danno.

Clin. Questo sta bene.

Aten. Quanto poi ai danni e ai profitti ingiusti, nel caso che qualcuno operando ingiustamente ricavi qualche profitto, quelli che sono suscettibili di cura si curino come malattie dell'anima; e il fine che ci dobbiamo proporre nella cura dell'ingiustizia dev'esser questo.

Clin. Quale?

Aten. Quello d'istruire mediante la legge chi commette ingiustizie, grandi o piccole che siano, e di costringerlo o a non osare di commettere giammai volontariamente in avvenire simili azioni, o a commetterne molto meno, oltreché a risarcire il danno. Questo, sia che si ricorra all'azione o ai discorsi, al piacere o al dolore, agli onori o all'ignominia, alle pene pecuniarie o alle ricompense, o quale che sia il mezzo che si vorrà adoperare per fare odiare l'ingiustizia e amare o non odiare la giustizia, proprio questo è il compito delle più belle leggi. Ma quanto a coloro che il legislatore riterrà inguaribili da questi mali, egli non ha che una legge e una pena da stabilire contro costoro. Siccome egli sa che per tutti gli uomini di questa fatta non è un bene continuare a vivere, e che, uscendo di vita, riusciranno doppiamente utili agli altri, divenendo esempio ad essi, per distoglierli dall'operare ingiustamente, e liberando d'altra parte lo stato da cattivi soggetti, così in siffatti casi è una necessità per il legislatore stabilire la morte come punizione delle colpe [9]; ma in altri casi non deve mai ricorrere ad essa.

Clin. Il tuo discorso parmi molto ragionevole; ma noi avremmo caro di udire ancor più chiaramente ciò che tu hai detto, sia sulla differenza fra l'ingiustizia e il danno, sia sui diversi aspetti che il volontario e l'involontario assumono in essi.

VII. *Aten.* Cercherò di fare come voi mi chiedete. È fuori di dubbio che, discorrendo tra voi altri dell'anima, voi dite e sentite spesso ripetere che un elemento della sua natura, sia esso un'affezione o una parte di essa, è

la collera; la quale, pronta com'è ai contrasti e difficile a combattere, produce con irragionevole violenza molta rovina.

Clin. E come no?

Aten. D'altra parte, piacere e collera non son per noi la stessa cosa; diciamo anzi che il piacere, esercitando il suo imperio con una forza contraria a quella della collera, mediante la persuasione accompagnata dalla frode e dalla violenza riesce a compiere ciò che la sua volontà desidera.

Clin. Proprio così.

Aten. Chi poi fra le cause delle colpe metterà come terza l'ignoranza, non si ingannerà. Ma sarà bene che il legislatore distingua due specie d'ignoranza, l'una semplice, che riterrà causa di colpe lievi, l'altra doppia, allorché uno opera stoltamente perché dominato non solo dall'ignoranza, ma anche da una opinione di sapienza, come se avesse una perfetta conoscenza di ciò che non conosce affatto. Egli riterrà questa specie d'ignoranza, qualora sia accompagnata da forza e da potenza, come causa di grandi e mostruosi delitti; ma qualora sia accompagnata da debolezza, siccome le colpe a cui dà luogo sono quelle dei fanciulli e dei vecchi, le riterrà sì colpe e stabilirà leggi contro di essi considerandoli come colpevoli, ma, saranno le leggi più miti e più indulgenti.

Clin. Questo che tu dici è ragionevole.

Aten. Ora quanto al piacere e alla collera, tutti press'a poco diciamo che c'è fra noi chi sa essere superiore ad essi, e c'è invece chi è inferiore; ed è così.

Clin. Proprio così.

Aten. Ma quanto all'ignoranza, che uno fra noi sia superiore ad essa e un altro inferiore, non l'abbiamo mai sentito dire.

Clin. Verissimo.

Aten. Diciamo poi che tutti questi agenti ci spingono a fare il loro proprio volere, tirandoci spesso contemporaneamente ciascuno in direzione opposta agli altri.

Clin. Spessissimo invero.

Aten. Ed ora io posso chiaramente definirti, senza ambagi di sorta, il giusto e l'ingiusto, secondo io l'intendo. Lo imperio ch'esercitano sull'anima la collera, la paura, il piacere, il dolore, l'invidia e i desidèri, arrechi esso nocumento o no, io lo chiamo senz'altro ingiustizia. Ma qualora l'opinione del bene, comunque lo stato o taluni privati ritengano che questo bene debba intendersi, domini sulle anime e regoli ogni uomo, anche se qualche volta induca in errore, bisogna dire che giusto e sommamente pregevole per tutta la vita umana è tutto ciò che si fa conformemente a questa opinione e l'ossequio che si presta in ogni circostanza a tale signoria. Peraltro da molti si ritiene che il danno arrecato in simili casi costituisca ingiustizia involontaria. Ma noi non siamo qui adesso a far questione di nomi; piuttosto, poiché abbiamo mostrato che esistono tre specie di cause delle colpe, sarebbe bene richiamarle anzitutto ancor meglio alla memoria. La prima specie è dunque per noi costituita da quel sentimento penoso a cui abbiamo dato il nome di collera e di paura.

Clin. Precisamente.

Aten. La seconda dal piacere e dai desidèri; la terza consiste nell'allontanamento dall'aspirazione al bene e dalla vera opinione rispetto ad esso. Questa terza poi è stata divisa, con due successive suddivisioni, in tre, cosicché si sono avute, come adesso diciamo, cinque specie, per le quali bisogna dare leggi differenti, distinguendole in due generi.

Clin. Quali sono questi?

Aten. L'uno comprende le azioni che sogliono compiersi violentemente ed apertamente; l'altro quelle che si compiono fra le tenebre, occultamente e con inganno; e vi sono alle volte anche di quelle in cui si adoperano tutti e due questi modi, nel qual caso le leggi, se son fatte come si deve, sarano severissime.

Clin. È giusto certamente.

VIII. *Aten.* Dopo di che, torniamo là donde siamo passati a questa digres-

sione, e portiamo a termine la nostra legislazione. Noi avevamo, parmi, stabilite le leggi sugli espoliatori degli dei, sui traditori, e inoltre su coloro che fanno strazio delle leggi con l'intendimento di rovesciare l'ordinamento dello stato. Or può darsi che uno commetta qualcuno di questi delitti o in istato di pazzia, o sotto l'influenza di malattie, o di tarda vecchiaia, o agendo con puerile leggerezza, comeché in nulla ancora si distingua dai ragazzi; se qualcuna di queste circostanze risulterà evidente ai giudici scelti volta per volta, o per dichiarazione dell'autore o di chi lo difende, e si riterrà che abbia trasgredito la legge in tali condizioni, sia tenuto al semplice risarcimento del danno che avrà recato ad altri, ma vada esente dalle altre pene, tranne il caso che, avendo ucciso qualcuno, le sue mani non siano pure di sangue; in tal caso, vada in altra terra e in altro paese, e dimori un anno fuori di patria; e se ritorna prima del tempo fissato dalla legge, o se anche mette soltanto piede in qualsiasi parte del patrio suolo, sia tenuto dai custodi delle leggi in pubblico carcere per due anni; dopo di che sia lasciato libero.

Poiché abbiamo cominciato a parlare dell'omicidio, cerchiamo di condurre a termine la legislazione su tutte le specie di omicidi, e parliamo in primo luogo di quelli violenti e involontari. Se uno nelle gare e nei giochi pubblici arreca involontariamente la morte ad un amico, avvenga questa sull'istante o posteriormente in conseguenza delle ferite, e così anche in guerra o nella preparazione alla guerra, allorché per ordine dei magistrati si fanno le esercitazioni senz'armi o con certe armi per imitare le azioni belliche, sia dichiarato immune da colpa, dopo che si sarà purificato secondo le disposizioni recate in proposito da Delfo. Quanto ai medici in generale, chi di essi, curando un ammalato, gli procura involontariamente la morte, sia per legge dichiarato immune da colpa. Se poi un uomo uccide un altr'uomo, ma involontariamente, sia per mezzo delle sue sole membra, sia d'uno strumento o d'un'arma, ovvero dandogli qualche bevanda o cibo, o esponendolo al fuoco o al freddo, o togliendogli il respiro, insomma, lo uccida mediante il proprio corpo, o per mezzo di corpi estranei, si consideri in ogni caso come se uccidesse di sua mano, e sia soggetto alle seguenti pene: Se uccide uno schiavo, ritenendo che fosse suo, procuri di compensare il padrone del morto d'ogni pregiudizio o danno, o se no, sia tenuto a pagare un'ammenda doppia del valore del morto; la stima del valore sarà fatta dai giudici. Quanto ad atti di purificazione, dovrà compierne di più grandi e di più numerosi di coloro che cagionano la morte nei giochi pubblici; di questi atti siano arbitri gl'interpreti, che il dio avrà designati. Se uccide un proprio schiavo, dopo che si sarà purificato, sia per legge assolto dell'uccisione. Se uccide involontariamente una persona libera, faccia le medesime purificazioni di chi uccide uno schiavo, e non tenga in dispregio ciò che dice un'antica tradizione. Essa dice che chi è messo violentemente a morte dopo aver vissuto con mente ed animo libero, allorché la sua morte è ancora recente, è adirato contro l'autore di essa, ed è ancor pieno egli stesso di paura e di terrore per la violenta sciagura patita; e vedendo il proprio uccisore aggirarsi nei luoghi di sua consuetudine, lo spaventa, e, perturbato com'è egli stesso, perturba con tutte le sue forze, aiutato dal ricordo, e l'uccisore e le sue azioni. Epperò bisogna che l'uccisore si allontani per tutto un anno dall'ucciso, e abbandoni il territorio della patria, nessun luogo escluso. Se il morto è uno straniero, l'uccisore si tenga lontano per lo stesso periodo di tempo anche dal paese dello straniero. Se uno si sottomette di buon grado a questa legge, il parente più prossimo del morto, cui spetta la sorveglianza su tutto questo, gli accordi il perdono; potrà inoltre dar prova di assoluta moderazione tornando in pace con lui; ma se uno ricusa di obbedire, e in primo luogo, ancora impuro, osa entrare nei templi e sacrificare, se inoltre non vuol trascorrere interamente in

paese straniero il tempo prescritto, il parente più prossimo del morto accusi l'uccisore di omicidio, e se è ritenuto colpevole le punizioni siano tutte raddoppiate. Se poi il parente più prossimo non muove accusa per la sciagura capitata al suo congiunto, la vittima rivolge contro di lui il suo risentimento, come se la macchia del delitto passasse su di lui; epperò chi vuole potrà chiamarlo in giudizio e costringerlo secondo legge a star lontano cinque anni dalla sua patria. Se uno straniero uccide involontariamente uno straniero residente nello stato, chi vuole lo accusi in base alle medesime leggi, e se anch'egli è residente nello stato si allontani per un anno; se poi è un semplice straniero, sia che uccida uno straniero, residente o no nello stato, sia che un cittadino, oltre ad esser tenuto a compiere gli atti di purificazione, sarà espulso per tutta la vita dal territorio nel quale vigono queste leggi. E se ritorna contrariamente alla legge, i custodi delle leggi lo puniscano di morte, e se possiede qualche sostanza, sia rimessa al più prossimo parente dell'ucciso. Se poi ritorna involontariamente, se, poniamo, andando per mare è gettato sul territorio dello stato, drizzi una tenda presso il mare e, bagnando in esso i piedi, attenda il momento opportuno per riprendere la navigazione; se è ricondotto per terra a viva forza da qualcuno, il primo magistrato dello stato, che s'imbatterà in lui, lo metta in libertà e lo mandi incolume fuori dei confini dello stato. Se uno uccide di sua mano una persona libera, e il fatto è commesso per collera, anzitutto bisogna distinguere due casi. Agiscono per collera tutti quelli che in un momento d'impeto repentinamente e senza preordinato disegno di uccidere, mediante colpi o in qualche altro modo, producono lì per lì la morte a qualcuno, e tosto si pentono della loro azione; come pure per collera agiscono tutti coloro che, insultati con parole od azioni indegne, anelano alla vendetta, e più tardi uccidono con la volontà di uccidere, e non si pentono della loro azione. Bisogna dunque, come si vede, ammettere due specie d'omicidi, che hanno su per giù tutt'e due come movente la collera, e delle quali ben a ragione si può dire che stanno in mezzo tra il volontario e l'involontario, benché l'una abbia l'apparenza dell'uno e l'altra dell'altro: chi conserva il rancore e non si vendica sull'istante, ma calcolatamente in un tempo posteriore, somiglia a chi agisce volontariamente; chi invece non contiene la sua ira e la soddisfa lì per lì, senza preordinato disegno, somiglia a chi agisce involontariamente; senonché il suo atto non è in tutto e per tutto involontario, ma è tale solo in apparenza. È difficile pertanto decidere rispetto agli omicidi che hanno per movente la collera, se la legge debba dichiararli volontari, o alcuni involontari e gli altri volontari. La cosa migliore e più vera è quella di considerare gli uni e gli altri come tali in apparenza, e distinguerli in base alla premeditazione e all'assenza di essa; e per coloro che uccidono per collera e con premeditazione stabilire pene più gravi, per coloro che uccidono subitaneamente, senza alcuna premeditazione, pene più lievi. Effettivamente ciò che somiglia a un male maggiore dev'essere punito con una pena maggiore, ciò che a un male minore, con una pena minore; e così bisogna fare anche nelle nostre leggi.

Clin. Per l'appunto.

IX. *Aten.* Ritornando dunque indietro, diciamo: Se uno di sua mano uccide una persona libera, e il fatto è commesso senza premeditazione, in un impeto d'ira, sia soggetto, oltre al resto, alle medesime pene cui è sottoposto colui che uccide senz'esser mosso dalla collera; ma sia obbligato a stare due anni in esilio, per apprendere così a moderare la sua collera. Chi poi uccide per collera, ma con premeditazione, sia soggetto, oltre al resto, alle medesime pene del precedente, ma stia per tre anni in esilio, come l'altro per due; così, per la più lunga durata della sua collera, sarà punito per più lungo tempo. Quanto al ritorno di costoro, si faccia a questo modo. Certo è difficile dare precise di-

sposizioni di legge in proposito; giacché alle volte di questi due chi dalla legge è considerato più feroce, può darsi che sia più mite, e chi è considerato più mite, può invece darsi che sia più feroce; come nel commettere l'omicidio l'uno può aver agito con maggiore efferatezza, l'altro in maniera più mite; anzi per lo più avviene come adesso diciamo. Di tutte queste circostanze devono adunque rendersi conto i custodi delle leggi, e quando il tempo dell'esilio è trascorso per ciascuno di essi, mandino dodici dei loro giudici ai confini del paese; i quali, dopo essersi informati con esattezza della condotta da essi tenuta durante l'esilio, giudichino se sia il caso di accordare il perdono e riceverli; ed essi si acquetino alle decisioni di questi magistrati. Che se dopo il ritorno uno di costoro, vinto dalla collera, commetterà di nuovo il medesimo delitto, vada in esilio e non torni più; e se torna, sia trattato a quel modo ch'è trattato uno straniero per un simile ritorno. Chi uccide per collera un proprio schiavo, si purifichi; se quello d'un altro, paghi al padrone il doppio del danno. Qualunque omicida che non obbedisca alla legge, e senza essersi purificato contamini con la sua presenza la piazza pubblica, i giochi e i luoghi sacri, sia chiamato in giudizio da chi voglia, così lui come chiunque dei parenti del morto glielo permetta, e sia costretto a pagare il doppio di danaro e a soddisfare in ugual misura gli altri obblighi; e l'accusatore prenda per sé, conformemente alla legge, la multa pagata. Se uno schiavo uccide per collera il suo padrone, i parenti del morto dispongano come vogliono dell'uccisore, purché in nessun caso lo lascino in vita, e siano ritenuti immuni da colpa. Se poi uno schiavo uccide per collera una altra persona libera, i padroni consegnino lo schiavo ai parenti del morto, e questi abbiano l'obbligo di mettere a morte l'omicida, ma nel modo che vorranno. Se, cosa che capita, benché di rado, un padre o una madre uccide per collera mediante percosse o in altro modo violento un figlio o una figlia, faccia le medesime purificazioni stabilite per gli altri e vada in esilio per tre anni, e quando ritorna, la moglie si separi dal marito e il marito dalla moglie, e non procrei mai più figli con l'altro coniuge, né coabiti mai con chi ha privato del figlio o del fratello, né prenda parte con loro ai sacrifizi. Chiunque si mostra in questo empio e disobbediente, sia da chi voglia accusato d'empietà. Se un uomo uccide nell'ira la donna a lui congiunta in matrimonio, o se una donna commette questo medesimo delitto sul proprio marito, faccia le solite purificazioni e stia tre anni in esilio. Quando ritorna, chi ha commesso un simile delitto non prenda parte coi propri figli ai sacrifizi, né sieda mai con essi alla medesima mensa; e se il padre o il figlio non obbedisce a queste disposizioni, sia da chi voglia accusato d'empietà. Se il fratello uccide per collera il fratello o la sorella, o la sorella il fratello o la sorella, siano soggetti alle medesime purificazioni e ai medesimi anni d'esilio che sono stati stabiliti pei genitori che uccidono i propri figli; essi, che hanno privato i loro fratelli di fratelli e i loro genitori di figli, non abbiano mai comune con loro l'abitazione, né prendano parte in loro compagnia ai sacrifizi; e chi non obbedisce, sia a buon diritto sottoposto alle sanzioni della legge anzidetta che riguarda questi casi d'empietà. Qualora uno divenga così impotente a domare la sua collera contro coloro che gli hanno dato la vita, da osar di uccidere negli eccessi di furore uno dei suoi genitori, se questi prima di morire lo perdona di buon grado del misfatto, si purifichi come coloro che commettono un omicidio involontario, soddisfi a tutti gli altri obblighi di costoro, e sia quindi ritenuto immune da colpa; ma se non lo perdona, l'autore d'un simile delitto dev'esser sottoposto alle sanzioni di molte leggi. Egli infatti sarà soggetto alle punizioni più gravi dei reati di violenza, d'empietà, come anche di sacrilegio, togliendo la vita a chi lo ha generato; cosicché, se fosse possibile che la medesima persona morisse più volte, sarebbe perfettamente giusto che

anche al parricida o al matricida, che nella collera ha commesso questo delitto, toccassero molte morti. Qual altra pena infatti potrebbe essere ragionevolmente stabilita per costui, cui nessuna legge permetterà mai — nemmeno per respingere da sé la morte che sta per ricevere dagli stessi genitori — di uccidere il padre o la madre, quelli, cioè, che l'hanno messo al mondo, ma gli ordinerà piuttosto di sopportare pazientemente ogni cosa, anziché commettere una simile azione? La pena per chi uccide nella collera il padre o la madre sia dunque la morte. Se in un combattimento durante una sedizione, o in altra simile circostanza il fratello uccide il fratello, difendendosi da lui che ha cominciato pel primo a muover le mani, sia ritenuto immune da colpa come colui che uccide un nemico; e così pure se un cittadino uccide un cittadino, o uno straniero uno straniero. E se, difendendosi, un cittadino uccide uno straniero, o uno straniero un cittadino, sia parimenti ritenuto immune da colpa; e se uno schiavo uccide uno schiavo, lo stesso. Ma se, difendendosi, uno schiavo uccide una persona libera, sia soggetto alle medesime leggi di chi uccide il padre. Quello poi che abbiamo detto pel perdono dell'omicidio commesso in persona del padre, valga anche per il perdono accordato in qualsiasi altro caso di questo genere; e cioè, se uno, chiunque egli sia, perdona di buon grado a un altro, chiunque egli sia, questo delitto, come se l'omicidio fosse stato commesso involontariamente, l'autore di esso compia le purificazioni prescritte e sia obbligato per legge a stare un anno in esilio.

E così, rispetto agli omicidi commessi con violenza, involontariamente e per collera, basti quanto finora è stato detto. Dopo di che, noi dobbiamo occuparci degli omicidi che si commettono volontariamente e con ogni sorta d'ingiustizie e macchinazioni, per effetto del predominio dei piaceri, dei desidèri e dell'invidia.

Clin. Dici bene.

X. *Aten.* Parliamo dunque in primo luogo, come le forze ci consentono, di questi moventi, e cominciamo coll'enumerarli. Il più grande è la cupidigia che impera sull'anima inacerbita dai desidèri. Essa risiede soprattutto là dove più ardente e più diffusa suol essere nei più la passione delle ricchezze, che hanno la potenza d'ingenerare mille desidèri di accrescerle insaziabilmente e senza alcun limite, sia per loro natura, sia per una turpe ignoranza. E la causa di questa ignoranza è la fama della stolta estimazione che fanno della ricchezza tanto i Greci che i barbari. In realtà, facendo di essa il primo dei beni, mentre non è che il terzo, essi guastano se stessi e i loro discendenti. La cosa migliore e più bella è che in tutti gli stati si dica, rispetto alla ricchezza, la verità, e cioè ch'essa è fatta per il corpo e il corpo per l'anima. Se dunque vi sono questi beni, pei quali naturalmente esiste la ricchezza, essa non può avere che il terzo posto, dopo le buone qualità del corpo e dell'anima. Questo ragionamento può invero fornirci l'insegnamento che chi vorrà esser felice non deve cercare d'arricchire senz'altro, ma d'arricchire onestamente e moderatamente; così facendo, non avverrebbero negli stati omicidi che devono essere espiati con altri omicidi. Intanto adesso, come abbiamo detto cominciando a parlare di questi moventi, il primo e più grave di essi è questa cupidigia di ricchezze, che dà luogo ai più gravi processi di omicidio volontario. Il secondo è l'ambizione, suscitatrice d'invidie e gelosie, moleste vicine principalmente allo stesso invidioso e in secondo luogo ai migliori cittadini. Terzo movente di molti omicidi sono quelle miserabili e ingiuste paure, che si provano quando si son commesse o si commettono certe azioni, delle quali si vorrebbe che nessuno sapesse che si son commesse o si commettono; e si tolgono appunto di mezzo con la morte coloro che potrebbero rivelarle, quando non è possibile eliminarli in altro modo. Questo sia detto come preludio alla trattazione di questa materia, e si aggiunga a questo la tradizione, alla quale, quando ne sentono par-

lare, molti di coloro, che nelle iniziazioni ai misteri s'interessano di queste cose, prestano molta fede, che, cioè, nell'Ade vi è una punizione per tali misfatti, e che gli autori di essi, tornati qui di nuovo, devono necessariamente pagare la pena naturale, quella, cioè, di patire ciò che hanno fatto, terminando in tal modo per mano d'altri la novella vita [10].

XI. A chi è ossequente a queste parole e, indotto dallo stesso preludio, è tutto compreso da timore di siffatta punizione, nulla ha da dire la legge che riguarda questa materia; ma contro chi non è ossequente, sia stabilita per iscritto questa legge: Chi per deliberato proposito e ingiustamente uccide di sua mano uno dei suoi concittadini, chiunque egli sia, si astenga anzitutto dall'esercizio dei diritti civili, e non contamini con la sua presenza né i templi, né la piazza pubblica, né i porti, né alcun'altra pubblica riunione, glielo interdica qualcuno o no. Giacché glielo interdice la legge, e interdicendoglielo a nome di tutto lo stato essa è e sarà sempre presente. Chiunque dei parenti del morto, sia di parte mascolina sia femminina sino al grado di cugino, non persegue in giudizio l'uccisore, pur avendone l'obbligo, o non gl'intima di tenersi lontano da ciò che gli è interdetto, contrarrà in primo luogo la macchia del delitto e l'odio degli dei, come la maledizione della legge induce a ritenere; in secondo luogo sarà tenuto a rispondere in giudizio, a istanza di chi voglia vendicare il morto. Chi vorrà incaricarsi di tale vendetta, compia prima esattamente tutto ciò che va fatto per quanto riguarda sia le abluzioni, proprie di questi casi [11], sia tutte le altre cerimonie che il dio avrà prescritte per tali circostanze; quindi, pronunziata l'interdizione, passi a costringere il reo a sobbarcarsi all'azione della giustizia, conformemente alla legge. Al legislatore torna facile dimostrare che queste pratiche devono essere accompagnate da talune preghiere e da sacrifizi offerti agli dei che hanno cura di questo, che, cioè, non avvengano omicidi negli stati; quali siano questi dei e quale sia per la divinità la maniera più retta di promuovere siffatti giudizi, lo stabiliranno i custodi delle leggi d'accordo cogl'interpreti, cogl'indovini e col dio; dopo di che si promuovano questi giudizi. Giudici di queste cause saranno quei medesimi ai quali fu data potestà di giudicare i ladri di oggetti sacri. Il colpevole sia punito di morte, e non venga seppellito nel paese della vittima, per l'impudenza aggiunta alla empietà. Se non vuole sottostare a giudizio e fugge, rimanga esule in perpetuo, e se mette piede in qualche punto del paese dell'ucciso, il primo dei familiari del morto o il primo dei cittadini, che s'imbatte in lui, lo uccida impunemente, oppure lo leghi e lo consegni ai magistrati che hanno pronunziato il giudizio, perché lo facciano morire. L'accusatore esiga nello stesso tempo malleveria da colui ch'egli accusa, e questi presenti mallevadori che il collegio dei giudici, cui spetta la cognizione di queste cause, ritenga degni di fiducia: tre di tali mallevadori, i quali promettano di farlo presentare al giudizio; che se non vuole o non può darne, l'autorità s'impossessi di lui, e, legatolo, lo tenga in custodia e lo presenti al giudizio. Se uno non uccide di sua mano, ma trama la morte ad un altro, e, fattolo morire per volontà sua e con le sue macchinazioni, abita nello stato, benché sia autore di questo delitto ed abbia l'anima macchiata di tale uccisione, anche costui sia giudicato con le medesime formalità, eccezion fatta per la malleveria; sia inoltre permesso al condannato di essere sepolto nel paese; ma quanto al resto sia punito allo stesso modo dell'altro di cui abbiamo precedentemente parlato. Lo stesso sia per gli omicidi commessi da stranieri su stranieri, o da cittadini su stranieri e viceversa, o da schiavi su schiavi, sia che li commettano di propria mano, sia per mezzo di macchinazioni, ad eccezion della malleveria che, abbiamo detto, sarà dovuta solo da coloro che uccidono di propria mano; e chi accusa costoro dell'omicidio,

deve nello stesso tempo esigere da essi la malleveria. Se uno schiavo uccide volontariamente un uomo libero, o di sua mano o con macchinazione, e viene condannato in giudizio, il boia pubblico lo conduca nelle vicinanze della tomba del morto, donde quegli possa vederne il tumulo, e dopo di averlo battuto con tante sferzate quante l'accusatore avrà ordinato di dargliene, se non muore sotto i colpi, lo metta a morte. Se uno uccide uno schiavo, senza che questi gli abbia fatto alcun torto, ma per paura che si faccia denunziatore di azioni turpi e malvage da lui commesse, o per qualche altro motivo siffatto, sia tenuto a rispondere della morte di questo schiavo, come lo sarebbe stato se nelle medesime circostanze avesse ucciso un cittadino.

XII. Pel caso che avvengano certi fatti, sui quali è duro e punto gradito far delle leggi, ma d'altra parte non è possibile non farne, pel caso, voglio dire, che si compiano omicidi volontari e del tutto criminosi, di propria mano o mediante macchinazioni, sui propri congiunti, omicidi che per lo più avvengono negli stati dove si ha un cattivo governo e s'impartisce una cattiva educazione, ma che potrebbero qualche volta accadere anche in un paese dove nessuno mai se l'aspetterebbe, convien ripetere la tradizione ricordata poco prima, nella speranza che qualcuno, ascoltando le nostre parole, possa più volentieri astenersi da omicidi esecrandi sotto ogni rispetto. Quel mito, dunque, o tradizione, o comunque si debba chiamare, chiaramente dice, come ci è tramandato da antichi sacerdoti, che la vigile giustizia, vendicatrice del sangue dei congiunti, segue la legge dianzi riferita; ed ha quindi stabilito che chi commette un delitto di questo genere, deve necessariamente patire quello stesso che ha fatto: se uccide il padre, deve sopportare che lo stesso trattamento gli sia un giorno violentemente inflitto per opera dei figli; e se la madre, egli deve necessariamente rinascere di sesso femminile, e lasciare più tardi la vita per opera dei figli; giacché non v'è altra espiazione del comun sangue delittuosamente versato; né la macchia può esser lavata senza che l'anima colpevole abbia pagato l'uccisione con l'uccisione, il simile col simile, ed abbia placato lo sdegno di tutta la parentela. Bisogna dunque che ognuno tema questo trattamento da parte degli dei, e tenga così lontane dalla sua persona siffatte vendette. Se poi vi son di quelli che cadono in così triste sciagura, da osar di privare del corpo, volontariamente e premeditatamente, l'anima del padre, o della madre, o dei fratelli, o dei figli, ecco quello che per simili casi stabilisce la legge dettata dal legislatore mortale: Le intimazioni di astenersi dall'esercizio dei diritti civili e le malleverie siano quelle medesime di cui precedentemente abbiamo parlato; e se uno è ritenuto colpevole di avere ucciso qualcuno di questi congiunti, gli assistenti dei giudici e i magistrati lo facciano morire e lo gettino nudo in un trivio all'uopo designato, fuori della città; e i magistrati tutti a nome di tutto lo stato portino ciascuno una pietra, la lancino sul capo del morto, e così purifichino lo stato tutto quanto; dopo di che, lo facciano trasportare ai confini del territorio e lo buttino fuori di esso, lasciandolo per legge insepolto. Ma a quale pena dovrà andare soggetto chi uccide ciò che v'è al mondo di più intimo e, come suol dirsi, di più caro? Parlo di colui che uccide se stesso, privandosi violentemente della sorte assegnatagli dal destino, e che, senza che lo stato abbia ordinato per punizione la sua morte, né che sia costretto da qualche acerba e inevitabile sciagura capitatagli, né che sia colpito da qualche ignominia irreparabile e tale da rendere insopportabile la vita, ma per dappocaggine e per ignavia, prodotta da debolezza di spirito, infligge a se stesso una pena ingiusta. Dio sa quali altri procedimenti bisogna in tal caso seguire per la purificazione e per la sepoltura; i parenti più prossimi dovranno in proposito consultare gl'interpreti e nello stesso tempo le leggi che riguardano questa materia, e uniformarsi alle loro disposizioni; ma le tombe di coloro, che

si son distrutti in tal modo, siano, in primo luogo, a solo e non in comune con altri; in secondo luogo siano essi sepolti senza onori alle estremità delle dodici parti del paese, in luoghi incolti e senza nome; né vi siano cippi o iscrizioni a indicare le loro tombe [12]. Se una bestia da giogo o qualche altro animale uccide un uomo, tranne il caso che il fatto avvenga nelle gare dei pubblici giochi, i congiunti del morto intentino accusa di omicidio all'uccisore; giudici saranno gli agronomi prescelti dai medesimi congiunti, e nel numero da essi voluto; l'animale condannato sarà ucciso e gettato fuori dai confini del paese. Se un oggetto inanimato toglie la vita a un uomo, a meno che non si tratti di un fulmine o di qualche altro dardo siffatto proveniente da Dio, se dunque un altro oggetto qualsiasi uccide un uomo, o perché l'uomo urti su di esso, o perché esso cada su l'uomo, il parente più prossimo prenda come giudice il più vicino dei suoi vicini, e faccia espiazione per sé e per tutta quanta la parentela; l'oggetto condannato sarà gettato fuori dei confini, come fu detto per gli animali. Se uno è trovato morto, e non si conosce l'uccisore, né dopo diligenti ricerche si riesce a scoprirlo, si pronunzino le solite interdizioni come negli altri casi; si muova accusa d'omicidio contro l'ignoto autore, e dopo la celebrazione della causa, l'araldo intimi ad alta voce nella pubblica piazza a colui che ha ucciso il tale e tale, e che è stato condannato per omicidio, di non porre piede nei templi, né in tutto il paese della vittima; giacché, se si farà vedere e sarà riconosciuto, sarà messo a morte e gettato fuori del paese della vittima, senza alcuna sepoltura. Sia dunque questa una delle leggi che noi stabiliamo intorno all'omicidio. E su tale argomento sta bene quanto fin qui abbiamo detto. Ecco ora i casi nei quali e pei quali l'uccisore potrà giustamente essere ritenuto immune da colpa. Se uno sorprende di notte un ladro, che s'introduce nella sua casa a scopo di furto, e lo uccide, sia ritenuto immune da colpa; e se, difendendosi, uccide un grassatore, sia ritenuto immune da colpa. Se uno fa violenza a una donna libera o a un ragazzo a scopo venereo, sia messo impunemente a morte da chi è stato violentemente oltraggiato, o dal padre, o dai fratelli, o dai figli. E se il marito trova la moglie che patisce violenza, uccidendo chi le fa violenza, sia dalla legge dichiarato immune da colpa. E se uno uccide un altro per soccorrere il padre che, senza fare alcun male, corre pericolo di morte, ovvero la madre, o i figli, o i fratelli, o la madre dei suoi figli, sia ritenuto affatto immune da colpa.

XIII. E così tutto ciò che riguarda l'educazione e la cultura dell'anima, con le quali la vita diviene degna d'esser vissuta, mentre avviene il contrario quando disgraziatamente non si possiedono, come anche tutto ciò che riguarda le punizioni che bisogna dare per le morti violente, è stato già regolato. Abbiamo inoltre parlato di quanto riguarda l'educazione del corpo; ora dobbiamo occuparci, secondo le nostre forze, d'un argomento che ha attinenza con questi, e cioè degli atti di violenza, volontari o involontari, che avvengono fra le persone; dire quali e quanti sono, e quali pene sarà conveniente stabilire per ciascuno; è questo, come pare, l'argomento sul quale dopo i precedenti noi dobbiamo ragionevolmente formulare adesso le nostre leggi. Anche l'ultimo di coloro che si occupano di leggi porrebbe certamente al secondo posto, dopo gli omicidi, le ferite e le mutilazioni che sono conseguenza di esse. Quanto alle ferite, bisogna fare distinzione, come s'è fatto per gli omicidi: alcune sono involontarie, altre causate dalla collera, altre dalla paura, altre infine sono prodotte volontariamente con proposito deliberato. Ma è bene dir prima in proposito qualcosa di questo genere, che, cioè, è necessario per gli uomini aver delle leggi e vivere secondo le leggi; altrimenti in nulla si distinguerebbero dalle bestie più feroci. E la ragione è che nessun uomo è per sua natura in grado d'intendere quel ch'è utile agli uomini ri-

spetto alla convivenza civile, o di potere e di volere agire sempre nel modo migliore, quando l'abbia inteso. È difficile in primo luogo comprendere che la vera arte di governo deve necessariamente occuparsi non del privato, ma del comune interesse — giacché il comune interesse unisce e il privato disgrega gli stati, — e che ricavano vantaggio l'uno e l'altro, l'interesse comune e il privato, quando si sia ben provveduto all'interesse comune piuttosto che al privato. In secondo luogo, quand'anche uno abbia egregiamente appreso per via dell'arte che tale è la natura di queste cose, se dopo ciò si troverà a governare lo stato con pieni poteri, senza dover rendere conto ad alcuno, non potrà mai rimaner saldo in questo principio e passar tutta la vita attribuendo all'interesse pubblico il primo posto nello stato, e al privato il secondo, dopo il pubblico; ma la natura mortale lo spingerà sempre a cercare d'aver di più e a fare l'interesse proprio, come quella che rifugge istintivamente dal dolore e persegue il piacere; essa anteporrà ambedue queste cose a ciò ch'è migliore e più giusto, e producendo il buio in se stessa, colmerà alla fine d'ogni male se stessa e tutto lo stato. Che se per divina sorte nascerà qualche volta un uomo capace per sua natura di soddisfare a queste condizioni, non avrà punto bisogno di leggi ch'esercitino l'imperio su di lui. Né la legge infatti, né alcun ordinamento vale più della scienza; né risponde all'ordine delle cose che l'intelligenza sia schiava o soggetta ad alcuno, ma che comandi su tutto, posto che poggi sul vero e sia effettivamente libera, conformemente alla sua natura. Ma oggi tale in verità non è affatto, se non in ben piccola misura; epperò bisogna adottare il secondo partito, quello, cioè, di ricorrere all'ordine e alla legge, i quali vedono e contemplano ciò che per lo più suole avvenire, ma non possono vedere e contemplare tutto. È appunto questa la ragione per cui è stato fatto questo discorso. Ed ora passiamo a stabilire a quali pene e a quali ammende dovrà esser soggetto chi ha ferito e leso in qualche modo un altro. Ma qui torna facile a chiunque, parlando in generale, di osservare giustamente: di qual feritore e di qual ferita tu parli? e prodotta a chi? o come? o quando? Vi possono essere infatti un'infinità di casi particolari e di circostanze, assai differenti fra di loro. Ora affidarsi per tutto questo alla discrezione dei tribunali, o non affidarsi per nulla, è ugualmente impossibile. V'è un punto, pel quale è necessario in ogni caso affidarsi ad essi, e cioè per decidere se il fatto sia stato commesso o no. Ma del resto è pressoché impossibile che il legislatore non si affidi per nulla ai tribunali per quanto riguarda la punizione che dev'essere inflitta a chi commette di queste ingiustizie, e stabilisca lui le sanzioni penali per tutti i casi, grandi o piccoli che siano.

Clin. E allora, che bisogna dire?

Aten. Questo, che per certe cose deve affidarsi ai tribunali, per certe altre non ci si deve affidare, ma stabilirle egli stesso.

Clin. Ma quali sono quelle che deve stabilire egli stesso, e quali quelle che deve lasciare decidere ai tribunali?

XIV. *Aten.* Dopo quanto abbiamo detto, sarà bene a proposito osservare che, quando in uno stato vi sono tribunali vili e muti, che nascondono le loro opinioni e giudicano le cause segretamente, o quando, il che è ancor più grave, giudicano non in mezzo al silenzio, ma fra un tumulto generale, come nei teatri, fra le lodi e i biasimi accompagnati da clamori, rivolti alternativamente all'uno e all'altro oratore, un grave danno suole in tali casi risentire tutto lo stato. Esser costretto in certo modo dalla necessità a far leggi per tribunali siffatti, non è certamente una fortuna per il legislatore; ad ogni modo, non potendone fare a meno, egli deve permettere ad essi di stabilir le pene solo per i reati d'importanza minima; ma nella massima parte dei casi deve dar le disposizioni egli stesso in termini precisi, se mai gli tocca di dar le leggi ad uno stato siffatto. In uno

stato invece dove i tribunali sono, per quanto è possibile, rettamente costituiti, in quanto che quelli che dovranno giudicare hanno ricevuto una buona educazione e sono stati scrupolosamente provati, quivi è giusto, è bene, è bello affidarsi in molte cose, per quanto riguarda i colpevoli, alla discrezione di siffatti giudici, lasciando decidere ad essi quali pene convenga infliggere, o quali ammende far pagare a costoro. Non ci si muova dunque rimprovero adesso se ai nostri giudici non diamo disposizioni su moltissimi e importantissimi oggetti, rispetto ai quali anche giudici che abbiano ricevuto meno buona educazione potrebbero fare le loro considerazioni e applicare per ciascun delitto una pena proporzionata all'azione commessa; poiché dunque riteniamo che quelli, pei quali noi facciamo le leggi, saranno del tutto capaci di giudicare di questi oggetti, conviene lasciar decidere ad essi la massima parte dei casi. Nondimeno, il metodo che tante volte abbiamo detto di voler tenere, e abbiamo di fatto tenuto nel dar le leggi precedenti, quello, cioè, di offrire ai giudici, mediante schemi e formule di pene, modelli ed esempi perché non deviino dal sentiero della giustizia: questo metodo, come era eccellente allora, così è bene che sia seguìto adesso tornando di nuovo alle nostre leggi. Ecco pertanto le nostre prescrizioni per quanto riguarda le ferite: Se uno, avendo concepito il disegno di uccidere un altro, eccezion fatta pei casi in cui la legge lo permetta, non riesce a ucciderlo, ma lo ferisce, il feritore, che ha concepito siffatto disegno, non merita commiserazione o perdono, e sarà obbligato a rispondere d'omicidio, non altrimenti che se avesse ucciso. Tuttavia per un riguardo alla fortuna, che non gli è stata del tutto avversa, e al genio, che, avendo compassione del ferito e di lui, impedì che all'uno capitasse una ferita insanabile e all'altro una sorte orrenda, per rendere dunque omaggio a questo genio e non fargli opposizione, si risparmi dalla morte il feritore, ma lo si faccia emigrare in perpetuo in uno stato vicino, lasciandogli il godimento di tutte le sue sostanze. Se poi egli ha danneggiato il ferito, risarcisca del danno colui che lo ha sofferto; la valutazione sarà fatta dal tribunale che giudica la causa; e questa sarà giudicata da coloro che avrebbero giudicato dell'omicidio se il ferito fosse morto a causa delle ferite. Ma se un figlio ferisce deliberatamente i genitori, o, parimenti, uno schiavo il proprio padrone, la pena sia la morte. E se un fratello ferisce il fratello o la sorella, o, parimenti, una sorella il fratello o la sorella, e risulterà in giudizio che la ferita è stata inferta deliberatamente, la pena sia la morte. La moglie che ferisce il proprio marito coll'intenzione di uccidere, o il marito la propria moglie, vadano in perpetuo esilio. I loro beni, se hanno figli o figlie in età ancor tenera, saranno amministrati dai tutori, i quali avranno cura dei fanciulli come se fossero orfani; se poi i figli sono adulti, entreranno essi stessi in possesso delle sostanze, senza che da parte loro vi sia alcun obbligo di fornire gli alimenti all'esiliato. Se chi cade in tale sciagura è senza figli, i parenti dell'esiliato sino ai figli dei cugini, sia di parte maschile sia femminile, convengano insieme e, consigliatisi coi custodi delle leggi e coi sacerdoti, costituiscano un erede per questa cinquemilaquarantesima casa della città, partendo da questo principio, che ognuna delle cinquemilaquaranta case, pubblica e privata a un tempo, non è tanto di chi l'abita o di tutta la sua parentela, quanto dello stato. Ora bisogna che lo stato abbia, per quanto è possibile, le sue case piene della maggiore santità e felicità che sia dato conseguire. Quando pertanto in una di esse entrano a un tempo la sciagura e l'empietà, al punto che il possessore non vi lascia figli e, celibe o coniugato, muore senza discendenti, condannato per omicidio volontario o per qualche altro delitto da lui consumato verso gli dei o verso i cittadini, pel quale la morte è la pena chiaramente stabilita nella legge; ovvero quando un cittadino privo di figli va in perpetuo esilio: anzitutto si dovrà per legge pu-

rificare questa casa e farvi sacrifizi espiatori; poscia i parenti, convenuti, come poco fa abbiamo detto, insieme coi custodi delle leggi, pongano l'occhio sulla famiglia più pregiata dello stato in fatto di virtù e nello stesso tempo felice, nella quale vi siano parecchi figli; di questi ne assegnino uno al padre del morto e ai suoi antenati come loro figliolo adottivo, gli diano per buon augurio il nome di uno di essi e, dopo d'aver rivolta agli dei la preghiera ch'egli divenga padre, custode del focolare domestico e osservatore delle leggi umane e divine più fortunato del padre, lo costituiscano erede conformemente alla legge; e quanto al colpevole, lascino che rimanga senza nome, senza discendenza e senza la porzione ereditaria, quando l'abbia incolto una tale sciagura.

XV. Non sempre, come si sa, i limiti delle cose sono contigui fra di loro; or quando fra esse vi è uno spazio limitrofo, questo, stando in mezzo ai confini e toccando l'una cosa e l'altra, costituirà un punto intermedio fra esse. Orbene, noi abbiamo detto che tale appunto, fra le azioni volontarie e l'involontarie, è la posizione delle azioni che hanno per movente la collera. Nel caso dunque di ferite causate dalla collera, se uno è ritenuto colpevole, pagherà il doppio del danno, qualora la ferita risulti guaribile; il quadruplo, qualora sia irrimediabile; se poi la ferita è guaribile, ma tale da produrre una grave e obbrobriosa deformità al ferito, paghi il quadruplo. Quando uno, ferendo un altro, danneggia non soltanto costui, ma anche lo stato, rendendo il ferito inabile a recare aiuto alla patria contro i nemici, il colpevole insieme con le altre pene sarà tenuto a pagare il danno anche allo stato: oltre il proprio sarà tenuto a fare il servizio militare anche per colui ch'è reso inabile, e a prendere in guerra il posto di lui; e se non lo fa, sia da chi voglia obbligato a rispondere di diserzione, conformemente alla legge. Quanto poi all'ammontare del danno, se debba pagarlo due, tre, o quattro volte, decideranno i giudici che avranno pronunziato la condanna. Se un fratello ferisce del pari nella collera il fratello, i genitori e i parenti fino ai figli dei cugini, tanto di parte femminile che maschile, convengano insieme femmine e maschi e, giudicato il caso, deferiscano ai genitori, come naturali giudici, la determinazione della pena; se c'è controversia rispetto a tale determinazione, prevalga l'avviso dei parenti di parte maschile; infine, se neanche questi riescono a prendere una decisione, la questione sia deferita ai custodi delle leggi. È necessario che i giudici di tali ferite, quando dai figli sono prodotte ai genitori, abbiano più di sessant'anni, e che abbiano figli non adottivi, ma veri; e quando uno è trovato colpevole, decideranno essi se un tal uomo meriti la morte o un'altra pena, sia maggiore, sia non molto minore di questa; nessuno dei parenti del feritore sia fra i giudici, quand'anche abbia l'età voluta dalla legge. Se uno schiavo ferisce per collera una persona libera, il padrone consegni lo schiavo al ferito, perché faccia di lui ciò che vuole; se non lo consegna, risarcisca egli stesso il danno; e se si duole che il fatto sia un'astuzia concertata fra lo schiavo e il ferito, porti la questione in giudizio, e se perde, paghi tre volte il danno; se vince, tenga responsabile di ratto di persona colui che agisce astutamente d'intesa con lo schiavo. Se uno ferisce involontariamente un altro, pagherà semplicemente il danno; giacché nessun legislatore può comandare alla fortuna; giudici saranno quelli stessi che sono stati indicati pei figli che feriscono i genitori; la valutazione del danno sarà fatta da essi stessi.

XVI. Tutte le lesioni di cui abbiamo parlato sono violenze, come violenza è anche ogni specie di maltrattamento. A questo proposito ogni uomo, donna o fanciullo non deve mai dimenticare che la vecchiezza è molto più in onore della giovinezza così presso gli dei come presso gli uomini che vogliono vivere sicuri e felici. Epperò il vedere in una città un vecchio maltrattato da un giovane è uno spettacolo turpe e inviso agli dei; par ragionevole invece che qualunque

giovine, percosso da un vecchio, sappia di leggieri contenere il suo risentimento, preparando a se stesso questa deferenza per la sua vecchiaia. Sia dunque così stabilito: Ognuno da noi rispetti a fatti e a parole chi è più grande di lui; consideri e veneri come padre o madre chi, uomo o donna, ha vent'anni più di lui; e in ossequio agli dei che presiedono ai natali, si astenga sempre dal toccare qualunque persona che per la sua età potrebbe essergli padre o madre. Similmente si astenga dal toccare uno straniero, sia egli stabilito da lungo tempo, o venuto di recente; e non si permetta mai, né attaccando per il primo, né difendendosi, di ridurlo a dovere mediante le percosse. Che se qualcuno ritiene che uno straniero debba essere punito, perché insolentemente e audacemente lo ha percosso, lo prenda e lo conduca dinanzi all'autorità degli astinomi; ma si astenga dal batterlo, affinché tanto meno osi percuotere uno del paese. E gli astinomi lo ricevano e facciano indagini, col dovuto rispetto al dio protettore degli stranieri; e se risulterà che lo straniero abbia ingiustamente battuto quello del paese, gli diano con la frusta tanti colpi, quanti egli stesso ne ha dati, e così reprimano l'insolenza d'uno straniero; ma se non ha commesso ingiustizia, minaccino e rimproverino chi l'ha condotto innanzi a loro, e li mandino via tutti e due. Se uno percuote un altro, suo coetaneo o maggiore d'età e senza figli, o se un vecchio percuote un vecchio, o un giovine un altro giovine, chi è percosso si difenda nella maniera naturale, senz'armi, con le nude mani. Se uno, dopo compiuti quarant'anni, osa azzuffarsi con un altro, sia attaccando per il primo, sia difendendosi, lo si chiami villano, ignobile e abietto; avrà così l'obbrobriosa punizione che si merita. Chi si mostra obbediente a queste esortazioni, si farà facilmente guidare; chi invece si mostra disobbediente e non si cura per nulla di questo preludio, troverà pronta per lui questa legge: Se uno percuote un altro, che sia di venti o più anni maggiore di lui, in primo luogo chi si trova presente, se non è coetaneo o più giovane dei contendenti, li separi, o sia ritenuto per legge cattivo cittadino; se è coetaneo o più giovane di colui che è percosso, porga aiuto all'offeso come a un fratello o a un padre o a un parente più vecchio. Oltre a ciò, chi, come si disse, ha osato percuotere uno più anziano, sia sottoposto a giudizio per maltrattamento; e se è ritenuto colpevole, sia tenuto in carcere per non meno d'un anno; e se i giudici vorranno tenerlo di più, ci stia pel tempo da essi stabilito. Se uno straniero, domiciliato o no nello stato, percuote uno che sia di venti o più anni maggiore di lui, per quanto riguarda il soccorso dei presenti si applichi la medesima legge; e lo straniero non domiciliato nello stato, che sia condannato in un simile giudizio, sconti il fio stando in carcere due anni; se poi è domiciliato e disobbedisce alle leggi, sia tenuto in carcere per tre anni, se il tribunale non stabilirà che ci stia per un tempo più lungo. Chi si trova presente a qualcuno di questi fatti e non presta soccorso conformemente alla legge, sia multato di una mina, se appartiene alla prima classe; di cinquanta dramme, se alla seconda; di trenta, se alla terza; di venti, se alla quarta. Il tribunale per siffatte cause sia composto di generali, di tassiarchi, di capi di tribù e di comandanti di cavalleria.

XVII. Delle leggi, come si sa, alcune sono fatte per le persone dabbene, per insegnare ad esse in che modo possano vivere amichevolmente nelle loro reciproche relazioni; altre per coloro che si sottraggono ad ogni sana educazione, per una tal quale durezza d'indole, che nulla riesce ad ammollire, affinché non si abbandonino ad ogni sorta di brutture. Sono questi ultimi la causa dei discorsi che qui faremo; giacché per essi il legislatore è costretto a stabilire queste leggi, pur augurandosi che di esse non vi sia mai bisogno. Se qualcuno oserà toccare il padre o la madre o i loro maggiori, e fare ad essi violenza maltrattandoli, e, punto temendo l'ira degli dei celesti o le pene che dicesi l'attendano sotterra, anzi disprezzando, coll'aria di chi sa ciò che ignora assoluta-

mente, tradizioni antiche e da tutti ammesse, viola le leggi, bisogna, ricorrere per costui a misure estreme di prevenzione. Ora la morte non è il rimedio estremo; ancor più di essa lo sono i tormenti che dicesi siano riserbati a questi colpevoli nell'Ade, ma che, quantunque assolutamente veri, non giovano a distornare dal delitto anime siffatte; giacché altrimenti non esisterebbero mai matricidi, né avverrebbero empi e audaci attentati contro gli antenati in generale; epperò bisogna che le punizioni, che s'infliggono a costoro in questa vita per siffatti delitti, non siano, per quanto è possibile, da meno di quelle dell'Ade. Posto ciò, rimanga stabilito questo: Se uno, che non sia in istato di follia, oserà battere il padre o la madre, o i padri o le madri di costoro, in primo luogo chi si trova presente corra al soccorso, come nei casi precedenti; e lo straniero domiciliato, che presterà soccorso, sia chiamato a occupare i primi posti nei giochi pubblici; se non lo presterà, sia bandito per sempre dal paese; lo straniero non domiciliato, che presterà soccorso, riceva lode; in caso contrario, biasimo. Lo schiavo che ha prestato soccorso sia reso libero; se non ne ha prestato, sia battuto con cento colpi di frusta da parte degli agoranomi, se il fatto è avvenuto nella piazza pubblica; se fuori della piazza, ma in città, la punizione gli sarà inflitta dall'astinomo che si trova in funzione; e se in qualche campagna, dai capi degli agronomi. Se poi chi si trova presente è uno del paese, sia egli fanciullo, uomo, o donna, accorra a difesa, gridando all'empio; e se non lo fa, incorra nella maledizione di Giove protettore della consanguineità e della parentela, conformemente alla legge. Se uno è colpevole di maltrattamento verso i propri genitori, in primo luogo sia relegato in perpetuo, lungi dalla città, nel resto del territorio, e sia escluso da tutti i luoghi sacri; e se non si tiene lontano da essi, gli agronomi lo puniscano con colpi di frusta e in qualunque altro modo vorranno; se ritorna, sia punito di morte. Se uno di condizione libera mangia, o beve, o ha qualche altro commercio di questo genere con un uomo siffatto, o anche solo imbattendosi in lui volontariamente lo tocca, non metta piede affatto né in alcun tempio, né nella piazza pubblica, né in città, prima che si sia purificato, ritenendo di essere divenuto partecipe di una sorte funesta. E se egli, disobbedendo alla legge, contamina i templi e la città, pel magistrato che, venuto a conoscenza di ciò, non traduce in giudizio un uomo siffatto, sia questa una delle accuse più gravi nella resa dei conti. Se uno schiavo percuote un uomo libero, sia straniero o cittadino, chi si trova presente corra in aiuto, o paghi la multa dianzi stabilita, secondo la classe cui appartiene; e i presenti leghino lo schiavo, coadiuvati da colui ch'è stato percosso, al quale lo consegneranno; e questi, presolo e incatenatolo, lo batta con tanti colpi di frusta quanti crederà di darne, senza tuttavia danneggiare il padrone; quindi lo consegni a costui, perché l'abbia in suo possesso, conformemente alla legge, la quale sarà di questo tenore: Lo schiavo che percuote un uomo libero, senza che gliel'ordinino i magistrati, da colui che è stato percosso sarà consegnato legato al padrone, il quale non lo scioglierà, se prima lo schiavo non avrà persuaso colui ch'è stato percosso di meritare di essere sciolto. Le medesime disposizioni valgano relativamente a tutti questi casi, anche per le donne in confronto delle donne, come per le donne in confronto degli uomini e per gli uomini in confronto delle donne.

LIBRO X

I. *Aten.* Dopo di aver parlato dei maltrattamenti personali, sia stabilita in generale un'unica legge di questo genere sugli atti di violenza: Nessuno prenda o porti via nulla di ciò che è d'altri, né si serva di cosa alcuna, che appartenga al vicino, senza il permesso del possessore. Di qui infatti sono dipesi, dipendono e dipenderanno tutti i mali anzidetti. Quanto agli altri malefici, i maggiori sono dovuti alle sfrenatezze e agli eccessi della gioventù; essi sono della maggior gravità, quando hanno per oggetto la religione; particolarmente gravi, quando riguardano i sacri riti pubblici, o quelli comuni soltanto ai membri di una tribù o ad altre siffatte comunità; al secondo posto vengono le offese al culto privato e alle tombe; al terzo quelle dirette ai genitori, allorché, indipendentemente dalle azioni criminose di cui abbiamo dianzi parlato, si rechi ad essi ingiuria. Una quarta specie di offese sono quelle dirette ai magistrati, allorché taluno, incurante della loro autorità, prende o porta via o fa uso di qualche cosa, che appartiene ad essi, senza loro permesso. Al quinto posto vengono le offese ai diritti civili dei cittadini, le quali richiedono l'ausilio della giustizia. Per questi vari casi conviene fare una legge comune a tutti. Quanto al furto di oggetti sacri, sia violento sia clandestino, fu detto in generale come debba essere punito. Intanto bisogna dire quale punizione debba ricevere chiunque colle sue parole o con le sue azioni rechi offesa agli dei, facendo precedere questa legge da un ammonimento, che sarà il seguente: Chi crede, conformemente alle leggi, all'esistenza degli dei, giammai commetterà volontariamente un'azione empia, né mai pronuncerà parole illecite; chi fa questo, lo fa sotto l'influenza di uno di questi tre motivi: o perché non crede a ciò che ho detto [1], o, semplicemente, perché crede che gli dei esistono, ma che non s'interessano degli uomini, ovvero, in terzo luogo, perché ritiene che essi possano facilmente essere rabboniti, attirandoli coi sacrifizi e con le preghiere.

Clin. Che faremo dunque, o che diremo a coloro che pensano in tal modo?

Aten. O buon amico, ascoltiamo prima da loro quello che, nel loro disprezzo pei nostri sentimenti, io m'immagino che essi ci diranno in tono canzonatorio.

Clin. Cioè?

Aten. Probabilmente pigliandoci in giro essi ci diranno: O stranieri d'Atene, di Sparta e di Cnosso, voi dite il vero. Tra noi infatti alcuni non credono affatto all'esistenza degli dei, altri credono che essi siano tali quali voi dite [2]. Noi pertanto vi domandiamo che, come voi stessi avete detto che nelle leggi bisogna fare, prima di minacciarci duramente cerchiate di persuaderci e d'insegnarci, adducendo validi argomenti, che gli dei esistono e che sono troppo eccellenti per lasciarsi ammollire dai doni e deviare dal sentiero della giustizia. Giacché adesso, sentendo dire queste ed altre cose siffatte da coloro che son reputati ottimi poeti, oratori, indovini, sacerdoti e da tanti e tanti altri, la massima parte di noi non è spinta ad allontanarsi dal commettere azioni ingiuste,

ma a cercare di porvi riparo dopo che le ha commesse. Or dunque, a legislatori che dichiarano di essere non già feroci, ma miti, noi domandiamo che primieramente adoperino verso di noi la persuasione, facendo discorsi sull'esistenza degli dei, se non molto migliori di quelli che fanno gli altri, pur tuttavia migliori rispetto alla verità; e può darsi che voi riusciate a persuaderci. Orsù dunque, se la nostra richiesta è ragionevole, accingetevi a fare ciò che noi vi proponiamo.

Clin. Non ti pare, ospite, che sia facile dimostrare che gli dei esistono?

Aten. In che modo?

Clin. Primieramente la terra, il sole, gli astri, tutto il creato; le stagioni così bellamente ordinate; la loro distribuzione negli anni e nei mesi; e poi il fatto che tutti, Greci e non Greci, credono all'esistenza degli dei.

Aten. Temo, o mio caro, — non dirò certamente ch'io ne arrossisca — che i malvagi disprezzino in certo modo codeste ragioni. Perché voi non sapete quale sia la causa del loro dissenso, ma ritenete che le loro anime siano sospinte all'empietà solo dall'intemperanza dei piaceri e delle passioni.

Clin. E qual altro motivo vi può essere, ospite, al di fuori di questo?

Aten. Un motivo che da voi, vivendo del tutto appartati, probabilmente non sarà conosciuto, né potreste indovinarlo.

Clin. Qual è dunque codesto motivo?

Aten. Un'ignoranza orribile, che par di essere sapienza somma.

Clin. Come dici?

II. *Aten.* Vi sono da noi certi scritti che da voi, come sento dire, non esistono per merito del vostro governo; alcuni sono in versi, altri in prosa; e i più antichi dicono, rispetto agli dei, che dapprima esistettero il cielo e gli altri corpi; procedendo nel racconto, a non molta distanza dal principio pongono l'origine degli dei, di cui narrano in seguito le mutue relazioni [3]. A questi discorsi, siano o no di qualche vantaggio per altri rispetti a coloro che li ascoltano, non si può facilmente muovere biasimo, data la loro antichità; ma io non direi mai, se volessi farne le lodi, ch'essi sono giovevoli a ispirar premure e rispetto verso i genitori, né che quanto narrano in proposito sia del tutto vero. Ma lasciamo andare gli scritti degli antichi, e che si giudichino come piace agli dei. Passiamo piuttosto a censurare gli scritti dei nostri moderni sapienti in quanto sono causa ed origine di mali. L'effetto che producono i discorsi di costoro è il seguente. Quando io e tu, adducendo le prove dell'esistenza degli dei, mettiamo innanzi questi stessi corpi, ossia il sole, la luna, gli astri e la terra, come dei ed essenze divine, coloro che si son lasciati sedurre da questi sapienti, dicono che tali corpi sono terra e pietre [4], e che sono affatte incapaci d'interessarsi delle cose umane, ricoprendo tutto questo di speciosi ragionamenti, atti in certo modo a persuadere.

Clin. Un grave discorso, ospite, tu ci hai riferito; grave, se anche fosse la voce d'un solitario; ma poiché adesso sono moltissimi a ragionare in tal modo, la cosa è ancor più grave.

Aten. Ebbene? Che diciamo noi? Che cosa ci conviene di fare? Dobbiamo difenderci, come se ci accusasse qualcuno di questi empi, che ci detestano a motivo della nostra legislazione, e dicono che facciamo una cosa orribile dettando le leggi col presupposto che gli dei esistono? O lasciando correre, dobbiamo tornare alle nostre leggi, anche perché il preludio non ci divenga più lungo delle stesse leggi? Difatti il discorso andrebbe per le lunghe, se a questi fautori d'empietà noi volessimo da una parte dimostrare, come si deve, quelle verità su cui dicevano che bisognava dare spiegazioni, dall'altra incutere timore, e quindi, dopo aver ispirato ad essi avversione per tutto ciò che la merita, dettare finalmente le leggi.

Clin. Ma, ospite, ben molte volte, avuto riguardo al breve spazio di tempo, noi abbiamo detto appunto questo, che nella presente conversazione non bisogna affatto far più conto della brevità che della lunghezza; nessuno infatti, come suol dirsi, ci preme e c'insegue. Sa-

rebbe certamente una cosa ridicola e biasimevole, se al meglio noi mostrassimo di preferire il più breve. Importa invero non poco che i nostri ragionamenti abbiano in certo modo la forza di persuadere che gli dei esistono e sono buoni, e che tengono in pregio la giustizia più degli uomini. Questo invero sarebbe il migliore e più bel preludio a tutte le nostre leggi. Laonde, senza impazienze e senza pressioni, quella qualunque facoltà ch'è in noi di produrre siffatta persuasione, mettiamola, per quanto è possibile, in opera, senza nulla trascurare.

III. *Aten.* Codesto tuo discorso par che mi spinga alla preghiera [5], così vivo interesse tu ci metti; non è dunque permesso indugiare più oltre. Ma è mai possibile parlare senza indignazione per dimostrare che gli dei esistono? È inevitabile invero che mal volentieri si sopportino e che perfino si odino coloro che sono stati e sono adesso la causa di questi nostri discorsi. Costoro, non più prestando fede ai racconti che sin dalla prima infanzia ancor lattanti hanno udito dalle nutrici e dalle madri, le quali, servendosene come d'incantamenti, ad essi li narravano ora per passatempo ora sul serio; essi, che hanno riudito questi racconti nelle preghiere in mezzo ai sacrifizi e hanno visto spettacoli analoghi, alla cui rappresentazione il fanciullo assiste con grandissimo diletto; essi, che hanno visto i loro genitori premurarsi, fra coloro che sacrificavano col più grande zelo, per sé e per essi, rivolgendosi con preghiere e supplicazioni agli dei come assolutamente esistenti, e tutti, Greci e non Greci, prosternarsi e fare atti di adorazione al sorgere e al tramontare del sole e della luna, sia nei vari momenti di avversità sia negli eventi fortunati, mostrando così di ritenere non già che gli dei non esistono, ma che esistono assolutamente, e di non avere nemmeno il più lontano sospetto che possano non esistere: costoro, dico, sprezzando adesso tutto questo senza nessuna buona ragione, come direbbero quanti possiedono un briciolo di raziocinio, ecco che ci costringono a dire quello che adesso diciamo. Or com'è possibile ammonire costoro con dolci parole e dare nello stesso tempo insegnamenti circa la divinità, cominciando dal dimostrare che gli dei esistono? Eppure bisogna aver pazienza, perché non avvenga che fra di noi gli uni sragionino per bramosia di piacere, gli altri perché accesi d'ira contro siffatta gente [6]. Sia dunque diretta un'istruzione di questo genere, senz'ira e senza sdegno, a coloro che hanno la mente guasta in tal modo; anzi, sedata la collera, come se discorressimo con uno di costoro, diciamogli dolcemente: O figlio, tu sei giovane; il progresso del tempo farà sì che su tante cose, cambiata opinione, riterrai il contrario di quello che adesso tu pensi. Aspetta dunque fin allora per giudicare delle questioni più importanti. E importantissima è quella che tu adesso stimi di nessun conto, se, cioè, pensare rettamente circa la divinità giovi o no a viver bene. E in primo luogo non si troverà mai ch'io mentisca significandoti in proposito una cosa notevole, questa: non tu solo, né tu e i tuoi amici per i primi avete avuto questa opinione rispetto agli dei, ma in tutti i tempi si trovano di quelli che, in numero maggiore o minore, sono affetti da questa malattia. Orbene, avendo conosciuto molti di costoro, posso dirti questo, che nessuno mai, che da giovine abbia avuto questa opinione rispetto agli dei, che, cioè, non esistono, ha persistito fino alla vecchiezza in questo convincimento; quanto alle altre due opinioni, quella, cioè, che gli dei esistono, ma che non s'interessano per nulla delle cose umane, e quella che s'interessano sì, ma che si possono facilmente placare con sacrifizi e preghiere, queste opinioni sono perdurate, non però in molti, ma solo in alcuni. Perché dunque tu possa formarti un convincimento che sia, per quanto è possibile, sicuro in proposito, se presti ascolto alle mie parole, dovrai per ora soprassedere, esaminando se la cosa sia così come tu pensi o altrimenti, e consultando gli altri, soprattutto il legislatore. Ma in questo frattempo non osare di commettere alcuna empietà ver-

so gli dei. Giacché chi ti dà le leggi deve cercare ora e in seguito d'insegnarti in proposito come stanno le cose.

Clin. Finora, ospite, il discorso c'è andato ottimamente.

Aten. Proprio così, o Megillo e Clinia; ma senza saperlo noi ci siamo imbattuti in una strana dottrina.

Clin. Quale?

Aten. Quella dottrina che da molti è ritenuta la più savia di tutte.

Clin. Parla ancor più chiaramente.

IV. *Aten.* Dicono alcuni che tutte le cose, che esistono, sono esistite ed esisteranno, sono dovute in parte alla natura, in parte al caso, in parte all'arte.

Clin. Non è forse ben detto?

Aten. È verisimile certamente che uomini sapienti dicano bene. Peraltro seguiamoli e vediamo che mai pensino coloro che muovono da questo principio.

Clin. Perfettamente.

Aten. Pare, essi dicono, che le più grandi e più belle cose siano prodotte dalla natura e dal caso, le minori dall'arte; la quale, ricevendo dalla natura le prime e grandi opere da essa create, foggia e fabbrica tutte le minori, che ordinariamente chiamiamo artificiali.

Clin. Come dici?

Aten. Parlerò ancor più chiaramente. Essi dicono che fuoco, acqua, terra ed aria esistono per natura e per caso, e che l'arte non c'entra per nulla; che i corpi venuti in seguito, terra, sole, luna, stelle sono stati formati di questi elementi assolutamente privi di anima. Mossi casualmente ciascuno dalle sue proprietà, allorché vennero a combinarsi acconciamente insieme il caldo col freddo, il secco coll'umido, il molle col duro, e avvennero tutti gli altri mescolamenti prodotti dalla necessità per il fortuito incontro dei contrari, questi elementi dettero per tal modo origine a tutto l'universo e a tutto ciò che è in esso, agli animali e alle piante, comprese le stagioni, che, secondo essi, sono opera non di una intelligenza, né di qualche dio, né dell'arte, ma, come dico, della natura e del caso. Aggiungono che l'arte, sorta più tardi da tutto questo, figlia di mortali e mortale essa stessa, ha prodotto in tempi posteriori certi giochi, che, lungi dall'essere pienamente partecipi della verità, non sono che semplici immagini, che hanno affinità solo con se stesse, quali appunto quelle che produce la pittura, la musica e le altre arti compagne a queste; se vi sono arti che producono qualcosa di serio, esse son quelle che aggiungono la propria potenza a quella della natura, come la medicina, l'agricoltura, la ginnastica. Anche la politica, essi dicono, ha ben poco di comune con la natura e molto con l'arte. E così anche la legislazione non proviene dalla natura, ma dall'arte, e i suoi supposti non sono veri.

Clin. Come dici?

Aten. In primo luogo, o mio caro, essi dicono che gli dei esistono per arte, non per natura, e in virtù di certe leggi, e che essi sono diversi nei diversi luoghi, secondo che i legislatori di ciascun paese si sono accordati fra di loro nel far le leggi; aggiungono che il buono altra cosa è per natura, altra per legge; che il giusto non esiste affatto in natura, non solo, ma che gli uomini sono in continue dispute fra di loro e cambiano sempre i loro criteri su di esso; e i mutamenti, che vi apportano, hanno autorità ciascuno per quel dato momento, essendo un prodotto dell'arte e delle leggi, e niente affatto della natura. Ecco, o amici, gl'insegnamenti che ricevono i giovani da questi sapienti, prosatori e poeti, i quali van dicendo che nulla è più giusto di ciò che si ottiene con la forza [7]; di qui l'empietà scende nell'animo dei giovani, in quanto ingenerano in essi il convincimento che gli dei non siano quali la legge ordina di pensarli; di qui le sedizioni, in quanto li spingono alla vita retta secondo natura, che dovrebbe consistere nell'esercitare un effettivo dominio sugli altri, e non prestare ad alcuno l'obbedienza voluta dalla legge [8].

Clin. Quale dottrina, ospite, ci hai esposta! Che gioventù rovinata, sia nei riguardi degli stati sia delle famiglie!

Aten. Proprio vero questo che tu dici, o Clinia. Che credi dunque che al legislatore convenga fare in questo stato di

cose che ormai dura da tempo? Deve egli levarsi in mezzo alla città e rivolgere soltanto minacce a tutti gli uomini, se non diranno che gli dei esistono, e non se li rappresenteranno come vuole la legge? E far lo stesso discorso rispetto all'onesto, al giusto e a tutti gli oggetti più importanti? E per tutto ciò che è attinente alla virtù e al vizio dichiarare che bisogna pensare e operare così come il legislatore prescrive? E se non si mostrano obbedienti alle leggi, minacciare all'uno la morte, all'altro le percosse e la prigione, a questo l'ignominia, a quello la miseria e l'esilio, senza punto adoperare verso questi uomini, nel tempo stesso che dà ad essi le leggi, una qualsiasi forma di persuasione, che, aggiunta a questo suo discorso, valga, per quanto è possibile, ad addolcire le loro anime?

Clin. Niente affatto, ospite; al contrario, se è possibile in queste cose giovarsi, sia pure in piccola parte, della persuasione, un legislatore, che sia appena meritevole di questo nome, non deve affatto farne a meno, ma esaurire, come si dice, i suoi mezzi vocali per venire in aiuto con la sua parola dell'antica credenza che gli dei esistono, e di tutto ciò che tu dianzi hai ricordato; e recare inoltre soccorso alla stessa legge e all'arte, mostrando che esse esistono per natura non meno che la stessa natura, se è vero che sono un prodotto dell'intelligenza in armonia con la retta ragione, come a me pare che tu sostenga, ed io sono d'accordo con te in questo.

Aten. O zelantissimo Clinia, ma se, parlando alla moltitudine, le facciamo di questi ragionamenti, non ti pare che ben difficilmente li potrà seguire, e d'altra parte non andremmo troppo per le lunghe?

Clin. E che dunque, ospite? Sull'ebbrezza e sulla musica noi ci siamo indugiati tanto a parlare, e non ci sobbarcheremo a fare altrettanto quando si tratta degli dei e d'altri argomenti simili? Ciò peraltro è di grandissimo aiuto ad una savia legislazione, giacché così le disposizioni di legge poste in iscritto, come quelle che daranno in ogni tempo ragione di sé, rimangono ben salde e sicure; di maniera che, se questi ragionamenti da principio riescono difficili a intendere, non bisogna preoccuparsene: chi è tardo d'intelligenza potrà tornarci e considerarli più volte; né d'altra parte, se riescono lunghi, ma tuttavia utili, mi pare affatto ragionevole o giusto che alcuno si astenga dal portare, nei limiti delle sue forze, il proprio contributo alla presente discussione.

Meg. A me pare, ospite, che Clinia dica benissimo.

Aten. Certamente, o Megillo, e bisogna fare com'egli dice. Se infatti siffatte dottrine non fossero disseminate, per così dire, fra tutti gli uomini, non ci sarebbe nemmeno bisogno di discorsi a difesa dell'esistenza degli dei; ma oggi è una necessità. A chi dunque più che al legislatore spetta di venire in aiuto di leggi importantissime che rovinano per opera di uomini perversi?

Meg. A nessuno.

V. *Aten.* Ma rispondimi anche tu, Clinia (giacché bisogna che tu partecipi a questa discussione): chi predica queste dottrine, non pare ritenga che fuoco, acqua, terra ed aria siano i primi elementi di tutte le cose, e che dia ad essi il nome di natura, ritenendo che l'anima sia derivata più tardi da questi elementi? Anzi non pare, ma direi che effettivamente questo venga a significarci col suo discorso.

Clin. Proprio così.

Aten. Or dunque, in nome di Giove, non abbiamo noi trovato, per così dire, la fonte delle insensate opinioni di quanti mai hanno fatto ricerche sulla natura? Considera la questione esaminandola attentamente, giacché non sarebbe cosa di poca importanza, se si potesse mostrare che coloro i quali sono autori di questi empi discorsi e fanno scuola agli altri, non ragionano bene, ma in maniera erronea. Or a me pare che la cosa sia appunto così.

Clin. Tu dici bene; ma cerca di spiegare per quale ragione.

Aten. Cosicché bisogna entrare, a

quel che vedo, in discorsi fuori dell'ordinario.

Clin. Nessuna esitazione, ospite. Comprendo infatti che tu riterrai di uscire dai limiti della legislazione, se entriamo in una discussione di questo genere. Ma se non v'è altro mezzo che questo per ottenere che si presti assenso a ciò che in conformità della legge qui diciamo circa gli dei, in quanto è giusto concepirli in tal modo, bisogna, o mio caro, fare appunto così.

Aten. Mi tocca dunque di fare, come vedo, questo discorso pressoché fuori dell'ordinario. I ragionamenti, di cui è imbevuta l'anima degli empi, davano a divedere che ciò che è prima causa del nascere e del perire di ogni cosa non è esistito prima, ma dopo, e che è esistito prima ciò che è venuto dopo; donde il loro errore sulla vera essenza degli dei.

Clin. Non comprendo ancora.

Aten. Pare, amico mio, che costoro ignorino pressoché tutti quali siano le qualità dell'anima e quale potenza essa abbia, così per quanto riguarda il resto come anche e soprattutto la sua origine; giacché non sanno ch'essa è esistita da principio, prima di tutti i corpi[9], e che più d'ogni altra cosa essa è causa dei loro cambiamenti e d'ogni loro trasformazione. Ora se è così, ciò che ha affinità con l'anima non dev'essere necessariamente esistito prima di ciò che appartiene ai corpi, una volta che l'anima è anteriore al corpo?

Clin. Necessariamente.

Aten. Quindi l'opinione, la sollecitudine, l'intelligenza, l'arte, la legge sono anteriori al duro, al molle, al grave, al leggero; e quindi anche le prime e grandi opere ed azioni, se hanno avuto luogo da principio, son dovute all'arte, mentre quelle prodotte dalla natura e la stessa natura — quella che erroneamente chiamano con questo nome — sono posteriori e subordinate all'arte e all'intelligenza.

Clin. Perché erroneamente?

Aten. Vogliono chiamar natura il potere generativo delle prime esistenze. Ma se si dimostrerà che l'anima è il primo essere, che non il fuoco né l'aria, ma l'anima è esistita da principio, si potrà dire con piena ragione che essa soprattutto ha forza di natura. Così è certamente e non altrimenti, se si dimostra che l'anima è anteriore al corpo.

Clin. È verissimo questo che tu dici.

Aten. Ci accingiamo dopo ciò a fare questa dimostrazione?

Clin. Perché no?

Aten. Ma teniamoci bene in guardia di fronte ad un ragionamento pieno d'inganni; non facciamo che col suo sapore di novità seduca per caso anche noi che siamo vecchi, e scappandoci di mano ci renda ridicoli, e paia così che, mentre abbiamo di mira più grandi cose, non diamo nel segno nelle piccole. Prestatemi dunque attenzione. Se noi tre dovessimo passare un fiume che scorre rapido, e, trovandomi ad essere il più giovane e pratico di molti corsi d'acqua, vi dicessi che spetta a me per il primo di cercare personalmente di vedere, lasciando voi in luogo sicuro, se si possa passare anche da voi che siete più avanti negli anni, o come stiano le cose, e che, qualora trovassi che si può guadare, dovrei in tal caso chiamarvi e farvi passare, giovandomi della mia esperienza, se invece fosse per voi intransitabile, rimarrebbe su di me il pericolo della prova: farei, parmi, un discorso ragionevole. Or appunto la questione, che stiamo adesso per trattare, è troppo ardente ed è forse, per così dire, inaccessibile alle vostre menti, avuto riguardo alle vostre forze. Perché dunque essa non vi produca smarrimento e vertigini, trasportandovi fuori strada con domande a cui non siete abituati a rispondere, e vi metta in una condizione mortificante e sconveniente, che non fa certo piacere, pare a me che adesso io debba fare così: interrogare prima me medesimo, mentre voi tranquillamente ascoltate, e quindi rispondere io stesso, e così sviscerare tutta la questione, finché non giunga a dimostrare che l'anima è anteriore al corpo.

Clin. Pare a noi, ospite, che tu abbia parlato ottimamente; fa' pertanto come tu dici.

VI. *Aten.* Orsù dunque, se altra volta abbiam sentito il bisogno d'invocare la divinità, facciamo così anche adesso. S'invochino adunque gli dei con ogni fervore per la dimostrazione della loro esistenza; e così, tenendoci come a una fune ben salda, imbarchiamoci nella presente discussione.

Se in una questione di questo genere mi si fanno le seguenti domande, credo di rispondere in maniera valida e sicura rispondendo come qui farò. Se mi si dice: « Ospite, tutto sta fermo e nulla si muove? O è tutto il contrario di questo? O alcune cose si muovono ed altre rimangono ferme? », risponderò: Alcune si muovono, altre rimangono ferme. « Ma non è in qualche spazio che stan ferme quelle che stanno ferme, e si muovono quelle che si muovono? ». E come no? « E alcune si muovono in un solo posto, altre invece in più posti? ». Vuoi tu dire, risponderemo, che quelle che hanno il potere di ciò che sta in mezzo si muovono in un sol posto, come i cerchi, di cui si dice che son fermi, mentre la circonferenza gira? « Sì; e noi comprendiamo che, in questo giro, siffatto movimento, facendo girare a un tempo il più grande e il più piccolo cerchio, distribuisce proporzionalmente se stesso ai piccoli cerchi e a quelli più grandi, essendo esso proporzionatamente minore e maggiore. Il che è sorgente d'ogni sorta di meraviglie, giacché lo stesso movimento apporta a un tempo ai grandi e ai piccoli cerchi la lentezza e la celerità convenienti, cosa che potrebbe parere impossibile ad avverarsi ». Proprio vero. « Quanto poi ai corpi che si muovono in più posti, a me pare che tu intenda quelli che con un movimento di translazione passano continuamente in altro luogo, ed ora hanno un solo centro di movimento, ora parecchi per effetto del loro aggirarsi per lo spazio. Ogni qualvolta essi s'imbattono in altri corpi che sono fermi, si scindono; se invece s'imbattono in altri corpi, che movendo dalla parte opposta tendono a un medesimo punto, si congiungono con essi e si formano corpi intermedi fra siffatti concorrenti ». Ammetto che codeste cose stanno così come tu dici. E così pure che quando si congiungono, aumentano, e quando si disgiungono, diminuiscono, se permane la loro forma costitutiva; se poi questa vien meno, nell'un caso e nell'altro periscono. « In quale caso avviene la formazione di qualsiasi corpo? ». Evidentemente quando un primo elemento, preso incremento, perviene alla seconda dimensione, e da questa a quella susseguente; raggiunte le tre dimensioni, diviene sensibile per coloro che hanno senso. Ogni cosa diviene così per effetto di mutamento e di movimento, ed è realmente esistente quando conserva la sua forma; quando invece l'ha cambiata, essa è interamente corrotta. E così, amici miei, non abbiamo noi parlato di tutti i movimenti, enumerandone le varie specie, eccezion fatta di due?

Clin. Quali?

Aten. Su per giù, mio buon amico, quei due movimenti in grazia dei quali stiamo adesso facendo tutta questa indagine.

Clin. Parla più chiaramente

Aten. Essa riguarda, parmi, l'anima.

Clin. Sicuro.

Aten. Uno sarà dunque il movimento che è capace di muovere altri oggetti, ma non è mai capace di muovere se stesso; l'altro quello che è capace di muovere sempre se stesso ed altri oggetti mediante le composizioni e le scomposizioni, gli aumenti e le diminuzioni, la generazione e la distruzione.

Clin. Sia così.

Aten. Pertanto noi porremo come nono quel movimento che può sempre muovere un altro oggetto e cambia per opera di un altro; diremo decimo quel movimento che muove se stesso ed altri oggetti, ed è adatto ad ogni stato attivo e ad ogni stato passivo, ed è chiamato il vero principio del cambiamento e del movimento di tutto ciò ch'esiste.

Clin. Proprio così.

Aten. Ora di questi dieci movimenti all'incirca [10], a quale potremo con piena ragione assegnare il primo posto, come il più potente di tutti e singolarmente efficace?

Clin. È necessario, parmi, ammettere che di gran lunga eccelle quello che può muovere se stesso, e che tutti gli altri sono molto da meno.

Aten. Dici bene. Ma non dobbiamo noi correggere una o due cose non bene dianzi enunciate?

Clin. Quali?

Aten. Quel movimento che è stato dato come decimo, inesattamente è stato messo a quel posto.

Clin. Perché?

Aten. Esso è logicamente primo e per nascita e per potenza; dopo questo abbiamo al secondo posto quello che dianzi impropriamente abbiamo detto nono.

Clin. Come dici?

VII. *Aten.* Ecco. Quando una cosa produce cambiamento in un'altra, e questa alla sua volta in un'altra, non vi sarà tra esse un primo motore? Come mai una cosa, che sia mossa da un'altra, potrà essere la prima a produrre il cambiamento? È impossibile infatti. Ma quando chi muove se stesso produce cambiamento in un'altra cosa, e questa in un'altra, e così di seguito, formando una serie interminabile di cose mosse, vi sarà forse altro principio di tutto il loro movimento che il cambiamento di chi muove se stesso?

Clin. Hai detto benissimo, e bisogna convenire in tutto codesto.

Aten. Ma facciamo ancora questa osservazione e rispondiamo nuovamente a noi stessi: se tutte le cose fossero state comunque insieme in istato di quiete, come la massima parte di siffatti sapienti osa affermare, quale dei movimenti di cui abbiamo parlato sarebbe stato in esse necessariamente il primo? Evidentemente quello che muove se stesso; giacché per nient'altro avrebbero mai potuto precedentemente cambiarsi, se nessun principio di cambiamento esisteva prima in esse. Diremo dunque che il principio di tutti i movimenti e il primo, che sia esistito in ciò che è in istato di quiete e che esista in ciò che si muove, è necessariamente quel movimento che muove se stesso, come il più antico e il più potente di tutti, e che quello che deve ad un altro il suo cambiamento, ma che alla sua volta muove altri oggetti, tiene il secondo posto.

Clin. Proprio vero questo che tu dici.

Aten. Ora, poiché siamo a questo punto del ragionamento, rispondiamo a questo.

Clin. A che?

Aten. Se noi vediamo che questo movimento esiste putacaso nella sostanzo terrea, o acquea, o ignea, semplice o composta, quale affezione diremo che vi sia in siffatta sostanza?

Clin. Mi domandi forse se noi diremo che essa vive, una volta che muove se stessa?

Aten. Sì.

Clin. Diremo che vive; e come no?

Aten. E che? Quando vediamo che vi è anima in talune cose, bisogna forse ammettere altro se non questo stesso, e cioè ch'esse vivono?

Clin. Nient'altro.

Aten. Ora prestami attenzione, in nome di Giove: non vorrai tu pensare tre cose rispetto a ciascun essere?

Clin. Come dici?

Aten. Una è la sostanza, una la definizione della sostanza e una il nome; oltre a ciò su ogni cosa esistente si possono fare due domande.

Clin. Come due?

Aten. Alle volte uno di noi mette innanzi il nome della cosa e ne chiede la definizione; altre volte mette innanzi la definizione e domanda il nome. Vogliamo chiarire adesso ciò ch'io dico in questo modo?

Clin. Quale?

Aten. Un numero, come altre cose, può essere divisibile in due parti uguali; ora in quanto numero il suo nome è « pari », la sua definizione: « un numero divisibile in due parti uguali ».

Clin. Sicuro.

Aten. Ora io dico per l'appunto: non designiamo noi la medesima cosa nell'uno e nell'altro modo, sia che richiesti della definizione diciamo il nome, sia che richiesti del nome diamo la definizione, una volta che designiamo il medesimo numero col nome « pari » e con la definizione di « numero divisibile in due parti uguali »?

Clin. Precisamente.

Aten. Orbene, di ciò che ha nome anima qual è la definizione? Ne abbiamo un'altra all'infuori di quella data poco fa, e cioè: il movimento che può muovere se stesso? [11].

Clin. Tu affermi che la definizione di questa sostanza, a cui tutti diamo il nome di anima, sia quella di muovere se stessa?

Aten. Lo affermo certamente. E se questo è vero, dobbiamo ancora temere che non sia sufficientemente dimostrato che l'anima è la medesima cosa della prima origine e del primo movimento di ciò che è, è stato e sarà, e dei loro contrari, una volta che s'è visto che essa è la causa di ogni mutamento e movimento di tutto ciò ch'esiste?

Clin. No; giacché è stato abbondantemente dimostrato che l'anima è la più antica di tutte le cose, essendo essa il principio del movimento.

Aten. Non è dunque vero che il movimento ch'esiste in una sostanza per opera d'un altro motore, e che dimostra che, quale ch'essa sia, giammai questa sostanza possa muoversi per se stessa, viene al secondo e a quel qualsiasi posto che gli si vorrà assegnare, essendo esso il cambiamento d'un corpo effettivamente inanimato?

Clin. Giusto.

Aten. Noi dunque ci siamo espressi con esattezza e proprietà e in maniera che risponde perfettamente alla verità dicendo che l'anima è esistita in noi prima del corpo, e che il corpo è secondo e posteriore all'anima, la quale comanda su di esso che le è naturalmente soggetto.

Clin. Proprio vero.

VIII. *Aten.* Orbene, noi ricordiamo d'essere stati dianzi d'accordo che se si fosse dimostrato che l'anima è anteriore al corpo, anche ciò che appartiene all'anima sarebbe anteriore a ciò che appartiene al corpo.

Clin. Certamente.

Aten. E quindi caratteri, costumi, volontà, ragionamenti, opinioni vere, sollecitudine, memoria sono esistiti prima della lunghezza, larghezza, altezza e forza dei corpi, se l'anima è esistita prima del corpo.

Clin. Necessariamente.

Aten. E non bisogna dopo ciò necessariamente convenire che l'anima è la causa del bene e del male, dell'onesto e del disonesto, del giusto e dell'ingiusto e di tutti i contrari, se noi ammettiamo che essa è causa di tutto?

Clin. E come no?

Aten. E non bisogna anche dire che l'anima, che abita e governa tutto ciò che ovunque si muove, governa anche il cielo?

Clin. Come no?

Aten. Quest'anima è una sola, o ve ne sono di più? Di più, risponderò io per voi due. Ammettiamone senz'altro non meno di due: l'una che opera il bene, l'altra capace di produrre il contrario [12].

Clin. Molto bene.

Aten. Sia così. L'anima dunque governa tutto ciò ch'è in cielo, in terra e in mare coi suoi movimenti, i cui nomi sono volontà, riflessione, sollecitudine, deliberazione, opinione vera o falsa, gioia, tristezza, confidenza, paura, odio, amore e con tutti gli altri movimenti simili a questi, ossia dotati di primaria efficienza, i quali, assumendo i movimenti secondari dei corpi, conducono ogni cosa all'accrescimento e alla diminuzione, alla composizione e alla scomposizione e alle qualità che ne conseguono, come caldo, freddo, pesantezza, leggerezza, durezza e mollezza, bianco e nero, aspro e dolce, nonché con tutti quei mezzi coi quali l'anima, quante volte prende saviamente a compagna la divina intelligenza, conduce tutto, come un dio, felicemente a buon fine; mentre fa tutto il contrario quando è congiunta alla dissennatezza. Ammettiamo che questo sia così, o dubitiamo ancora che per caso sia altrimenti?

Clin. Niente affatto.

Aten. Ma quale specie di anima diremo che governa il cielo, la terra e tutto il giro degli astri? Quella che è dotata di saggezza ed è piena di virtù, o quella che non possiede né l'una, né l'altra? Volete dunque che a questa domanda rispondiamo nel seguente modo?

Clin. Come?

Aten. Se, o mio caro, diciamo noi, ogni corso e moto del cielo e di tutti i corpi che sono in esso è di natura simile al movimento, al giro e ai calcoli dell'intelligenza, e segue i medesimi procedimenti, evidentemente bisogna ammettere che l'anima piena di virtù si dà cura di tutto l'universo, e che essa lo conduce per la buona via[13].

Clin. Giusto.

Aten. Se, per contro, esso procede follemente e disordinatamente, lo conduce l'anima cattiva.

Clin. Giusto anche questo.

Aten. Qual è dunque la natura del movimento dell'intelligenza? È questa una domanda, amici miei, alla quale è difficile rispondere sennatamente. Epperò è giusto ch'io venga adesso in vostro aiuto per la risposta.

Clin. Dici bene.

Aten. Ma non facciamo nel dar la risposta come chi guardi fissamente il sole e si procuri la notte di pieno mezzogiorno; voglio dire, non fissiamo i nostri sguardi sull'intelligenza, quasiché noi potessimo mai, con questi occhi mortali, vederla e conoscerla adeguatamente; potremo vedere in maniera più sicura guardando nell'immagine di ciò che forma oggetto della domanda.

Clin. Come dici?

Aten. Prendiamo come immagine quel movimento, fra i dieci dianzi accennati, al quale è simile l'intelligenza. Quando ve l'avrò ricordato, daremo insieme la risposta.

Clin. Molto bene.

Aten. Di ciò che allora dicemmo ricordiamo ancora certamente questo, di avere, cioè, stabilito che di tutte le cose l'une sono in movimento, l'altre in riposo.

Clin. Sì.

Aten. E che di quelle che sono in movimento l'une si muovono in un solo luogo, l'altre portandosi in più luoghi.

Clin. È così.

Aten. Ora di questi due movimenti quello che si fa in un solo luogo deve necessariamente compiersi sempre attorno a un centro, ad imitazione dei cerchi fatti al tornio, ed essere interamente, per quanto è possibile, simile e affine al movimento circolare dell'intelligenza.

Clin. Come dici?

Aten. Se noi diciamo che l'intelligenza e il movimento che si compie in un solo luogo, da noi assomigliati ai movimenti d'una sfera lavorata al tornio, si muovono l'una e l'altro in uno stesso e identico modo e nel medesimo posto e attorno ai medesimi oggetti e in relazione ai medesimi, secondo un medesimo principio e un medesimo ordine, non mostreremo affatto con ciò di essere cattivi artefici in fatto di belle immagini.

Clin. Giustissimo.

Aten. Per contro, il movimento che non si compie mai in uno stesso e identico modo, né nel medesimo posto, né attorno ai medesimi oggetti, né in relazione ai medesimi, non in un medesimo ambito, né secondo una norma, un ordine, un principio, non sarà consimile alla totale dissennatezza?

Clin. Lo sarà senza dubbio.

Aten. Ora dunque non è più per nulla difficile dire tassativamente che, poiché è l'anima che muove in giro ogni cosa, bisogna necessariamente ammettere che o l'anima piena di virtù, o la contraria, cura, regola e conduce le rivoluzioni celesti.

Clin. Ospite, ma secondo quello che ora è stato detto, sarebbe empio e nefando dire altra cosa che questa, e cioè che un'anima dotata d'ogni virtù, una o più d'una, guida i movimenti del cielo.

Aten. Ottimamente, o Clinia, hai inteso le mie parole. Presta ancora attenzione a questo.

Clin. Cioè?

IX. *Aten.* Se l'anima muove tutto, il sole, la luna e gli altri astri, non muove anche ciascuno di essi?

Clin. Come no?

Aten. Parliamo dunque di uno: ciò che diremo potrà applicarsi a tutti gli altri.

Clin. Di quale?

Aten. Del sole; di esso ognuno vede il corpo, ma nessuno l'anima, come non vede nemmeno quella di alcun altro corpo di animale, né quando questo è in vita, né quando muore; vi è anzi molta ragione di sospettare che questa specie di sostanza si avvinca per sua natura

in modo da essere affatto impercettibile da tutti i sensi del corpo, e sia solo intelligibile. Con la sola intelligenza adunque e con la riflessione rendiamoci conto di questo, rispetto ad essa.

Clin. Di che cosa?

Aten. Se l'anima guida il sole, su per giù non ci sbaglieremo dicendo che essa fa una di queste tre cose.

Clin. Cioè?

Aten. O essa, stando dentro a questo corpo rotondo che noi vediamo, lo trasporta dappertutto, come l'anima ch'è in noi ci conduce per ogni dove; o, procuratosi donde che sia dal di fuori un corpo igneo o aereo, come alcuni sostengono, spinge a forza corpo con corpo; o, in terzo luogo, priva essa stessa di corpo, ma dotata di certi altri poteri straordinariamente meravigliosi, lo guida per mezzo di questi.

Clin. Sicuro; è necessario ammettere che l'anima muova tutto facendo una di queste tre cose.

Aten. Ma quest'anima, superiore allo stesso sole, sia che a guisa di un cocchio lo guidi per apportar luce a tutti, sia che lo spinga dal di fuori, o in qualsiasi altro modo, dev'essere da ognuno ritenuta una divinità; o che ne dite voi?

Clin. Sicuro; da chi almeno non sia giunto al colmo della pazzia.

Aten. E rispetto a tutti gli astri e alla luna e agli anni, ai mesi e a tutte le stagioni, quale altro linguaggio terremo se non questo stesso, che, cioè, poiché s'è visto che l'anima o le anime sono le cause di essi tutti, e che queste anime sono eccellenti in ogni sorta di virtù, noi diremo che esse sono divinità, sia che, risiedendo entro corpi sotto forma d'animali, regolino tutto il cielo, o comunque agiscano? C'è qualcuno che, convenendo in questo, vorrà sostenere che l'universo non sia pieno di dei?

Clin. Non c'è nessuno, ospite, così insensato.

Aten. Ed ora, segnati i limiti a chi per lo innanzi negava l'esistenza degli dei, lasciamo, o Megillo e Clinia, quest'argomento.

Clin. Quali limiti?

Aten. O che ci mostri che noi abbiamo torto nello stabilire che l'anima è la prima origine di tutte le cose, con tutte le conseguenze che, come noi dicevamo, derivano da questa premessa, o, se non può dir meglio di noi, che si lasci persuadere da noi e viva la rimanente vita credendo negli dei. Vediamo dunque se abbiamo sufficientemente provato a coloro che non credono negli dei, che gli dei esistono, o se c'è ancora qualche manchevolezza nel nostro ragionamento.

Clin. Nessuna manchevolezza, ospite, di sicuro.

X. *Aten.* Finiamo dunque di parlare di quest'argomento, e passiamo a dare avvertimenti a chi ritiene che gli dei esistono, ma che non si curano delle faccende umane. Ottimo uomo, diciamogli, poiché tu credi negli dei, probabilmente una tal quale divina parentela ti spinge verso il tuo connaturale, sì da onorarlo e riconoscere ch'esiste; senonché la fortuna di uomini cattivi e ingiusti, sia nella vita privata sia nella pubblica, fortuna che di fatto non è fonte di felicità, ma che nell'opinione volgare è molto celebrata, benché a torto, come tale, lodata com'è ingiustamente nei canti dei poeti e in ogni sorta di discorsi, ti spinge verso la empietà. O forse anche avrai visto che uomini empi sono giunti vecchi al termine della vita lasciando i figli dei loro figli nei più alti onori, e tutto questo produce adesso un turbamento entro di te; avrai notato, o per averne sentito parlare, o per essere stato addirittura spettatore di taluna fra le tante orribili empietà da essi commesse, che mediante queste empietà da umili condizioni sono giunti ai più alti gradi e alla tirannide; e allora evidentemente non volendo per la parentela accusare gli dei come autori di questi fatti e non potendo nello stesso tempo sdegnarti contro di essi, spinto da una tal quale irragionevolezza, ti sei messo in questa condizione, di credere che essi esistono, ma che disprezzano e trascurano le umane faccende. Perché dunque codesta credenza non ti apporti un male maggiore in fatto d'empietà, nella speranza che coi nostri discorsi ci sia possibile, per così dire, stornarla mentre è ancora incipiente, proviamo di giovarci ades-

so di quel ragionamento che facemmo da principio contro chi negava del tutto l'esistenza degli dei, collegando con esso quanto diremo in seguito. Voi, Clinia e Megillo, v'incaricherete di rispondere per questo giovine come avete fatto precedentemente; e se qualche difficoltà capiterà nei nostri discorsi, io vi prenderò, come poco fa e vi condurrò all'altra riva.

Clin. Dici bene; fa' pur così, e noi, nei limiti delle nostre forze, faremo ciò che tu dici.

Aten. Ma non sarà probabilmente difficile dimostrar questo, che, cioè, gli dei s'interessano delle cose piccole non meno che delle grandi. Egli ha udito infatti, cred'io, giacché era presente a ciò che dianzi dicevamo, che gli dei, essendo eccellenti in ogni sorta di virtù, hanno la cura di tutto come cosa tutta loro particolare.

Clin. E molto bene certamente l'ha udito.

Aten. Ora dopo ciò esaminiamo insieme a noi questi avversari di quale virtù intendiamo parlare, quando riconosciamo che gli dei sono eccellenti. Orsù, la temperanza e il senno non diciamo che son propri della virtù, e le qualità contrarie del vizio?

Clin. Lo diciamo.

Aten. E che il coraggio è proprio della virtù, la viltà del vizio?

Clin. Certamente.

Aten. E non diremo che di queste qualità l'une sono turpi, l'altre pregevoli?

Clin. Necessariamente.

Aten. E non diremo che quante di queste qualità sono cattive possono, se mai, avere attinenza con noi, ma che né molto né poco hanno a che fare cogli dei?

Clin. Anche in questo chiunque sarà d'accordo.

Aten. E che? Terremo la negligenza, la pigrizia, la mollezza in conto di virtù dell'anima? O che ne dici?

Clin. E come?

Aten. O piuttosto in conto del contrario?

Clin. Sicuro.

Aten. E quindi le qualità contrarie a queste in conto del contrario.

Clin. Del contrario.

Aten. E che dunque? L'uomo molle, negligente e pigro, che il poeta diceva tanto simile ai fuchi oziosi[14], non sarà tale per noi tutti?

Clin. La comparazione è giustissima.

Aten. Non è dunque permesso di dire che Dio ha qualità siffatte, che egli stesso detesta; e se qualcuno tenta di profferire qualcosa di simile, non bisogna permetterglielo.

Clin. No certamente; e come si potrebbe?

Aten. Ora, se ad uno spetta di attendere diligentemente a certi affari, e la sua mente s'interessa dei grandi e trascura i piccoli, le lodi rivolte a costui non sarebbero una vera stonatura? Consideriamo la cosa in questa maniera: non è forse vero che chi agisce in tal modo, sia un dio sia un uomo, lo fa per due motivi?

Clin. Quali motivi?

Aten. O ritiene che non importi nulla all'insieme la negligenza dei piccoli, o se ritiene che abbia qualche importanza, li trascura per indolenza e per mollezza. Può la negligenza esistere per altri motivi? Ché quando è impossibile provvedere a tutto, allora non vi sarà negligenza per i piccoli o per i grandi in chi trascura quegli affari, ai quali, sia egli un dio o un misero mortale, non ha il potere, né la capacità di provvedere.

Clin. E come infatti?

XI. *Aten.* Or dunque, rispondano a noi tre questi due, che riconoscono l'uno e l'altro che gli dei esistono, ma l'uno ritiene che si possono placare con le preghiere, l'altro che non si curano delle piccole cose. In primo luogo ammettete tutti e due che gli dei conoscono, vedono ed odono tutto, e che nulla può ad essi sfuggire di ciò che forma oggetto dei sensi e del sapere? Dite che è così o come?

Clin. Così.

Aten. Ammettete inoltre ch'essi hanno tutta la potenza che mortali e immortali possono avere?

Clin. E come non ammetteranno che anche questo sia così?

Aten. D'altra parte abbiamo ricono-

sciuto tutti e cinque ch'essi sono virtuosi e perfetti.

Clin. Certamente.

Aten. Non è dunque impossibile ammettere ch'essi facciano una qualsiasi cosa con indolenza e mollezza, se sono tali quali noi riconosciamo che sono? Giacché la pigrizia nasce in noi dalla viltà, e l'indolenza dalla pigrizia e dalla mollezza.

Clin. Verissimo questo che tu dici.

Aten. Nessun dio è dunque negligente per pigrizia e per indolenza; giacché la viltà non può avere accesso presso di lui.

Clin. Giustissimo.

Aten. Di maniera che rimane che se essi trascurano le cose piccole e minute dell'universo, faranno questo ritenendo che non devono affatto occuparsi di tali cose; o se no, che altro rimane se non che sanno il contrario? [15].

Clin. Nient'altro.

Aten. Ebbene, caro ed ottimo giovane, dobbiamo noi intendere che tu ritieni ch'essi siano ignoranti e che non si curino di queste cose per ignoranza, mentre dovrebbero occuparsene, ovvero che sappiano di doversene occupare e facciano come gli uomini della peggiore risma, i quali, sapendo che è meglio fare altre cose che non quelle che fanno, se ne astengono, perché si lasciano vincere dai piaceri o dai dolori?

Clin. E com'è mai possibile?

Aten. Non è forse vero che i fatti umani partecipano della natura animata, e che l'uomo fra tutti gli animali è il più rispettoso della divinità? [16].

Clin. Pare certamente.

Aten. Noi ammettiamo che tutti gli esseri mortali appartengono certamente agli dei, ai quali appartiene anche tutto quanto l'universo.

Clin. E come no?

Aten. Ed ora dica taluno che queste cose sono piccole o grandi per gli dei. Né nell'uno, né nell'altro caso infatti ai nostri possessori, zelantissimi e perfettissimi quali sono, s'addice di trascurarle. Ma facciamo ancora quest'altra riflessione.

Clin. Cioè?

Aten. Senso e potere non sono in ragione inversa fra di loro, quanto a facilità e a difficoltà?

Clin. Come dici?

Aten. È più difficile, parmi, vedere e udire ciò che è piccolo anziché ciò che è grande; per contro, è più facile a chiunque portare, tenere sotto il proprio dominio, curare ciò che è piccolo e minuto anziché il contrario.

Clin. E di molto.

Aten. Se un medico volenteroso e capace, a cui sia affidata la cura di tutto un organismo, si occupa delle cose di maggiore importanza, ma trascura le piccole e le parti minute di esso, gli starà mai bene l'insieme?

Clin. Niente affatto.

Aten. Né certo diversamente avviene ai piloti, ai generali, agli amministratori, agli uomini politici e a chiunque altro il quale abbia mansioni di questo genere, se cura le cose grosse o grandi, trascurando le piccole e minute; giacché nemmeno le grosse pietre, come dicono i muratori, stanno bene senza le piccole.

Clin. E come infatti?

Aten. Non stimiamo dunque Dio al di sotto di operai mortali, i quali, quanto più sono valenti, tanto più rendono compiute e perfette le opere che spetta ad essi di fare, e sempre per mezzo di una sola e medesima arte, siano esse piccole o grandi; e non pensiamo che Dio, che è sapientissimo, che vuole e può prendersi cura di tutto, non si curi affatto delle piccole cose, a cui torna più facile provvedere per la loro piccolezza, come un pigro o un vile che si abbandona alla scioperataggine perché gli pesano le fatiche, e si dia pensiero solo delle grandi.

Clin. Non accogliamo mai in nessun caso, ospite, una tale opinione rispetto agli dei. Sarebbe infatti un pensiero del tutto empio e contrario alla verità.

Aten. Mi pare che ormai abbiamo disputato abbastanza con chi si compiace di accusare gli dei di negligenza.

Clin. Sicuro.

Aten. Costringendolo con le nostre ragioni a riconoscere ch'è in errore. Tuttavia a me pare che ci sia ancora bisogno di certi discorsi, che, a guisa d'incantamenti, lo attirino a noi.

Clin. Quali, o buon amico?

XII. *Aten.* Persuadiamo con la nostra parola questo giovine che da colui che si dà cura dell'universo tutte le cose sono state disposte per la conservazione e il bene dell'insieme, e che anche ciascuna parte di esse prova e fa, per quanto è possibile, ciò che torna conveniente. A ciascuna di queste cose sono preposti capi, i quali, sorvegliando continuamente sin la più piccola affezione e azione, fanno sì che si raggiunga la perfezione fin nell'estrema partizione di esse. Di queste anche tu, o sciagurato, sei una particella che, quantunque piccolissima, guarda e tende sempre al tutto. Ma tu non t'accorgi, rispetto a questo tutto, che ogni generazione avviene appunto per esso, affinché sia felice la vita dell'universo, che non esiste per te, ma tu per esso. Ogni medico, ogni artefice esperto fa ogni cosa per il tutto, tendendo a ciò che riesce ottimo rispetto all'assieme; egli compie certamente la parte a causa del tutto, non il tutto a causa della parte. Ma tu t'inquieti perché non sai in che modo ciò che per te è ottimo si confaccia al tutto e a te, secondo le leggi dell'esistenza universale. Or poiché l'anima, essendo sempre congiunta al corpo, che ora è uno ora un altro [17], sottostà a ogni sorta di cambiamenti o per se stessa o per opera di un'altra, non rimane altro da fare a chi dispone i pezzi [18] che mettere in un luogo migliore quella ch'è divenuta migliore, in uno peggiore quella ch'è divenuta peggiore, secondo ciò che spetta a ciascuna di esse, affinché così riceva la sorte che si merita [19].

Clin. In che modo tu dici?

Aten. In quel modo, credo di dire, nel quale logicamente gli dei possono con facilità prendersi cura di tutto. Se infatti uno, lungi dal mirare costantemente al tutto, trasmutasse tutte le cose nel formarle; se, poniamo, facesse del fuoco acqua fredda, e non molte cose di una sola o una di molte, rendendole partecipi di una prima, d'una seconda, o anche d'una terza generazione, per la loro moltitudine le combinazioni nel mutato ordine sarebbero infinite [20]; così invece tutto diviene meravigliosamente facile per chi si prende cura dell'universo.

Clin. Come dici dunque?

Aten. Ecco. Poiché il re dell'universo s'avvide che tutte le nostre azioni provengono dall'anima e che in esse vi è molta virtù e molto vizio, che anima e corpo non sono eterni, come gli dei secondo la comune opinione, ma sono indistruttibili — giacché se l'una o l'altro perisse, non vi sarebbe mai più generazione di esseri animati, — e poiché osservò che tutto ciò che v'è di buono nell'anima è per sua natura sempre giovevole, mentre ciò che v'è di cattivo è dannoso; avendo dunque veduto tutto ciò, escogitò dove ciascuna parte dovesse aver posto perché meglio e più facilmente potesse rendere trionfante la virtù e soccombente il vizio nell'universo. Guardando appunto a questo tutto, egli ha escogitato quale sede e quali luoghi ciascun essere, date le sue qualità, dovesse prendere e occupare. Ma quanto alla formazione delle qualità individuali, egli ne ha lasciate le cause alla volontà di ciascuno di noi; ognuno infatti è quasi sempre tale, rispetto alle qualità dell'anima, quale a lui piace di essere.

Clin. È verisimile, certamente.

Aten. Tutti gli esseri dunque forniti di anima sono soggetti a cambiamento, ed hanno in se stessi la causa di esso; e cambiando si muovono secondo la legge e l'ordine del destino. Quelli che mutano di poco i loro costumi, passano altrove sulla superficie della terra; quelli che li mutano di più e cadono in più gravi ingiustizie, scendono nell'abisso e nei cosiddetti luoghi sotterranei, che sotto il nome di Ade e sotto altri nomi siffatti incutono ad essi terrore, divenendo oggetto dei loro sogni, sia quando sono vivi, sia quando sono sciolti dai loro corpi. E quando un'anima si rende partecipe in più alto grado del vizio o della virtù per volontà sua e per costante abitudine, se si congiunge alla divina virtù, sì da divenire anch'essa divina, viene trasferita in un altro luogo migliore, dove occupa una sede eminente, tutta santa; nel caso contrario va a passare la sua vita in luoghi opposti.

È questa la giustizia dei numi, signori
[d'Olimpo [21].

o giovane figlio, che credi di essere trascurato dagli dei: chi diviene peggiore, passa presso le anime peggiori; chi migliore, presso le migliori, facendo e patendo in vita e in tutte le morti successive ciò che è giusto che i simili facciano ai loro simili [22]. A questa giustizia degli dei né tu, né altro infelice mai si vanterà di essere sfuggito. Coloro che l'hanno stabilita le hanno data la preferenza su ogni altra, e bisogna assolutamente guardarsene. Giacché tu non sarai mai trascurato da essa. Per quanto piccolo tu sia, non penetrerai nella profondità della terra, né per quanto alto, volerai al cielo, ma pagherai la pena conveniente da essi stabilità o rimanendo qui, o venendo trasportato all'Ade, ovvero in altro luogo ancor più orrido. Questo stesso ti diremo rispetto a coloro che tu, avendoli visti da piccoli divenir grandi dopo aver commesso empietà o altri delitti somiglianti, hai creduto che da miseri fossero divenuti felici; e quindi hai creduto di avere intravisto nelle loro condizioni, come in uno specchio, la generale noncuranza degli dei, non intendendo in che modo la loro comune azione concorra a mantener l'ordine nell'universo. Ma come mai tu pensi, o uomo temerario, che non bisogna riconoscere questo loro concorso, quando chi non lo riconosce non potrà mai formarsi un'idea della vita, né dir parola su di essa per ciò che riguarda la felicità o l'infelicità? Se Clinia qui presente e questo nostro consesso di anziani ti persuade che rispetto agli dei tu non sai quello che dici, sarà Dio stesso a porgerti il suo benefico aiuto. Se poi hai ancora bisogno di qualche altro ragionamento, ascoltaci, se hai senno, per quanto poco esso sia, mentre parliamo al terzo avversario. Che infatti gli dei esistono e s'interessano degli uomini, oserei dire di averlo dimostrato e non del tutto malamente; che poi chi commette ingiustizia possa per mezzo di doni rendersi propizi gli dei, questo non bisogna concederlo a nessuno; che anzi bisogna combatterlo in tutti i modi, con tutte le nostre forze.

Clin. Ottimamente; facciamo come tu dici.

XIII. *Aten.* Orsù dunque, in nome degli stessi dei, in che modo è possibile propiziarceli, se è vero che è possibile? Che mai son essi, o quali sono le loro qualità? Comandanti è necessario, parmi, che siano, essi che dovranno perpetuamente governare l'universo.

Clin. Senza meno.

Aten. Ma a quali comandanti son simili? O piuttosto, quali comandanti sono simili ad essi, perché ce ne possiamo servire paragonando i piccoli coi grandi? Saranno simili ad essi i conduttori di carri nelle gare, ovvero i governatori di navi? Probabilmente potrebbero anche paragonarsi ai comandanti di eserciti. Potrebbero anche rassomigliarsi ai medici, che stanno in guardia contro la guerra che le malattie muovono ai corpi; o agli agricoltori, che attendono con trepidazione il ritorno di certe condizioni atmosferiche, che sogliono essere nocive alla produzione delle piante; oppure ai guardiani di greggi. Invero il mondo, come noi abbiamo riconosciuto, è pieno di beni, ma anche di mali, benché i beni siano di più; di qui, diciamo noi, una guerra immortale, che esige una vigilanza straordinaria. Nostri alleati sono gli dei e i genii, ai quali peraltro noi tutti apparteniamo. L'ingiustizia e la licenza insieme con la dissennatezza ci perdono, ma ci salvano la giustizia e la temperanza insieme con la saggezza, le quali risiedono nelle anime degli dei, benché si possa chiaramente vedere che qualche particella di esse risieda anche qui, dentro di noi. È notorio poi che abitano sulla terra certe anime dotate d'uno spirito ingiusto, le quali, pur nella loro ferocia, prostrandosi innanzi alle anime dei custodi, siano cani o pastori, o addirittura i supremi reggitori dell'universo, cercano d'indurli con parole adulatrici e con certe preghiere irresistibili, come i cattivi van ripetendo, a consentire che sia lecito ad esse di prevalere fra gli uomini senza patire alcun male. Orbene, noi diciamo che il vizio a cui qui accenniamo, ossia il desiderio di prevalere, si chiama malattia nei corpi di carne, peste nelle stagioni dell'anno e,

cambiando ancora nome, si chiama ingiustizia negli stati e nelle pubbliche amministrazioni.

Clin. Proprio così.

Aten. Ora chi dice che gli dei sono sempre disposti a perdonare gli uomini malvagi e ingiusti, qualora offrano ad essi una parte dell'ingiusto profitto, ragionano necessariamente di loro come di cani che ricevano dai lupi una piccola parte della loro preda e, ammansiti dai doni, permettano ad essi di depredare le greggi. Non è questa la maniera di ragionare di coloro i quali sostengono che gli dei si possono propiziare?

Clin. Questa, certamente.

XIV. *Aten.* Ma chiunque volesse paragonare gli dei con qualunque dei guardiani di cui abbiamo dianzi parlato, non si coprirebbe di ridicolo? Saranno forse simili ai piloti che, sviati essi stessi dalle libagioni di vino e dall'odor di grasso, mandano giù nave e marinai?

Clin. Niente affatto.

Aten. Né certamente ai conduttori di carri nelle gare, che, sedotti dai doni, abbandonano ad altri carri la vittoria.

Clin. Sarebbe un paragone orribile.

Aten. E nemmeno ai generali, o ai medici, o agli agricoltori, o ai pastori, o, tanto meno, ai cani ammansiti dai lupi.

Clin. Parla con più riguardo; e come infatti sarebbe possibile?

Aten. Ma gli dei tutti non sono per noi i più grandi di tutti i guardiani e coloro che custodiscono le cose più importanti?

Clin. Senza confronto.

Aten. Diremo dunque che coloro che custodiscono le cose più nobili, e sono per se stessi custodi così eminenti, sono inferiori in fatto di virtù ai cani o ad uomini mediocri, i quali non tradirebbero mai la giustizia accettando doni delittuosamente offerti da uomini ingiusti?

Clin. Niente affatto: questo linguaggio non è tollerabile, e fra coloro che si trovano in mezzo ad ogni sorta d'empietà, chi si attiene a questa opinione risica di essere con piena ragione giudicato come il peggiore e il più empio di tutti gli empi.

Aten. E così i tre assunti che ci siam proposti, e cioè che gli dei esistono, che s'interessano di noi e che sono assolutamente inesorabili di fronte all'ingiustizia, possiamo dire di averli sufficientemente dimostrati?

Clin. Come no? E anche noi diamo il nostro suffragio alle ragioni da te addotte.

Aten. Certo esse sono state esposte con una certa vivacità per la tenace insistenza dei cattivi. E se con uguale tenacia ho parlato anch'io, è stato, mio caro Clinia, perché costoro non pensino, credendo di avere il sopravvento coi loro discorsi, che sia loro lecito di fare ciò che vogliono, conformemente a tutto quello ch'essi pensano rispetto agli dei. È questo per l'appunto che ci ha spinti a parlare con foga giovanile. Che se qualche cosa abbiamo fatto, che giovi, sia pure in lieve misura, a ispirar loro l'orrore di se stessi e l'amore dei sentimenti opposti ai loro, questo preludio alle leggi sull'empietà non sarà un'opera inutile.

Clin. Così speriamo, e se così non avvenisse, il discorso non è tale certamente da farne ricadere la colpa sul legislatore.

XV. *Aten.* Al preludio faremo ragionevolmente seguire un discorso che, interprete della legge, ammonirà tutti gli empi di abbandonare i loro sentimenti ed entrare nel novero delle persone pie; per coloro che non obbediranno, la legge sull'empietà sarà questa: Se uno commette empietà con parole o con atti, chi si trova presente presti ausilio alla legge denunziandolo ai magistrati, e i primi di costoro che saranno informati lo deferiscano secondo le leggi al tribunale costituito per giudicare di questi delitti; se un magistrato, appreso il fatto, vien meno a questo suo dovere, sia egli stesso chiamato a rispondere di empietà da chiunque voglia vendicar la legge. Se qualcuno è ritenuto colpevole, il tribunale stabilisca singole pene per i singoli casi di empietà. A

tutti questi colpevoli sarà riservato il carcere. Ora nello stato vi devono essere tre carceri: uno comune presso la piazza pubblica, per la custodia in generale delle persone; uno presso il luogo di adunanza del Consiglio notturno [23], soprannominato carcere correzionale; un altro infine nel mezzo del paese, in luogo deserto e quanto più è possibile selvatico, che prenderà nome da qualche vocabolo che sia espressione di pena. D'altra parte gli uomini cadono nella empietà per tre cause, che noi abbiamo esposte, e da ciascuna di tali cause si hanno due specie di empi, cosicché vi sono sei specie di peccatori verso la divinità, che meritano di essere ben distinte, come quelle che non richiedono uguale pena e nemmeno simile. Difatti vi sono di quelli che non credono affatto all'esistenza degli dei, ma, avendo ricevuto da natura un'indole retta, sentono avversione pei cattivi; e poiché mal tollerano l'ingiustizia, non amano di fare azioni ingiuste, fuggono gli uomini perversi e hanno cari i giusti; vi sono poi altri, i quali all'opinione che l'universo è privo di dei aggiungono la intemperanza nei piaceri e nelle afflizioni, buona memoria e pronta intelligenza: mal comune agli uni e agli altri è quello di non credere negli dei, ma i primi recano agli altri uomini minor danno, i secondi maggiore. Invero i primi parleranno con molta licenza degli dei, dei sacrifizi e dei giuramenti, e coi loro motteggi potrebbero facilmente rendere altri simili a sé, qualora non fossero puniti; i secondi hanno le stesse opinioni dei primi, ma sono reputati uomini d'ingegno, e sono pieni di furberie e di astuzie; da essi provengono molti indovini e i prestigiatori d'ogni specie; da essi vengon fuori alle volte anche tiranni, concionatori, generali, coloro che cercano d'ingannare con le segrete iniziazioni e i cosiddetti sofisti coi loro artifizi. Vi sono dunque molte specie di costoro, ma quelle che richiedono l'intervento della legge sono in sostanza due, delle quali quella che si avvale di infingimenti e d'ipocrisie commette colpe che meriterebbero non una, ma parecchie morti; quanto all'altra, bastano le ammonizioni e il carcere. La credenza che gli dei non s'interessano delle faccende umane produce del pari due specie di colpevoli, e altre due quella che gli dei si possono propiziare. Tenendo conto di tale distinzione, il giudice, conformemente alla legge, porrà nel carcere correzionale coloro che avranno seguìto tale credenza per mancanza di giudizio e non per cattiva inclinazione o per mal costume, e ve li terrà non meno di cinque anni. Durante questo tempo nessuno dei cittadini abbia rapporti con essi, eccetto i membri del Consiglio notturno, che s'intratterranno con loro per ammonirli, consigliarli e salvare la loro anima. Spirato il tempo della loro prigionia, se qualcuno di essi mostrerà di essere rinsavito, viva in mezzo alla gente sennata; se questo non avviene, e si rende di nuovo colpevole dello stesso delitto, sia punito di morte. Quanto poi a tutti quegli esseri mostruosi che, oltre a credere che gli dei non s'interessano delle umane faccende o che si possono propiziare, nel loro dispregio per gli uomini attirano a sé le anime di molti viventi, dando a intendere di saper evocare quelle dei morti e promettendo di piegare gli dei, come se fosse in loro facoltà di attirarli coi sacrifizi, con le preghiere e cogl'incanti, e mettono mano per amor di danaro a rovinare del tutto privati cittadini, intere famiglie e città: chiunque risulterà colpevole di questi delitti, sia dal tribunale condannato, in conformità della legge, alla reclusione nel carcere sito nel mezzo del paese, dove non venga mai avvicinato da alcuna persona libera, e riceva dai servi il nutrimento assegnatogli dai custodi delle leggi; morto, sia buttato fuori dai confini insepolto; e se qualche persona libera lo seppellisce, sia tenuta a rispondere di empietà a chi voglia tradurla in giudizio. Se lascia figli che potranno in seguito essere utili allo stato, i custodi degli orfani si prendano cura anche di costoro, come se fossero effettivamente orfani, dal giorno in cui il loro genitore viene condannato.

XVI. Bisogna inoltre stabilire una legge generale, la quale faccia sì che la moltitudine rechi meno offese agli dei, sia con le azioni sia con le parole, e divenga meno imprudente e dissennata, proibendole di compiere riti sacri all'infuori di quelli consentiti dalla legge. Sia dunque stabilita per tutti questa semplice legge: Nessuno compia riti sacri in case private: quando uno abbia in animo di sacrificare, si rechi nei templi pubblici, consegni le vittime nelle mani dei sacerdoti e delle sacerdotesse, che hanno cura della purità di esse, e preghi con loro, così lui come chi voglia associarsi a lui nella preghiera. Bisogna fare a questo modo per le seguenti ragioni. Erigere santuari, collocare immagini sacre non è cosa facile, occorre anzi grande intelletto per operare rettamente in siffatte cose; ora è abitudine particolarmente di tutte le donne, sia che si trovino in istato d'infermità, o corrano pericoli, o siano in mezzo a qualche difficoltà, sia che, al contrario, capiti ad esse qualche circostanza favorevole, di consacrare ciò che loro si presenta, e votare sacrifizi e promettere santuari e statue agli dei, ai genii e ai figli degli dei; del pari, coloro che sono atterriti nella veglia o nei sogni dai fantasmi, ricordando le visioni avute, credono che altari e santuari siano un rimedio a tutto questo, e riempiono di essi tutte le case e tutti i villaggi, collocandoli in luoghi puri o dovunque capiti. Per evitare tutto questo, bisogna uniformarsi alla legge anzidetta, la quale ha inoltre lo scopo d'impedire che gli empi si diano segretamente a queste pratiche, e, collocando santuari e altari nelle case private, credendo di rendersi occultamente propizi gli dei coi sacrifizi e con le preghiere, mentre non fanno che accrescere all'infinito le loro colpe, attirino su di sé e su coloro che li lasciano fare, che pur sono migliori di loro, il risentimento degli dei; e così tutto lo stato ritragga un danno, in certo modo meritato, dallo loro empietà. Dio certamente non vorrà rimproverare il legislatore: ecco infatti stabilito per legge che non è permesso di possedere santuari nelle case private; e qualora risulti che qualcuno ne possieda e compia sacri riti all'infuori di quelli pubblici, se costui, sia uomo o donna, non ha commesso gravi delitti d'empietà, chi se ne accorge lo denunzi ai custodi delle leggi, e questi gli ordinino di trasportare nei pubblici templi i suoi oggetti sacri; se non obbedisce, lo multino, finché non siano portati; se poi risulta che uno abbia commesso atti di empietà non da ragazzi, ma da uomini scellerati, offrendo sacrifizi a qualsiasi divinità, vuoi in santuari privati da lui eretti, vuoi nei pubblici, sia punito di morte, come autore di sacrifizi compiuti con animo impuro. Giudichino i custodi delle leggi se si tratti di falli da ragazzi, o no, e quindi, tradottolo in tribunale, lo perseguitino in giudizio come colpevole di empietà.

LIBRO XI

I. *Aten.* Dopo ciò, noi dobbiamo regolare convenientemente i mutui rapporti d'interessi. Assai semplice è, parmi, questo principio: Nessuno tocchi, per quanto dipende da lui, le mie sostanze, né muova alcuna cosa, per quanto piccola, senza il mio consenso; allo stesso modo mi comporterò anch'io per le sostanze altrui, se avrò buon senno. Il tesoro — trattando di queste cose cominciamo appunto da questo — che per sé e per i suoi ha riposto qualcuno, che non sia uno dei miei antenati, io non farei mai voti agli dei di trovarlo, né, trovandolo, lo rimoverei; come, d'altra parte, non comunicherei la cosa ai cosiddetti indovini, i quali in un modo o in un altro mi consiglierebbero di portar via il deposito affidato alla terra. Giacché io non ricaverei mai tanto vantaggio dal possesso di quel danaro portandolo via, quanto mi innalzerei in fatto di virtù e di giustizia lasciandolo; preferendo il possesso della giustizia nell'anima a quello della ricchezza materiale, invece di un bene verrei ad acquistarne un altro migliore in una parte migliore. In verità la bella massima che « non bisogna muovere ciò che non deve esser mosso » [1], come trova applicazione in molti casi, così può ben applicarsi a questo, come uno appunto di tali casi. Conviene inoltre prestar fede a quello che suol dirsi in proposito, che, cioè, siffatte azioni non sono favorevoli alla procreazione dei figli. Chi pertanto non si dà pensiero dei figli, e punto curandosi del legislatore, porta via senza il permesso del depositario quello che né lui, né alcuno dei suoi progenitori ha depositato, violando così la più bella e la più semplice delle leggi, la prescrizione d'un uomo tutt'altro che comune, il quale ha detto: « non prendere ciò che non hai depositato » [2]; chi dunque, disprezzando questi due legislatori [3], alle volte porta via non cose di poco momento, da lui non depositate, ma tesori di vaste proporzioni, Dio sa quale pena debba soffrire da parte degli dei. Per conto nostro, chi l'ha visto pel primo lo denunzi, se tal fatto avviene in città, agli astinomi; se in qualche punto della piazza pubblica, agli agoranomi; se nel resto del paese, agli agronomi e ai loro capi. Avvenuta la denunzia, lo stato mandi a consultare l'oracolo di Delfo, e ciò che il dio avrà disposto in ordine al danaro e a chi l'ha rimosso, lo stato, ossequente ai responsi del dio, lo eseguisca. Se un uomo libero fa da denunziatore, abbia reputazione di uomo virtuoso; se non denunzia, di uomo cattivo; se uno schiavo fa da denunziatore, sia a buon diritto reso libero dallo stato, che pagherà al padrone il relativo prezzo; se non denunzia, sia punito di morte. A questa legge tien dietro, come conseguenza, quest'altra, che si applicherà così alle piccole come alle grandi cose. Se uno lascia in qualche luogo volontariamente o involontariamente qualche cosa di suo, chi la trova la lasci stare, ritenendo che tali cose sono sotto la custodia della divinità delle strade, essendo dalla legge consacrate alla dea [4]; se poi qualcuno, disobbedendo a queste disposizioni, prende e porta a casa l'oggetto rinvenuto, se è

uno schiavo e l'oggetto è di poco valore, sia battuto dal primo che capiti, che non abbia meno di trent'anni, con molti colpi di frusta; se è un uomo libero, oltre ad esser ritenuto indegno della condizione di libero e fuori della comunione delle leggi, sia tenuto a pagare il decuplo del valore dell'oggetto rimosso a colui che l'ha lasciato. Se uno si duole che un altro abbia una porzione grande o piccola delle sue sostanze, e questi ammette di averla, ma sostiene che non appartiene a quello, qualora la cosa sia iscritta, conformemente alla legge, presso i magistrati, citi il possessore davanti all'autorità, e questi vi si presenti. Messe in chiaro le cose, se l'oggetto in questione si trova iscritto nella partita di uno dei due litiganti, questi esca di lì legittimo possessore di esso; se invece risulta iscritto nella partita di un altro che non sia presente, chi dei due presenterà valida garanzia, nell'interesse dell'assente, di consegnarlo a lui, lo porti via conformemente al diritto di costui di portarlo via. Se poi l'oggetto controverso non si trova iscritto presso i magistrati, rimanga in deposito fino al giudizio presso i tre magistrati più anziani; e se l'oggetto depositato è un animale, chi rimane soccombente nel giudizio rimborsi ai magistrati le spese di mantenimento; i magistrati pronunzino il giudizio entro tre giorni.

II. Chiunque, purché sia in senno, disponga del proprio schiavo, facendo di lui, in tutto ciò ch'è permesso, quello che vuole; disponga anche per conto d'un altro, suo parente od amico, dello schiavo fuggiasco, coll'intendimento di conservarglielo. Se uno rivendica in libertà un altro che è condotto schiavo, chi lo conduce lo lasci libero, e chi lo rivendica dia tre valide cauzioni; a questo modo lo rimetta in libertà, altrimenti no; e se lo libera non conformandosi a queste disposizioni, sia tenuto a rispondere di violenza, e se convinto, paghi alla parte lesa il doppio della somma stabilita come valore del danno. Ognuno potrà riprendere anche il proprio liberto, se questi non rispetta i propri liberatori, o non li rispetta abbastanza; e il rispetto consiste in questo, che il liberto si rechi tre volte al mese in casa del liberatore, offrendogli i suoi servigi per tutto ciò ch'è giusto e in sua facoltà di fare, e nell'uniformarsi, quanto alle nozze, al parere di chi è stato suo padrone. Non sia lecito a lui di avere maggiori ricchezze del suo liberatore: il di più vada al padrone. Lo schiavo liberato non rimanga nello stato più di vent'anni, ma, come gli altri stranieri, si allontani con tutte le sue sostanze, qualora non ottenga dai magistrati e dal suo liberatore il consenso di rimanere. Se le sostanze d'uno schiavo liberato o anche d'uno straniero superano il censo della terza classe, entro trenta giorni, a partire dal giorno in cui questo fatto è avvenuto, si allontani con le sue sostanze, né si accordi a costui da parte dei magistrati alcun permesso di rimanere ancora; e se disobbedisce, e, tradotto in tribunale, è ritenuto colpevole, sia punito di morte e i suoi beni siano confiscati. I giudizi di questi reati si tengano nei tribunali delle tribù, a meno che i contendenti non si liberino in precedenza dalle reciproche accuse o presso i vicini, o presso giudici scelti da essi. Se uno reclama come suo un animale, quale ch'esso sia, o qualche altro oggetto che dichiara di appartenergli, il possessore muova azione di regresso contro il venditore, o contro colui che gliel'ha dato dimostrandosi uomo onesto e degno di fede, o che gliel'ha legittimamente consegnato in qualsiasi altro modo, se questi è un cittadino o uno straniero domiciliato nello stato, entro trenta giorni; se è un semplice straniero, entro cinque mesi, dei quali il mese di mezzo sarà quello nel quale il sole estivo si volge alla stagione invernale [5]. Tutti gli scambi per compra o vendita si facciano nella piazza pubblica, nel luogo stabilito per ciascuna mercanzia, dando e ricevendo subito il prezzo; nessuno venda o compri in alcun altro luogo, né a credito; e se uno scambia con un altro qualche cosa in altro modo o in altri luoghi, fidando in colui con cui fa

lo scambio, faccia pur questo, ma come chi sa che per legge non v'è alcuna azione per le vendite che non siano fatte nel modo anzidetto. Quanto alle contribuzioni a titolo di soccorso, l'amico raccolga, se vuole, danaro presso gli amici a questo titolo; ma se nasce contestazione in proposito, si regolino come chi sa che non v'è assolutamente nessuna azione per queste cose [6]. Chi dalla vendita d'un oggetto riceve un prezzo non inferiore a cinquanta dramme, è obbligato a rimanere dieci giorni in città, e il compratore sappia la casa del venditore, in grazia dei reclami che sogliono aver luogo in tali casi, e a motivo delle rescissioni consentite dalle leggi. La legale rescissione avrà luogo o no, secondo queste norme: Se uno ha venduto uno schiavo affetto da tisi, o da mal di pietra, o da stranguria, o dal cosiddetto morbo sacro, oppure da qualche altra infermità, di corpo o di mente, ignota ai più, lunga e di difficile guarigione, se l'ha venduto a un medico o ad un maestro di ginnastica, non vi sarà rescissione, e nemmeno se ad altri, qualora prima abbia detto la verità; ma se un competente vende a un ignorante uno schiavo in tali condizioni, il compratore lo restituisca entro sei mesi, a meno che non si tratti di morbo sacro: in tal caso sia permesso di fare la rescissione entro l'anno. Il giudizio sarà pronunziato dai medici, che saranno scelti in seguito a designazione fatta in comune dalle parti; e se il venditore sarà condannato, pagherà il doppio del prezzo di vendita. Se un ignorante vende ad un ignorante, si farà la rescissione e il giudizio come nei casi precedenti, ma se il venditore sarà condannato, pagherà il semplice prezzo. Se uno ha venduto scientemente uno schiavo che ha commesso un omicidio, a un altro pure consapevole del fatto, non abbia luogo rescissione per tale vendita; ma se l'ha venduto a uno che non era a conoscenza del fatto, abbia luogo la rescissione tosto che il compratore ne sarà informato; il giudizio si farà presso i cinque più giovani custodi delle leggi, e se il venditore sarà ritenuto consapevole del fatto, sarà tenuto a purificare la casa del compratore, secondo le norme stabilite dagl'interpreti delle leggi, e a pagare al compratore il triplo del prezzo d'acquisto.

III. Negli scambi di danaro con danaro o di qualunque oggetto, animato o inanimato, ognuno dia e riceva ogni cosa senza inganno, in ossequio alla legge. Ma ascoltiamo adesso, come abbiamo fatto per le altre leggi, il preludio che riguarda in generale queste forme di disonestà. L'adulterazione, la menzogna e la frode devono essere da tutti considerate come appartenenti a un'unica specie, a quella specie, cioè, rispetto alla quale il volgo, ragionando male, suol esprimere l'opinione che, se una cosa di questo genere si fa a tempo opportuno, in molti casi può considerarsi ben fatta; senonché, lasciando senza regola e senza determinazione e l'opportunità e il dove e il quando, con questo linguaggio arreca agli altri e riceve esso stesso molto danno. Al legislatore non è lecito lasciare indeterminato questo punto; egli deve in ogni cosa chiaramente indicare i confini, larghi o stretti che siano; epperò determiniamoli anche adesso: Nessuno si renda autore, né a parole né a fatti, di alcun mendacio, o di frode, o di qualsiasi adulterazione, facendo appello alla divinità, se non vuol divenire odiosissimo agli dei; ché tale si rende colui che, punto curandosi di essi, commette falsi giuramenti; al secondo posto viene colui che mentisce in presenza di coloro che sono a lui superiori. Ora i buoni sono superiori ai cattivi, e i vecchi, generalmente parlando, ai giovani; epperò anche i genitori sono superiori ai figli, e gli uomini alle donne e ai fanciulli, e coloro che comandano a coloro che sono comandati. A costoro è giusto che tutti portino rispetto, così nel caso di ogni altra autorità come soprattutto delle civili, donde appunto trasse origine questo nostro discorso. Invero ognuno dei frequentatori del pubblico mercato, che adultera qualche oggetto, mentisce e inganna, mentre, facendo appello agli dei, giura di unifor-

marsi alle leggi e ai provvedimenti degli agoranomi, non ha alcun riguardo per gli uomini, né rispetto per gli dei. Già buona abitudine in generale sarebbe quella di non profanare facilmente i nomi degli dei, dimostrando quella purità e castità che la maggior parte di noi suole per lo più avere in ciò che ha attinenza con la divinità; se poi non si obbedisce, ecco la legge: Chi vende qualunque oggetto nel pubblico mercato, non dica mai due prezzi di ciò che vende, ma, dettone uno solo, se non trova compratori a quel prezzo, farà bene a portare indietro la sua mercanzia, e per quel giorno non stabilisca altro prezzo, né maggiore, né minore; si astenga inoltre dal vantare qualsiasi merce messa in vendita, o dal ricorrere a giuramenti; e se qualcuno non obbedisce a queste disposizioni, chiunque capiti dei cittadini, che non abbia meno di trenta anni, castighi chi giura, battendolo impunemente; e se non cura di farlo, disobbedendo a questa disposizione, sia soggetto a biasimo per tradimento delle leggi. Se uno, incapace di obbedire a quanto qui diciamo, vende qualche oggetto adulterato, chi, di coloro che se ne intendono, si trova presente, ed è in grado di provare il fatto, lo provi dinanzi ai magistrati; e se è schiavo o straniero domiciliato nel paese, porti seco la roba adulterata; se poi è un cittadino, e non denunzia il fatto, sia dichiarato cattivo cittadino, come colui che defrauda gli dei; se lo denunzia e lo prova, dedichi la mercanzia agli dei che presiedono al pubblico mercato. Quanto a colui sul cui conto risulterà chiaro che ha venduto qualcosa di simile, oltre ad avere confiscata la merce adulterata, riceva, in ragione del prezzo che avrà assegnato alla merce, un colpo di frusta per ogni dramma, mentre l'araldo proclama nella piazza per qual motivo egli viene battuto. Gli agoranomi e i custodi delle leggi, resi edotti dalle persone esperte delle adulterazioni e dei malefici dei venditori, facciano una dichiarazione di ciò che al venditore sia lecito o no, e la pongano su una colonna dinanzi alla sede degli agoranomi, indicando per iscritto che quella è legge, che deve servire di chiara istruzione a coloro che commerciano nel pubblico mercato. Per ciò che riguarda gli astinomi, abbiamo detto abbastanza nei discorsi precedenti; se tuttavia parrà ad essi che ci sia ancora bisogno d'altro, si mettano d'accordo coi custodi delle leggi, scrivano le aggiunzioni che riterranno opportune, e affissino su una colonna nella sede degli astinomi sia le prime sia le nuove disposizioni riguardanti la loro magistratura.

IV. Le adulterazioni ci richiamano direttamente all'esercizio del commercio a minuto. Su questo diamo prima in generale un'istruzione e la ragione dell'istruzione, e quindi stabiliamo la legge. Ogni commercio a minuto in uno stato ha naturalmente lo scopo non di recar nocumento, ma di raggiungere l'effetto opposto. E come in realtà non sarà un benefattore chiunque rende proporzionata ed eguale una quantità di qualsiasi specie di oggetti sproporzionata e ineguale? [7]. E questo bisogna ammettere che noi l'otteniamo per virtù della moneta, e bisogna anche dire che a questo scopo mira l'istituzione dei mercanti. E la professione di mercenario, di albergatore e altre siffatte professioni, più o meno decorose, hanno tutte questo scopo, di provvedere ai bisogni di tutti e di procurare l'uguaglianza dei mezzi. Or vediamo perché mai tutto questo non sia reputato né bello, né decoroso, e cos'è che produce tale cattiva reputazione, affinché, se non in tutto, almeno in parte vi apportiamo rimedio con la legge. È una cosa, come pare, non di poco conto, né tale da richiedere poca abilità.

Clin. Come dici?

Aten. O caro Clinia, ben pochi sono gli uomini che per loro natura e perché hanno ricevuto un'eccellente educazione, allorché sentono il bisogno o il desiderio di qualche cosa, possono contenersi nei limiti della moderazione, e allorché hanno la possibilità di venire in possesso di molto danaro, si comportano sobriamente e preferiscono al mol-

to il misurato; gli uomini nella loro grandissima maggioranza fanno tutto il contrario; se hanno bisogni, i loro bisogni sono senza misura, e quando potrebbero contentarsi di moderati guadagni, vogliono piuttosto guadagnare illimitatamente; epperò tutte le specie di rivenditori, di trafficanti e di albergatori sono mal viste, e sono oggetto di obbrobriose rampogne. Che se qualcuno, il che m'auguro non avvenga mai, né certo avverrà, costringesse — è ridicolo a dirsi, tuttavia lo diremo — gli uomini eccellenti sotto tutti gli aspetti a fare per qualche tempo gli albergatori, o ad esercitare il commercio a minuto, o a fare qualche altra cosa di questo genere, o se per una fatale necessità costringesse anche le donne a partecipare a un ufficio di tal genere, noi comprenderemmo quanto ciascuna di queste professioni è amabile e cara, e che se fossero esercitate secondo l'onesta ragione, tutte le professioni di questo genere sarebbero tenute in onore a guisa d'una madre e d'una nutrice. Invece adesso, quando un albergatore, per esercitare il suo commercio, ha costruito un casamento in luoghi solitari e traversati da tutte le parti da lunghe strade, riceve sì in graditi alloggi coloro che non hanno dove andare, o che vi sono a forza sospinti da forti tempeste, ed offre tranquillo asilo, o refrigerio al caldo soffocante, ma dopo non porge ad essi, come se avesse ricevuto amici, quelle amichevoli attenzioni che sogliono accompagnare le accoglienze ospitali, ma li tratta come nemici fatti schiavi, caduti in suo potere, ch'egli libera a un prezzo di riscatto altissimo, ingiusto e immorale; son questi ed altri simili eccessi, che vergognosamente si commettono in questa materia, quelli che hanno procurato il discredito a questi luoghi di ristoro. A tali inconvenienti bisogna dunque che il legislatore appresti sempre qualche rimedio. È savio e antico detto che è difficile combattere contro due cose contrarie, come si può vedere nelle malattie e in molte altre occasioni. Intanto anche adesso la lotta è nel caso nostro contro due cose, ricchezza e povertà, delle quali l'una corrompe l'anima umana con le mollezze, l'altra la spinge con le sue angustie all'impudenza. Quale sarà dunque il rimedio contro questa malattia in uno stato prudente? In primo luogo valersi quanto meno è possibile della classe dei rivenditori; in secondo luogo fare esercitare questa professione a uomini che, qualora si corrompano, non rechino grave nocumento allo stato; in terzo luogo escogitare un mezzo che impedisca a quelli che la esercitano di contrarre facilmente abitudini che risentano di sfacciata impudenza e di bassezza d'animo. Dopo quanto adesso abbiamo detto su quest'argomento, stabiliamo questa legge, augurandole buona fortuna: Nessuno dei Magneti, che il dio rileva, menandoli ad abitare una novella patria, e che sono possessori dei cinquemila e quaranta focolari, divenga né di sua volontà, né contro sua voglia commerciante a minuto, e nemmeno grosso mercante, né presti alcun servigio a persone private, che non ne prestino ugualmente a lui, eccetto il padre, la madre, gli antenati di costoro e tutti quelli che sono più anziani di lui e che, essendo liberi, vivono da liberi. Ma non è facile determinare esattamente per legge ciò che sia o no conveniente all'uomo libero; giudichino di questo coloro che hanno conseguito il premio di virtù, secondo le loro avversioni e inclinazioni. Se uno ha partecipato in qualche modo ad un commercio indegno d'un uomo libero, chi vuole lo accusi di aver recato disonore alla sua famiglia presso coloro che sono stati giudicati i primi in fatto di virtù, e se risulterà che egli ha macchiato con un'indegna professione la sua casa paterna, sia tenuto in carcere per un anno, e non più eserciti tale professione; se diviene recidivo, sia tenuto in carcere per due anni; e così, per ogni ricaduta, non si smetta dall'imprigionarlo, raddoppiando la durata del carcere anteriormente sofferto. Seconda legge sia questa: Chiunque intende esercitare la professione di rivenditore, dev'essere straniero domiciliato nel paese, o semplice straniero.

In terzo luogo vi sia ancora questa terza legge: Perché questi stranieri, coabitanti con noi nello stato, siano quanto migliori o, se non altro, quanto meno cattivi è possibile, bisogna che i custodi delle leggi si persuadano che essi non sono soltanto custodi di coloro che si possono facilmente tener d'occhio perché non divengano violatori delle leggi e cattivi cittadini, ossia di quanti sono bennati e ben educati, ma che devono ancor più invigilare su coloro che non hanno tale nascita e tale educazione, ed esercitano professioni che sono per se stesse di grande incitamento a farli divenire cattivi. Siccome poi il commercio a minuto con le sue molteplici branche comprende un gran numero di professioni di questo genere, si lasceranno di queste quelle che saranno ritenute di assoluta necessità per lo stato; poscia bisognerà che i custodi delle leggi si riuniscano al riguardo coi competenti di ciascuna branca, come precedentemente abbiamo stabilito rispetto all'adulterazione delle derrate, materia affine a questa, e, riunitisi, vedano, in rapporto all'entrata e alla spesa, ciò che possa costituire un onesto guadagno pel commerciante; fissino per iscritto ciò che si deve esigere in ragione della spesa, e ne affidino l'osservanza in parte agli agoranomi, in parte agli astinomi, in parte agli agronomi. Così a un dipresso il commercio a minuto potrà riuscire profittevole ai singoli cittadini, e nuocere pochissimo a coloro che l'esercitano nel nostro stato.

V. Quanto ai contratti stipulati e non eseguiti secondo le convenzioni, ad eccezione di quelli che sono proibiti dalle leggi o da qualche decreto, o che uno avrà accettato costretto da ingiusta violenza, o che involontariamente non esegue perché impedito da un accidente imprevisto, negli altri casi si proceda per inadempienza di contratto davanti ai tribunali delle tribù, se non è stato possibile alle parti accordarsi in precedenza per mezzo di arbitri o di vicini. Ad Efesto e ad Atena è consacrata la classe degli artigiani, che forniscono la nostra vita dei prodotti delle loro arti; ad Ares e ad Atena quella di coloro che con altre arti, atte a difendere, preservano le opere degli artigiani; e giustamente costoro sono consacrati a questi dei. Essi tutti servono continuamente il paese e il popolo, gli uni stando a capo nelle lotte guerresche, gli altri apprestando per mercede strumenti e opere; ora a questi, per rispetto verso gli dei loro predecessori, non s'addice ingannare in siffatti lavori. Se pertanto un artigiano non compie per malizia un lavoro pel tempo stabilito, senza alcun riguardo pel dio che gli dà il mezzo di vivere, ritenendo, nella cecità della sua mente, che un dio sia indulgente come un familiare, in primo luogo sarà punito dal dio, in secondo luogo si stabilisca per lui la seguente legge: Sia tenuto a pagare il prezzo delle opere, rispetto alle quali avrà ingannato il committente, e le rifaccia daccapo gratuitamente nel tempo stabilito. Anche a chi intraprende un lavoro la legge dà l'avviso che dava al venditore, di non cercare, cioè, di dare alla merce un prezzo superiore al giusto, ma semplicemente il giusto; la medesima cosa essa dunque prescrive a chi intraprende un lavoro, giacché chi fa il lavoro conosce il suo giusto prezzo. Negli stati composti di uomini liberi non è mai conveniente che lo stesso artigiano cerchi d'ingannare gl'inesperti per mezzo dell'arte sua, d'una cosa, cioè, chiara e sincera per sua natura; e chi riceve un torto di questo genere avrà azione contro l'autore di esso. D'altra parte, se uno commette un lavoro all'artigiano e non paga regolarmente la mercede legittimamente convenuta, e, disprezzando Giove protettore e Atena, compartecipi l'uno e l'altra dello stato, per amore di un piccolo guadagno dissolve una grande società, la legge venga cogli dei in soccorso del legame che tiene unito lo stato. Chi pertanto, avendo ricevuto un lavoro, non paga la mercede nel tempo convenuto, pagherà il doppio, e se passa un anno, benché ogni altro credito sia infruttifero, in questo caso il debitore pagherà l'interesse di un obolo al mese per ogni dramma; i giudizi di queste cause avranno luogo

presso i tribunali delle tribù. Ora, poiché abbiamo fatto in generale menzione degli artigiani, è giusto dire, come per incidente, rispetto a coloro che sono in guerra gli artefici della nostra salvezza, ossia ai generali e a tutti quelli che sono esperti in quest'arte, che chi, come a quelli, dà ad essi, artigiani d'altra specie, la dovuta mercede, ossia gli onori che costituiscono la mercede degli uomini in guerra, allorché qualcuno di essi, volontariamente o per comando, si addossa una pubblica impresa e la compie egregiamente, sarà sempre lodato dalla legge; chi, per contro, dopo aver fruito del benefizio di qualche nobile azione guerresca, non tributa i dovuti onori, sarà biasimato dalla legge. Sia dunque da noi stabilita questa legge, mista a lode pei guerrieri, la quale contiene non costrizioni, ma consigli per la massa dei cittadini, e cioè che devono avere il secondo posto negli onori tutti gli uomini valorosi che sono i salvatori di tutto lo stato, sia col coraggio sia con l'abilità guerresca; quanto al primo posto, sarà dato a coloro che sanno rispettare in maniera speciale le prescrizioni dei savi legislatori.

VI. Noi abbiamo adunque su per giù regolate le principali relazioni d'interessi che gli uomini sogliono avere tra di loro, ad eccezione delle convenzioni pupillari e della cura che i tutori devono avere degli orfani. È necessario pertanto che, dopo quello di cui adesso abbiamo parlato, noi regoliamo in qualche modo questa materia. Tutti gli inconvenienti di questo genere sono dovuti in parte al desiderio di disporre dei propri beni di coloro che sono in punto di morte, in parte al fatto che alcuni morendo non lasciano alcuna disposizione testamentaria. Dissi è necessario, o Clinia, pensando all'imbarazzo e alle difficoltà cui si va incontro in questi casi. In realtà non è possibile lasciar questa materia senza alcun regolamento; giacché ognuno darebbe un gran numero di disposizioni discrepanti fra di loro e contrarie alle leggi e ai sentimenti degli altri uomini e a quelli suoi propri anteriori al suo testamento, se si ammettesse che fosse così senz'altro valido un testamento fatto in fin di vita, quale che fosse lo stato del testatore. Imperocché nella grandissima maggioranza noi siamo in certo modo privi di mente e in uno stato di grande prostrazione, allorché riteniamo di essere già sul punto di morire.

Clin. In che senso, ospite, dice questo?

Aten. Un essere difficile, o Clinia, è l'uomo sul punto di morire; egli fa tanti discorsi che producono grande inquietudine e imbarazzo nei legislatori.

Clin. Perché?

Aten. Desiderando disporre di tutto a suo arbitrio, egli suol dire pieno d'irritazione...

Clin. Che cosa?

Aten. O dei, egli dice, è mostruoso che non mi sia punto lecito di lasciare o no le cose mie a chi voglio, e dare più a questo, meno a quello, secondo che sono stati manifestamente buoni o cattivi verso di me, dandomene prove sufficienti durante le malattie, nella vecchiaia e in altre svariate circostanze.

Clin. Non pare a te, ospite, che dicano bene?

Aten. A me pare, o Clinia, che gli antichi legislatori siano stati deboli, e che abbiano fatte le leggi guardando e riflettendo a una piccola parte delle umane faccende.

Clin. In che senso tu dici?

Aten. Preoccupati, amico mio, di siffatti discorsi, essi hanno stabilito questa legge, che è senz'altro lecito a chiunque di disporre delle cose sue comunque voglia. Ma io e tu daremo più acconcia risposta a coloro che nel tuo stato sono sul punto di morire.

Clin. In che modo?

Aten. O amici, diremo, creature veramente d'un giorno [8], è difficile per voi nelle presenti circostanze giudicare delle cose vostre e conoscere voi stessi, come dice l'iscrizione della Pizia. Pertanto io, che sono legislatore, dichiaro che né voi appartenete a voi stessi, né codeste sostanze appartengono a voi, ma a tutta la vostra schiatta, così ai vostri antenati come ai vostri discendenti, e che tutta

la vostra schiatta e le sue sostanze appartengono ancor più allo stato. Così stando le cose, non io, se qualcuno, insinuandosi con blandizie, mentre siete turbati dalle malattie o dalla vecchiaia, vi persuaderà a testare ben altrimenti che nel modo più giusto, consentirò di buon grado che questo avvenga, ma farò in proposito una legge, avendo di mira il maggior bene, così nei riguardi di tutto lo stato che della vostra schiatta, e ponendo giustamente in un minor grado di considerazione l'interesse dei singoli. Ma voi andate, tranquilli e benevoli verso di noi, là dove vi conduce la natura umana: noi avremo cura, occupandocene, per quanto è possibile, col massimo interesse, di tutte le cose vostre, non già di queste sì, di quelle no. E questo, o Clinia, serva di ammonimento e di conforto ai viventi e ai morenti, e di preludio alla legge; la legge poi sia questa:

VII. Chi fa testamento, disponendo delle cose sue, se è padre di figli, segni anzitutto chi dei figli ritiene conveniente che divenga suo erede; quanto agli altri figli, se ne dà qualcuno in adozione a un altro cittadino, che lo accetta, lo noti nel testamento. Se gli rimane qualche figlio, che, non essendo adottato per alcuna eredità, deve secondo la legge aspettarsi di essere mandato in colonia, sia lecito al padre di lasciare a costui tutto ciò che vuole delle sue sostanze, ad eccezione della porzione ereditaria e di tutta la suppellettile pertinente ad essa; e se sono parecchi, egli potrà distribuire come vuole ciò che sopravanza alla porzione ereditaria. Al figlio, che abbia già la sua casa, non assegni nulla dei suoi beni; similmente alla figlia, che abbia ricevuto promessa di matrimonio, non assegni nulla; in caso contrario, assegni anche ad essa una parte delle sue sostanze. Se, dopo il testamento, uno dei figli, maschio o femmina, viene ad avere un fondo ereditario del paese, lo lasci all'erede di colui che ha fatto il testamento. Se il testatore non lascia figli maschi, ma femmine, designi, come marito per quella che crederà delle sue figlie e come suo figlio, un giovane, istituendolo suo erede. Se uno perde il figlio ancor ragazzo, prima che possa annoverarsi fra gli uomini, sia esso naturale o adottivo, nel far testamento accenni a questa circostanza, e designi chi, con miglior fortuna, debba divenire suo secondo figlio. Se uno, privo affatto di figli, fa testamento, può prelevare la decima parte dei beni acquistati in aggiunzione alla porzione ereditaria, e donarla a chi vuole; tutto il resto lo lasci al figlio adottivo, e mettendosi così al coperto di ogni biasimo, renda esso figlio benevolo e grato verso di lui, secondo l'intendimento della legge. Se uno lascia i figli in età d'aver bisogno di tutori, e morendo indica nel testamento quanti e quali tutori intenda dare ai suoi figli, e quelli accettano e promettono di assumere la tutela, sia valida la scelta dei tutori fatta in tal modo; ma se uno muore del tutto intestato, o senza aver fatto la scelta dei tutori, saranno tutori di diritto i parenti più stretti, tanto del lato paterno che materno: due del lato paterno, due del materno, a cui se ne aggiungerà un altro, scelto fra gli amici del defunto. I custodi delle leggi nomineranno questi tutori a quegli orfani che ne hanno bisogno. Di tutto ciò che riguarda la tutela e degli orfani dovranno costantemente occuparsi i quindici più anziani custodi delle leggi, distribuendosi per anzianità a gruppi di tre, ossia tre un anno, altri tare un altr'anno, finché non si compia il ciclo dei cinque gruppi; quest'ordine, per quanto è possibile, non dev'essere mai abbandonato. Se uno muore senza aver fatto alcun testamento, e lascia figli che hanno bisogno di tutela, queste stesse leggi valgano per provvedere ai figli di costui. Se uno, morendo per un improvviso accidente, lascia figlie femmine, usi indulgenza verso il legislatore se collocherà in matrimonio le figlie guardando a due delle tre cose che sarebbero spettate a lui, e cioè alla prossimità della parentela e alla conservazione della porzione ereditaria; quanto alla terza che sarebbe oggetto di considerazione per un padre, quella, cioè, di

trovare fra i cittadini, avuto riguardo ai costumi e al carattere, l'uomo adatto per essere figlio suo e marito di sua figlia, la tralasci, essendo per lui impossibile tale ricerca. Sia dunque stabilita su tale materia questa legge, che sarà applicata fin dove è possibile: Se uno morendo intestato lascia figlie femmine, il fratello del defunto, nato dal medesimo padre, o il fratello nato dalla medesima madre, che non abbia porzione ereditaria, sposi una figlia del defunto ed abbia la porzione ereditaria di lui. Se non vi è alcun fratello, ma il figlio di un fratello, sia lo stesso, purché ci sia fra di loro proporzione rispetto all'età. Se non vi sono figli di fratelli, ma c'è il figlio di una sorella, sia lo stesso. Verrà quarto lo zio paterno del defunto, quinto il figlio di esso, sesto il figlio della zia paterna. E così, quando uno morendo lascia soltanto figlie femmine, si proceda sempre nella parentela secondo il grado di affinità, attraverso i fratelli, le sorelle e i loro figli, dando il primo posto ai maschi, il secondo alle femmine. Sulla convenienza o meno dell'età per la celebrazione delle nozze, rifletta e decida il giudice, esaminando nudi i maschi e nude anche le femmine, ma fino all'ombelico. Se nel casato mancano parenti fino ai nipoti del fratello, e parimenti fino ai nipoti dei figli dell'avo, quello che fra gli altri cittadini viene scelto con reciproco gradimento dalla donzella, d'accordo coi tutori, divenga erede del defunto e sposo della figlia. Inoltre possono darsi tanti altri casi ed esserci alle volte nei limiti dello stato una scarsezza ancor maggiore di quella qui notata. Epperò se una donzella, in mancanza di persone del luogo, vede uno ch'è stato mandato in colonia, e le piace di farlo divenire erede dei beni del padre, se quegli è suo parente, vada a prender possesso della porzione ereditaria secondo le norme di legge; se non è suo parente e nessuno dei cittadini ha rapporti di parentela con essa, abbia diritto, conformemente alla scelta dei tutori e della figlia del defunto, di sposarla e, tornato in patria, prender possesso della porzione ereditaria del morto intestato. Se uno privo affatto di figli, sia maschi sia femmine, muore senza aver fatto testamento si osservi, quanto al resto, la legge precedente; inoltre una donna e un uomo, suoi parenti, vadano in qualità di marito e moglie ad abitare nella casa divenuta deserta, e la porzione ereditaria sia di pieno diritto di essi; abbia la precedenza la sorella, venga seconda la figlia del fratello, terza la figlia della sorella, quarta la sorella del padre, quinta la figlia dello zio paterno, sesta la figlia della zia paterna; e queste si uniscano in matrimonio coi loro parenti maschi secondo il grado di parentela e il diritto, come precedentemente abbiamo stabilito. Non ci sfugga intanto la gravezza d'una legge siffatta; assai duramente essa ordina alle volte al parente del morto di sposarne la congiunta; e par che non s'avveda dei mille ostacoli che sorgono fra gli uomini contro prescrizioni di questo genere, in quanto alcuni si rifiutano di obbedire, e chiunque preferisce andare incontro a qualsiasi sofferenza piuttosto che sposare, allorché malattie e infermità di corpo o di mente si riscontrano in chi gli si ordina di prendere per moglie o per marito. E così potrà forse parere ad alcuni, benché a torto, che il legislatore non si dia alcun pensiero di questo. Mettiamo pertanto un preludio, per così dire, comune, tanto a favore del legislatore che di colui cui è indirizzata la legge, chiedendo a coloro che ricevono tali ordini di usare indulgenza verso il legislatore, giacché, curando il bene comune, egli non può affatto badare ai casi particolari, e chiedendo d'altra parte indulgenza anche per coloro che ricevono tali ordini, giacché alle volte essi si trovano verisimilmente nell'impossibilità di eseguire ciò che il legislatore, ignaro di certe situazioni, ha prescritto.

Clin. Che dovrà dunque fare, ospite, chi vorrà agire in siffatta materia nella maniera più conveniente?

Aten. È necessario, o Clinia, scegliere degli arbitri tra le leggi di questo genere e coloro cui sono dirette.

Clin. Come dici?

Aten. Alle volte il nipote, figlio di un ricco padre, non vorrà sposare di buon grado la figlia dello zio, giacché, superbo delle sue ricchezze, aspira a nozze più ragguardevoli. Alle volte potrà anche esser costretto a disobbedire alla legge, quando il legislatore gl'impone la più grave calamità, costringendolo a sposare una persona forsennata o che abbia altre terribili infermità d'anima o di corpo, che rendono impossibile la vita a chi ne è affetto. Sia dunque in proposito stabilito come legge questo nostro discorso: Se vi sono di quelli che si dolgono delle leggi testamentarie da noi studiate, sia di qualunque altra disposizione sia anche, e soprattutto, di quelle che riguardano il matrimonio, sostenendo che lo stesso legislatore, se fosse vivo e presente, giammai costringerebbe a sposare quelle date persone coloro che adesso vi sono costretti dalla legge; e d'altra parte qualcuno dei parenti o qualche tutore sostiene che bisogna attenersi alla legge, persino gli uni e gli altri che il legislatore ha lasciato quindici custodi delle leggi come arbitri e padri degli orfani e delle orfane: ricorrano a costoro quelli che hanno qualche controversia di questo genere; facciano valere le loro ragioni, e si acquetino alle loro decisioni. Se poi parrà ad alcuno che troppo grande potere sia attribuito ai custodi delle leggi, citi gli avversari dinanzi al tribunale dei giudici eletti, ed esponga ivi le sue ragioni sulla controversia; chi soccombe, sia coperto d'onta e d'obbrobrio da parte del legislatore: pena questa ben più grave, per un uomo sennato, d'una grossa multa pecuniaria.

VIII. Pei fanciulli orfani vi sarà, per così dire, una seconda nascita. Dell'allevamento e dell'educazione di ciascuno dopo la prima nascita abbiamo già parlato. Dopo la seconda, che avviene quando essi sono privi dei loro padri, bisogna cercare in qual modo la loro condizione di orfani possa destare quanto meno commiserazione è possibile. In primo luogo dunque al posto dei loro genitori noi stabiliamo ad essi, come padri non inferiori a quelli naturali, i custodi delle leggi; di più ordiniamo a questi di prendersi cura di loro, ciascuno per un anno, come di propri familiari; ma prima dirigiamo così ad essi come ai tutori un conveniente preludio circa l'educazione degli orfani. Parmi invero che opportunamente nei precedenti discorsi abbiamo ricordato che le anime dei morti conservano dopo la morte un certo potere, per cui possono interessarsi delle umane faccende. Vi sono racconti certamente veri, ma lunghi, aggirantisi su quest'argomento. Bisogna peraltro prestar fede alle altre tradizioni, numerose e molto antiche in proposito; e prestar fede d'altra parte a coloro che dichiarano per legge che la cosa è appunto così, a meno che non mostrino di essere affatto privi di senno. Se dunque così stanno realmente le cose, i custodi delle leggi e i tutori temano in primo luogo gli dei celesti, i quali notano l'abbandono degli orfani; in secondo luogo le anime dei defunti, le quali naturalmente s'interessano in maniera speciale dei loro figli e sono benevole verso coloro che li rispettano, malevole verso coloro che li trascurano; infine le anime di coloro che sono vivi e vecchi e tenuti in grandissimo onore. Dovunque le buone leggi rendono prosperoso lo stato, i figli dei figli si compiacciono di amare teneramente questi vecchi, i quali hanno acuto l'udito e così pure la vista per ciò che riguarda queste funzioni, e sono benevoli verso coloro che si mostrano giusti nell'adempimento di esse, e s'indignano in sommo grado contro coloro che maltrattano gli orfani e i derelitti, ritenendo che questi costituiscano un grandissimo e santissimo deposito. Il tutore, il magistrato bisogna che rivolga a tutto questo, per poca che ne abbia, la sua intelligenza, e badi diligentemente all'allevamento e all'educazione degli orfani, procurando in tutti i modi di fare, per quanto è possibile, il bene, come se pagasse un tributo che dovrà ridondare a vantaggio proprio e dei suoi. Chi sarà ossequente a questo discorso premesso alla legge, e non farà agli orfani alcun torto, non incorrerà evidentemente nella collera che un fatto simile suscita nel

legislatore; chi disobbedirà e commetterà ingiustizia verso uno privo di padre o di madre, pagherà qualsiasi torto due volte più che se l'avesse fatto a chi ha vivi il padre e la madre. Quanto ad altre leggi da dare ai tutori, pei loro rapporti cogli orfani, e ai magistrati, per la loro sorveglianza sui tutori, se essi stessi non avessero un esempio dell'educazione conveniente a fanciulli liberi nell'educazione dei propri figlioli e nella cura delle loro sostanze domestiche, se, inoltre, non avessero su questo stesso leggi abbastanza esplicite, ci sarebbe qualche ragione di stabilire leggi molto differenti, come stanti a sé, sulla tutela, distinguendo con istituzioni particolari la vita degli orfani da quella di coloro che non lo sono. Ma adesso per tutto questo la condizione di orfano non è presso di noi molto differente da quella di chi fruisce delle cure paterne; benché in fatto di onori e di attenzioni le due condizioni non sogliano affatto trovarsi alla pari; epperò per questa parte la legge ha avuto premura di dare disposizioni riguardo agli orfani, accompagnandole con esortazioni e minacce. Anche una minaccia di questo genere sarà molto opportuna: Chiunque sarà tutore d'una femmina o d'un maschio e chiunque dei custodi delle leggi sarà addetto alla sorveglianza del tutore, non abbiano minore affetto verso chi ha la disgrazia d'essere orfano che verso i propri figli, né, per quanto dipende dalle loro premure, curino le sostanze familiari del pupillo meno bene delle proprie, ma meglio. La tutela sia esercitata in base a quest'unica norma; e se qualche tutore opera al riguardo in altro modo, violandola, il magistrato lo punisca; e se la viola il magistrato, il tutore lo citi dinanzi al tribunale dei giudici eletti, e il colpevole sia tenuto a pagare il doppio della valutazione del torto fatta dal tribunale. Se ai parenti o a qualsiasi altro cittadino parrà che il tutore sia negligente o disonesto, lo citino dinanzi al medesimo tribunale; egli sarà tenuto a pagare il quadruplo della multa che gli sarà inflitta, e metà andrà al pupillo, metà a colui che lo avrà perseguitato in giudizio. Similmente, se un orfano, entrato nella pubertà, ritiene che un suo tutore si sia comportato malamente, avrà facoltà di citarlo in giudizio sino a cinque anni dopo il termine della tutela; e se il tutore sarà ritenuto colpevole, il tribunale determinerà la pena o l'ammenda che dovrà pagare. Se parrà che qualcuno dei magistrati abbia per negligenza recato danno al pupillo, il tribunale determinerà l'ammenda che egli dovrà pagare al pupillo; se poi si tratti d'ingiustizia, oltre a venire condannato, sia destituito dalla carica di custode delle leggi, e la cittadinanza elegga in sua vece un altro custode delle leggi per il paese e per la città.

IX. Esistono alle volte dissensi e contrasti dei padri coi propri figli e dei figli coi loro genitori, che vanno al di là del tollerabile; in questi casi i padri riterranno che il legislatore debba stabilire che sia lecito a ciascuno di essi, se lo vuole, di rinnegare in presenza di tutti, per bocca dell'araldo, il proprio figlio, cosicché questi non sarà più per legge suo figlio; e i figli, d'altra parte, che sia lecito ad essi d'intentare giudizio di demenza ai loro padri, che dalle malattie o da vecchiaia sono ridotti in cattivo stato. Ma questo in realtà non suole avvenire che fra uomini d'indole affatto perversa; giacché, se cattiva è solo una delle due parti, se, poniamo, il padre non è cattivo e il figlio sì, o viceversa, non si arriva a quelle sciagurate conclusioni che sono il prodotto di troppo grandi inimicizie. In un altro stato un figlio pubblicamente rinnegato non diviene necessariamente un senza patria; ma nello stato che avrà le nostre leggi, è necessario che il figlio rinnegato dal padre emigri, andando in altro paese; giacché non è permesso che alle cinquemila e quaranta case se ne aggiunga un'altra; epperò chi si rende meritevole di questa sorte, dev'essere rinnegato non dal padre soltanto, ma da tutta la famiglia. In tali casi bisogna procedere legalmente in questo modo: Se uno si trova nello stato d'animo punto felice di volere, a ragione o no, espellere dalla sua famiglia chi ha generato ed educato,

non gli sia permesso far questo così semplicemente, né d'un tratto, ma riunisca primieramente i suoi parenti fino ai cugini, e similmente i parenti del figlio per parte di madre, e lo accusi in presenza di costoro, mostrando ch'egli è meritevole di essere da tutti scacciato dalla famiglia; ma dia anche al figlio la facoltà di dimostrare ugualmente che non è per nulla meritevole d'un tale trattamento. E se il padre li persuade e ottiene il suffragio di più della metà di tutto il parentado (dal voto saranno esclusi il padre, la madre e l'accusato, e vi parteciperanno tutti gli altri, maschi e femmine, che saranno in età adulta), in tal caso e con questo procedimento sia permesso al padre di rinnegare il figlio, altrimenti mai. Se qualcuno dei cittadini vuole adottare come figlio il rinnegato, nessuna legge impedisca che lo adotti; giacché l'indole dei giovani è per sua natura generalmente soggetta nella vita a molti cambiamenti. Qualora nessuno entro dieci anni voglia adottare come figlio un rinnegato, i curatori dei figli sovrabbondanti, destinati alle colonie, provvedano a che anche costui abbia ivi un posto conveniente. Se qualche malattia, o vecchiezza, o asprezza di temperamento, o tutte queste cose insieme rendono dissennato un uomo più che non soglia generalmente avvenire, e la cosa, fatta eccezione di coloro che convivono con lui, rimane ignota agli altri, ma intanto, essendo padrone dei suoi beni, egli rovina la sua casa, e il figlio non sa che partito prendere, ed ha ritegno di accusarlo di demenza: in questo caso la legge disporrà che il figlio si rechi anzitutto presso i più anziani dei custodi delle leggi ed esponga la disgraziata condizione del padre; ed essi, esaminata convenientemente la cosa, diano consiglio se sia o no il caso d'intentare il giudizio; e se consigliano d'intentarlo, divengano per l'attore testimoni e insieme avvocati. Se il giudizio riesce sfavorevole al padre, sia privato per l'avvenire della facoltà di disporre anche della più piccola parte dei suoi beni, e pel resto della vita stia in casa come un fanciullo.

X. Se marito e moglie non vanno punto d'accordo per incompatibilità di carattere, dieci custodi delle leggi dovranno costantemente occuparsi di questi dissensi, in qualità di conciliatori; e così del pari dieci delle donne che sovrintendono ai matrimoni. Se riescono a riconciliarli, sia valida questa conciliazione; ma se le loro anime sono troppo inasprite, cerchino, per quanto possono, quali persone faranno al caso dell'uno e dell'altra. È verisimile che siffatte persone non abbiano caratteri miti; cerchino pertanto di unirle in matrimonio con altre persone d'indole più seria e più dolce. Quando le discordie sorgono fra sposi che non hanno figli, o che ne hanno pochi, si faccia la nuova unione anche per la procreazione della prole; quando invece hanno figli in numero sufficiente, la separazione e l'unione dovrà farsi perché i nuovi coniugi possano invecchiare insieme e rivolgersi scambievolmente le loro cure. Se al marito muore la moglie, lasciandogli figli maschi e femmine, la legge, che noi stabiliamo, gli consiglierà, non gl'imporrà, di educare i suoi figli senza introdurre in casa una matrigna. Se non gliene lascia, sposi obbligatoriamente, finché non abbia procreato figli sufficienti per la casa e per lo stato. Se muore il marito lasciando figli sufficienti, la madre li educhi rimanendo nella casa; ma se parrà troppo giovine per vivere in buona salute senza marito, i parenti tengano consiglio in comune con le donne che hanno cura dei matrimoni, e facciano ciò che parrà conveniente in proposito a se stessi e a quelle. Se non gliene lascia, si mariti anche per la procreazione della prole. La piena sufficienza in fatto di figli sarà per legge costituita da un maschio e da una femmina.

Quando si ammette che un bambino è nato da coloro che lo riconoscono come loro figlio, ma c'è bisogno di decidere a chi il bambino debba appartenere, se una schiava ha avuto commercio con uno schiavo, o con un uomo libero, o con uno schiavo reso libero, il bambino sarà senz'altro del padrone della schiava; se una donna libera ha relazione con uno

schiavo, il bambino sarà del padrone dello schiavo; se un padrone ha un figlio dalla propria schiava, o una padrona dal proprio schiavo, e il fatto è notorio, le donne mandino via in un altro paese il figlio della donna libera insieme col padre, e i custodi delle leggi il figlio dell'uomo libero insieme con la madre.

XI. Né un dio, né un uomo dotato di senno consiglierà mai ad alcuno di trascurare i propri genitori; conviene piuttosto pensare che al rispetto o alla mancanza di rispetto verso i genitori potrebbe giustamente applicarsi un preludio come il seguente sul culto degli dei: Presso tutti i popoli vi sono due specie di antiche constumanze rispetto agli dei: alcuni li onoriamo direttamente, in quanto li vediamo; di altri invece onoriamo le immagini, costruendoci delle statue; e benché esse siano inanimate, noi riteniamo, onorandole, di guadagnarci per questo molta benevolenza e grazia da parte degli dei viventi. Or se uno ha in casa, come prezioso deposito, il padre e la madre, o i padri e le madri di costoro, gravi d'anni, non pensi che, avendo in casa sotto il proprio tetto un tale deposito, egli potrà mai possedere una statua di maggiore potenza, se naturalmente saprà onorarlo nella giusta maniera, come appunto si conviene.

Clin. Qual è, secondo il tuo modo di vedere, la giusta maniera?

Aten. Ve lo dirò; giacché son cose, amici miei, che meritano di essere apprese.

Clin. Di' senz'altro.

Aten. Si narra che Edipo, vilipeso dai suoi figli, abbia lanciato su di essi imprecazioni che, come da tutti si ripete, sono state ascoltate e mandate ad effetto dagli dei; che del pari Amintore adirato abbia lanciato imprecazioni contro suo figlio Fenice, e Teseo contro Ippolito [9], e tanti altri contro tanti altri, nelle quali s'è potuto chiaramente vedere che gli dei prestano ascolto ai genitori, quando imprecano contro i figli. Effettivamente le maledizioni di un padre verso i figli sono efficaci come quelle di nessun altro, e con piena ragione. Or se si crede che un dio presti naturalmente ascolto alle preghiere di un padre e di una madre disprezzati dai propri figli, non crederemo noi che, quando per contro sono onorati e, pieni di letizia per tali onori, pregano insistentemente gli dei per la prosperità dei figli, non crederemo, dico, che gli dei ascoltino del pari siffatte preghiere e dispensino a noi ciò che essi domandano? Ma se così non fosse, non sarebbero affatto giusti distributori di beni; il che, secondo noi, non s'addirebbe affatto agli dei.

Clin. Ma no, certamente.

Aten. Non dimentichiamo, dunque, quello che poco prima abbiamo detto, che, cioè, noi non potremmo mai possedere alcuna statua che sia per gli dei più venerabile di un padre e di un avo svigoriti dalla vecchiaia, o di una madre che si trovi nelle medesime condizioni, e che quando a costoro si tributano onori, Dio ne gode, altrimenti non presterebbe loro ascolto [10]. Le figure dei nostri progenitori sono una cosa veramente ammirabile, a preferenza delle statue inanimate; giacché quelle, animate come sono, quando ricevono onori da noi, aggiungono sempre alle nostre le loro preghiere, e quando sono disprezzate, fanno il contrario; queste invece non fanno né l'uno, né l'altro; di maniera che chi sa convenientemente giovarsi del padre, dell'avo e di tutti costoro in generale, possederà le più potenti di tutte le statue per guadagnarsi il favore degli dei.

Clin. Hai detto benissimo.

Aten. Ogni uomo di senno teme pertanto e apprezza le preghiere dei genitori, ben sapendo che per molti e in molti casi esse sono state esaudite. Tale essendo l'ordine naturale delle cose, i progenitori, gravi d'anni, viventi fino all'estrema vecchiezza, costituiscono un vantaggio pei buoni, e sono vivamente desiderati quando la loro dipartita avviene troppo presto; i cattivi invece hanno tutto da temere da essi. Ognuno pertanto, ossequente a ciò che adesso diciamo, tributi ai propri genitori tutti gli onori dovuti; se poi qualcuno è sordo

alla voce di tale preludio, sarà giustamente stabilita per lui questa legge: Se uno in questo stato ha minor cura dei genitori di quanta dovrebbe averne, e non è deferente ai loro voleri, né li soddisfa in ogni caso più che non faccia per quelli dei figli, dei suoi discendenti in generale e di se stesso, chi riceve un simile trattamento lo denunzi, egli in persona o per mezzo d'un altro, ai tre più anziani custodi delle leggi e a tre delle donne ch'esercitano la sorveglianza sui matrimoni; e costoro s'interessino della cosa, e puniscano i colpevoli con le battiture e la prigione, se sono ancor giovani: gli uomini fino all'età di trent'anni, le donne fino ai quaranta. Se, oltrepassata quest'età, non cessano dal trascurare allo stesso modo i genitori, e taluni arrivano perfino a maltrattarli, li traducano dinanzi a un tribunale di cento e uno cittadini, che siano i più anziani di tutti; e se qualcuno è giudicato colpevole, il tribunale determinerà a quale ammenda o a quale pena debba essere condannato, ritenendosi autorizzato ad infliggergli qualunque pena o ammenda a cui un uomo possa andar soggetto. Se uno, che sia stato maltrattato, non è in grado di far la denunzia, chi delle persone libere ne è a conoscenza denunzi il fatto ai magistrati, o sia ritenuto cattivo cittadino e obbligato a rispondere del danno, a richiesta di chi voglia. Se la denunzia è fatta da uno schiavo, sia reso libero; s'egli appartiene a coloro che hanno fatto o patito i maltrattamenti, sia reso libero dall'autorità; se a un altro cittadino, lo stato paghi il suo prezzo al padrone; e i magistrati abbiano cura che qualcuno, per vendicarsi della denunzia, non gli faccia ingiuria.

XII. Quanto ai casi di danni arrecati ad altri mediante veleni, abbiamo già parlato di quelli letali; ma degli altri, in cui volontariamente e per deliberato proposito si reca qualche danno per mezzo di bevande, o di cibi, ovvero di unguenti, di questi non abbiamo parlato affatto. Due specie di veneficì sono in uso presso il genere umano, che non possono essere chiaramente distinte. L'una, che dianzi abbiamo chiaramente esposta, danneggia i corpi naturalmente, mediante corpi; l'altra, che viene esercitata mediante certi prestigi, incantamenti e le cosiddette legature magiche, induce coloro, che imprendono a far del male, a credere che con questi mezzi essi acquistino il potere di nuocere agli altri, i quali alla loro volta ritengono di poter essere gravemente danneggiati da coloro che sono in grado di fare incantesimi e magie. Non è facile conoscere di che natura siano mai queste cose e tutto ciò che ha attinenza con esse, né, se qualcuno lo sapesse, potrebbe agevolmente persuadere gli altri. È vano d'altra parte cercar di persuadere gli uomini sospettosi internamente l'uno dell'altro a questo riguardo, esortandoli, se qualche volta vedono immagini plasmate di cera sulle porte o nei trivi o sulle tombe dei loro genitori, a non dare importanza, non avendo una sicura opinione in proposito, a tutte queste cose. Dividendo dunque in due parti la legge sul veneficio, se qualcuno imprende ad adoperare l'una o l'altra specie di esso, noi dobbiamo anzitutto pregarlo, esortarlo, ammonirlo di non intraprendere simili pratiche, di non atterrire, come fanciulli, il volgo pauroso, e di non costringere il legislatore e il giudice a portar rimedi a siffatti terrori; giacché, prima di tutto, chi prende a far uso dei veneficì, non sa quel che si fa, vuoi per quanto riguarda i corpi che adopera, qualora non sia esperto di medicina, vuoi per quanto riguarda gli incantesimi, qualora non sia per avventura indovino od osservatore di prodigi. Dopo di che, il seguente discorso sia considerato come legge sul veneficio: Chi adopera il veneficio contro di uno, procurando un danno non mortale per lui e per i suoi, o un danno, mortale o no, per le sue greggi e per i suoi sciami di api, se è medico ed è ritenuto colpevole di veneficio, sia punito di morte; se è ignorante di medicina, il tribunale determinerà la pena o l'ammenda a cui dovrà essere condannato. Se mostra di appartenere a quella categoria di perso-

ne che recano nocumento mediante legature magiche, evocazioni, incantesimi, o qualsiasi altro maleficio di questo genere, se è indovino od osservatore di prodigi, muoia; se poi, senz'essere indovino, è convinto di veneficio, il tribunale, come nel caso precedente, determinerà la pena o l'ammenda a cui dovrà essere condannato.

Se uno produce danno a un altro mediante furto o rapina, se maggiore è il danno, sia tenuto a un maggior risarcimento di esso verso il danneggiato; se minore, a uno minore; e così in tutti i casi il risarcimento sia volta per volta in proporzione del danno, fino alla totale riparazione di esso. Ciascuno poi per ciascun maleficio pagherà inoltre, a scopo di correzione, una pena aggiunta, che sarà più lieve per chi commette il maleficio per l'altrui stoltezza, indotto o dall'inesperienza giovanile, o da altri motivi simiglianti; più grave per chi agisce per propria stoltezza, o per intemperanza di fronte ai piaceri o ai dolori, abbandonandosi a codarde paure, o a certe passioni, o all'invidia, o a collere irrefrenabili; e sconterà la pena non a causa del male compiuto (ché ciò ch'è fatto è fatto), ma perché in avvenire egli stesso e coloro che lo vedono punito abbiano orrore dell'ingiustizia, o attenuino in gran parte la loro tendenza al male. Per tutte queste ragioni bisogna dunque che le leggi, avendo di mira tutto questo, cerchino, come un buon arciere, di colpir nel segno, relativamente così alla grandezza della punizione che dev'essere inflitta in ciascun caso, come alla perfetta giustezza di essa; e il giudice deve prestare aiuto al legislatore, operando allo stesso modo, quando la legge lascia a lui la determinazione della pena e dell'ammenda a cui il colpevole dev'essere condannato: come un pittore egli deve far opera rispondente al disegno. E questo disegno, o Megillo e Clinia, anche adesso noi dobbiamo tracciare nella maniera più bella e più perfetta: noi dobbiamo, dico, secondo quella capacità di far leggi che dagli dei e dai figli degli dei ci vien concessa, mostrare quali pene debbano essere inflitte nei vari reati di furto e di rapina.

XIII. Se uno è forsennato, non comparisca in pubblico, ma i congiunti lo custodiscano in casa comunque potranno; altrimenti paghino una multa: cento dramme, chi appartiene alla prima classe, sia che lasci incustodito uno schiavo sia un libero; i quattro quinti di una mina, chi alla seconda; i tre, chi alla terza; i due, chi alla quarta. Vi sono molte specie di forsennati; quello che adesso abbiamo detto riguarda coloro che lo sono per malattia. Altri lo sono per il difetto d'una indole biliosa e insieme per l'educazione ricevuta; essi per un piccolo dissidio gridano a gran voce e si lanciano a vicenda parole oltraggiose; or in uno stato dotato di buone leggi non è punto decoroso che avvenga mai in qualsiasi caso alcun che di simile. Vi sia dunque per tutti quest'unica legge sul linguaggio ingiurioso: Nessuno usi parole ingiuriose verso un altro. Se uno in qualche conversazione dissente da un altro, faccia conoscere le sue ragioni e apprenda le altrui, astenendosi del tutto dall'usare un linguaggio offensivo così pel suo contraddittore come per i presenti. Perché dall'imprecazioni, che l'uno scaglia all'altro, e dalle invettive da femminucce, che reciprocamente si lanciano servendosi di indegne espressioni, insomma, dalle parole, cosa ben lieve, da cui si comincia, nascono effettivamente odii e inimicizie gravissime. Avviene infatti che colui che parla, cedendo a quell'ingrata cosa ch'è l'ira, e alimentando la sua collera di cattivo nutrimento, rende nuovamente selvaggia quella parte dell'anima che un tempo era stata addolcita dall'educazione; e così, imbestialendo, egli è continuamente di cattivo umore, ricevendo dall'ira un amaro contraccambio. È inoltre un fatto, direi, ordinario in simili casi quello di passare a dir cose che mettono in ridicolo l'avversario. È questa un'abitudine che nessuno ha mai contratta senza venir meno alla serietà dei costumi, o perdere gran parte della nobiltà dell'animo. Per queste ragioni adunque nessuno mai profferisca nulla di simile in un luogo sacro o nei pubblici sacrifizi,

e nemmeno nelle gare o nella piazza pubblica, né in tribunale, né in nessuna pubblica adunanza. E chi vi è preposto, castighi ogni contravventore, senza che di questo debba render conto; se non lo castiga, non potrà mai concorrere al premio di virtù, come colui che non si dà cura delle leggi, né ottempera alle prescrizioni del legislatore. Quanto agli altri luoghi, se qualcuno, o attaccando per il primo o difendendosi, non si astiene da simile linguaggio, il cittadino più anziano di lui, che si trovi presente, presti ausilio alla legge, raffrenando con le battiture chi mostra di volersi abbandonare a quell'altra bruttura ch'è la collera; se non lo fa, sia soggetto a una determinata pena.

Noi siamo d'avviso che chi ricorre a un linguaggio ingiurioso, non è possibile che se ne serva senza cercar di adoperare il ridicolo, cosa che noi biasimiamo quando ha per movente la collera. Orbene, tollereremo noi la smania dei comici di mettere in ridicolo le persone, se imprendono a far questo senza che i loro frizzi verso i nostri cittadini siano dettati dalla collera? O faremo distinzione fra ciò ch'è fatto per ischerzo e ciò che no, e diremo che sarà lecito a chi scherza mettere in canzonatura, senza animosità, una persona, ma che a nessuno sarà lecito far questo, come dianzi abbiamo detto, quando agisce con maligna intenzione e mosso dall'ira? Quanto a questo punto, non abbiamo nulla da cambiare; stabiliamo dunque per legge a chi lo scherzo dev'essere lecito e a chi no. A chi compone commedie, o giambi, o canti lirici, non sarà per nulla permesso, né con aperti discorsi, né con allusioni, sia egli mosso dall'ira o no, di mettere in canzonatura alcun cittadino[11]. E se qualcuno disobbedisce, coloro che presiedono agli spettacoli lo espellano senz'altro dal paese lo stesso giorno, o paghino essi stessi una multa di tre mine, che saranno consacrate al dio, in onore del quale si celebra la gara. Quanto a coloro cui dianzi abbiamo detto esser lecito far versi motteggiandosi a vicenda, a costoro sia permesso far questo senza animosità, per puro scherzo; ma se la cosa è fatta sul serio e vi ha parte l'animosità e la collera, non sia più permessa. Il giudizio su questa materia sia deferito a colui che sovrintende all'educazione della gioventù; l'autore potrà render pubblico ciò che costui avrà approvato; ma ciò che da lui sarà stato rigettato, non lo mostri a nessuno, né si trovi mai che l'abbia fatto apprendere ad alcun altro, schiavo o libero che sia; altrimenti sarà ritenuto cattivo cittadino e disobbediente alle leggi.

XIV. È degno di commiserazione non chi soffre la fame o qualche cosa di questo genere, ma chi, pur essendo temperante, o dotato, in tutto o in parte, di qualche altra virtù, si trova in qualche non lieta situazione. Epperò sarebbe strano se un uomo siffatto, sia schiavo o libero, fosse del tutto trascurato, sì da ridursi all'estrema indigenza, anche in uno stato mediocremente ordinato. Pertanto il legislatore può con tutta tranquillità stabilire una legge di questo genere: Non vi sia alcun mendicante nel nostro stato, e se qualcuno imprende a fare alcun che di simile, procacciandosi di che vivere con insistenti preghiere, gli agoranomi lo scaccino dalla piazza pubblica, gli astinomi dalla città, e gli agronomi lo mandino via dal resto del paese in territorio straniero, affinché il paese sia interamente libero da esseri siffatti.

Se uno schiavo o una schiava danneggia un oggetto che appartiene ad altri, senza che vi sia stata complicità da parte di chi riceve il danno, ma per inesperienza o per imprudenza, il padrone del danneggiatore o risarcisca integralmente il danno, o consegni lo stesso danneggiatore. Se poi il padrone, dolendosi che vi sia stata connivenza fra il danneggiatore e il danneggiato, sostiene che il fatto sia avvenuto allo scopo di privarlo dello schiavo, muova querela di dolo contro chi pretende di essere stato danneggiato; e se vince la causa, abbia diritto al doppio del valore dello schiavo, che sarà determinato dal tribunale; se perde, risarcisca il danno e consegni lo schiavo. Parimenti, se

un giumento, o un cavallo, o un cane, o qualche altro animale produce ad altri qualche danno, il padrone lo risarcisca.
Se uno non vuole testimoniare spontaneamente, chi ne ha bisogno lo faccia citare; citato, comparisca in giudizio, e se sa e vuole testimoniare, renda la sua testimonianza; se afferma di non sapere, dopo che avrà giurato per i tre dei, Giove, Apollo e Temi, di non sapere effettivamente, venga licenziato. Chi, chiamato a testimoniare, non risponde all'appello, sia per legge responsabile del danno. Se uno produce come testimone un giudice, questi, quando abbia fatto da testimone, non darà più voto in quella causa. Ad una donna libera sia permesso di testimoniare a difesa, se ha più di quarant'anni e d'intentare giudizio, se non ha marito; ma se ha vivo il marito, le sia solo permesso di testimoniare. Ad una schiava, ad uno schiavo e ad un fanciullo sia permesso di testimoniare a difesa, e solo nelle cause di omicidio, purché presentino persona degna di fiducia, la quale garantisca che rimarranno fino al termine del giudizio, pel caso che vengano accusati di falsa testimonianza. Ciascuna delle due parti in causa, se ritiene che qualcuno abbia testimoniato il falso, denunzi, in tutto o in parte, come falsa testimonianza, prima che la causa sia decisa. Tali denunzie, contrassegnate da entrambe le parti, saranno custodite dai magistrati, che le produrranno nel giudizio di falsa testimonianza. Se uno è convinto due volte di falsa testimonianza, nessuna legge gli faccia più obbligo di testimoniare; se tre volte, non gli sia più permesso di testimoniare; e se osa testimoniare, dopo essere stato còlto in fallo tre volte, chi vuole lo denunzi all'autorità, e l'autorità lo deferisca al tribunale; e se risulta colpevole, sia punito di morte. Se le testimonianze di coloro, che sembra abbiano testimoniato il falso e procurata la vittoria a colui che ha guadagnato la causa, sono in giudizio riconosciute false, e più della metà di siffatti testimoni sono ritenuti colpevoli, la causa perduta in base a tali testimonianze sia rimessa a un nuovo giudizio, nel quale si discuterà e si deciderà se la causa sia stata giudicata o no in base ad esse; sia che si decida nell'un senso ovvero nell'altro, il giudizio precedente dovrà essere definito in conformità di tale decisione.

XV. Nella vita umana vi sono molte cose belle, ma alla maggior parte di esse sta attaccata come una peste, che le corrompe e le guasta. Come non è, poniamo, una bella cosa la giustizia fra gli uomini, essa che ha addolcito ogni umano costume? E se questa è una bella cosa, come non sarà del pari bella per noi anche l'avvocatura? Eppure una brutta pratica, che si fa scudo del bel nome d'arte, ha reso odiosa questa professione. Anzitutto essa ci dice che nel trattar le cause si possono usare certi artifizi per cui, sia che si parli in propria difesa, sia che si patrocinino gl'interessi altrui, si può conseguire la vittoria, siano azioni giuste o no quelle che formano oggetto della causa; che inoltre, dando in contraccambio del danaro, si possono ricevere in dono e la stessa arte e i discorsi che sono un prodotto di essa. Orbene, sia questa un'arte ovvero una certa pratica e abilità priva d'arte, la cosa più conveniente è che nel nostro stato non esista affatto; se poi esiste, il legislatore raccomanderà a chi se ne avvale di non dir cose contrarie al buon diritto, altrimenti se ne vada in altro paese; e a chi obbedisce, la legge non dirà nulla, ma per chi non obbedisce, essa parlerà in questi termini: Se qualcuno mostrerà di voler pervertire nell'animo dei giudici il sentimento della giustizia, volgendolo a fini contrari ad essa, e d'intentare inopportunamente cause d'ogni genere, o di prestare ad esse il suo patrocinio, sia da chi voglia accusato come cattivo litigante, o cattivo avvocato; il giudizio sarà fatto presso il tribunale dei giudici eletti; e se è ritenuto colpevole, il tribunale dovrà determinare se abbia agito in tal modo per avidità di danaro, o per amore di litigio; e se per amor di litigio, deciderà

lo stesso tribunale per quanto tempo debba essere interdetto a costui d'intentar cause o di patrocinarle; se per avidità di danaro, qualora sia uno straniero, venga espulso dal paese e non vi ritorni mai più, pena la vita; qualora sia un cittadino, vada a morte, a causa della sua passione pel danaro, da lui tenuto nel massimo conto. Del pari, se uno è convinto per due volte di aver agito per amore di litigio, sia punito di morte [12].

LIBRO XII

I. *Aten.* Se uno, usurpando il titolo di ambasciatore o di araldo dello stato, compie presso un altro stato false ambascerie, o se, inviato come tale, non comunica tutto ciò che forma oggetto della sua missione, o ancora, se risulta chiaro che non abbia esattamente riferito ciò che nella sua qualità di ambasciatore o di araldo avrà appreso da parte dei nemici, o anche di amici, vi sia azione contro di lui, come colui che ha violato, contrariamente alla legge, i mandati e gli ordini di Ermes e di Giove; e se risulta colpevole, il tribunale determinerà la pena o l'ammenda a cui dovrà essere condannato.

Rubare è cosa ignobile, fare rapine impudenza; nessuno dei figli di Giove [1] ha mai preso a fare l'una cosa o l'altra, non compiacendosi né della frode, né della violenza. Nessuno dunque s'illuda al riguardo, lasciandosi indurre in errore dai poeti e da certi altri favoleggiatori; né creda che rubando o rapinando non faccia nulla di turpe, ma quello che fanno gli stessi dei; ché questo non è né vero, né verisimile, e chi, contrariamente alla legge, opera in tal modo, non può mai essere né un dio, né figlio di dei. Di queste cose più di tutti quanti i poeti dovrà ben intendersi il legislatore. Chi pertanto presta fede alle nostre parole, è felice, e noi gli auguriamo che lo sia per sempre; chi non presta fede, soggiaccia in seguito a una legge di questo genere: Se uno ruba qualche cosa appartenente allo stato, sia essa grande o piccola, dev'essere soggetto alla medesima pena; giacché, se piccolo è il furto, vuol dire che in chi ruba c'è minor possibilità, ma l'intenzione è la stessa; e così, chi asporta la maggior parte d'un tesoro, ch'egli non ha deposto, commette ingiustizia come se l'avesse interamente asportato. La legge pertanto vuole che non a causa dell'entità del furto uno sia punito meno d'un altro, ma perché uno probabilmente è ancora suscettibile di guarigione, un altro invece non più. Così, se uno straniero o uno schiavo è convinto in tribunale di aver rubato qualche cosa appartenente allo stato, dovrà decidersi a quale pena o a quale ammenda debba essere condannato considerandolo come uomo suscettibile verisimilmente di guarigione; ma se un cittadino, educato in quel modo che sarà educato presso di noi, è convinto di furto o di rapina fatti in danno della patria, sia stato colto in flagrante o no, dev'essere punito di morte, come uomo pressoché insuscettibile di guarigione.

II. Circa il servizio militare molte istruzioni e molte leggi giustamente si sogliono dare; ma la cosa più importante è che nessuno mai, sia maschio o femmina, si renda indipendente, né si abitui, sia agendo sul serio sia per passatempo, a far cosa alcuna da solo, per proprio conto, ma viva, tanto in guerra quanto in pace, guardando e seguendo il suo capo, facendosi dirigere da lui anche nelle più piccole cose, come quando egli ordina di fermarsi, di marciare, di fare esercizi, di lavarsi, di prendere cibo, di sorgere di notte per far la guardia e prendere ordini; che negli stessi combattimenti non insegua alcuno, né ceda a chicchessia senza l'ordine dei superiori;

che in una parola si avvezzi a non sapere affatto che cosa sia fare una cosa separatamente dagli altri; e la vita di tutti si svolga, per quanto è possibile, sempre insieme e in comune con tutti gli altri. Non v'è infatti, né mai vi sarà mezzo migliore, più efficace o più indicato di questo per ottenere in guerra la salvezza e la vittoria. E anche in pace, subito, sin dalla fanciullezza, bisogna abituarsi a questo, a comandare agli uni, ad obbedire al comando degli altri; l'indipendenza bisogna bandirla interamente dalla vita così degli uomini tutti come degli animali soggetti all'uomo. E così anche le danze corali devono tutte aver di mira l'eccellenza nelle cose della guerra; e con lo stesso scopo bisogna attendere ad ogni esercizio atto a produrre agilità e destrezza, come anche abituarsi a tollerare ogni sorta di cibi e di bevande, e il freddo, e il caldo, e i duri giacigli, e procurare, cosa questa importantissima, di non affievolire il potere della testa e dei piedi mediante coperture di corpi estranei, deformando per tal mezzo l'originaria natura dei copricapo e delle suole che ci son propri [2]. Dico importantissima, perché, essendo queste le parti estreme, la loro incolumità arreca grandissima potenza a tutto il corpo, laddove il contrario produce per l'appunto il contrario; senza dire che una parte di esse è sommamente adatta a servire tutto quanto il corpo, e l'altra a comandare, essendo la sede naturale di tutti i principali sensi di esso. Questo è l'elogio della vita militare, che la gioventù deve udire; le leggi poi sian queste: Vada alla guerra chi è arruolato e chi è incaricato di prestare qualche servizio straordinario. Se uno si assenta per codardia, senza licenza dei comandanti, sia accusato di diserzione presso i capi militari al ritorno dalla campagna; giudici saranno coloro che hanno partecipato alla campagna, separatamente presi: gli opliti, i cavalieri, e così del pari quelli che appartengono a ogni altro singolo corpo; gli opliti saranno tradotti dinanzi agli opliti, i cavalieri dinanzi ai cavalieri, e gli altri allo stesso modo dinanzi a coloro che appartengono al loro corpo. Chi è giudicato colpevole, non potrà mai concorrere al premio del valore, né mai denunziare un altro per diserzione, né far da accusatore in queste cose; oltre a ciò il tribunale determinerà la pena o l'ammenda a cui dev'essere condannato. In seguito, giudicate tutte le cause di diserzione, i capi di ciascun corpo indiranno una nuova assemblea, dove chi vuole si esponga al giudizio del proprio corpo per l'assegnazione dei premi del valore. senza addurre nulla che riguardi una guerra anteriore, né prove, né conferme di testimoni, che ad essa si riferiscano, ma solo quanto riguarda la campagna allora fatta. Il premio del vincitore sarà una corona di ramoscelli d'ulivo, ch'egli sospenderà nel tempio, a sua scelta, di una divinità guerriera, con un'iscrizione, a testimonianza per tutta la sua vita d'essergli stato aggiudicato il primo premio; e così pure chi riceverà il secondo o il terzo. Se uno partecipa alla campagna, ma se ne torna a casa anzi tempo, senza che vi sia rimandato dai capi, sia accusato di abbandono di corpo presso quelli stessi dinanzi ai quali si portano le accuse di diserzione; e se è giudicato colpevole, gli si infliggano le medesime punizioni che dianzi sono state stabilite.

Ogni uomo, qualunque processo intenti a un altro uomo, deve, per quanto è possibile, guardarsi dal promuovere, sia volontariamente sia involontariamente, una falsa accusa; giacché vergine pudica è detta, e con ragione, la giustizia [3]; ora la falsità è naturalmente invisa al pudore e alla giustizia. Ma se negli altri casi bisogna usare circospezione per non peccare contro la giustizia, in maniera speciale bisogna usarla quando si tratta della perdita delle armi in guerra, perché non avvenga che taluno, ingannandosi, allorché la perdita è avvenuta per pura necessità, e ascrivendo il fatto a vergogna come cosa turpe, procuri pene indegne a chi ne è immeriteyole. Non è certamente facile distinguere dagli altri i casi di necessità; tuttavia bisogna che la legge cerchi in qualche modo di indicarli particolarmente. Orbene, giovandoci d'un racconto, domandiamo: se Patro-

clo, riportato senz'armi sotto la tenda, fosse stato vivo, come è capitato a tanti, mentre quelle prime armi, che, come dice il poeta, furono date dagli dei a Teti nelle nozze per portarle in dote a Peleo, erano in potere di Ettore [4], sarebbe stato lecito a tutti i vigliacchi d'allora di rimproverare al figlio di Menezio la perdita delle armi? E v'è anche il caso di quanti han perduto le armi, precipitati da scoscesi pendii, ovvero in mare, o in luoghi esposti alle tempeste, repentinamente travolti dall'impeto d'una corrente, o in mille altre circostanze di questo genere, che uno potrebbe addurre a propria giustificazione, purgando d'ogni colpa una sciagura che si presta facilmente alla calunnia. Bisogna dunque, per quanto è possibile, distinguere un male più grande e più serio da uno minore. Anche nell'uso dei termini ingiuriosi si richiede in questi casi una certa distinzione. Non in tutti i casi infatti si può ragionevolmente dire che vi sia getto delle armi, ma perdita di esse; giacché non del pari fa getto delle armi chi ne è spogliato con adeguata violenza e chi volontariamente le lascia; ché v'è differenza in tutto e per tutto fra i due casi. Sia dunque per legge stabilito questo: Se uno, colto armato dai nemici, non resiste né si difende, ma spontaneamente cede le armi o le getta via, cercando nella fuga una vita ignominiosa anziché una bella e gloriosa morte in una coraggiosa resistenza, per tale perdita d'armi sia accusato di averle gettate via; ma quanto alla perdita d'armi, di cui s'è dianzi parlato, il giudice non curi di farla oggetto del suo esame; giacché bisogna sempre punire il cattivo, affinché divenga migliore, non lo sfortunato, ché non gioverebbe a nulla. Ma quale sarà la punizione conveniente per colui che annulla questa potenza delle armi fatte per la difesa? Purtroppo all'uomo non è dato di fare il contrario di ciò che dicono una volta abbia fatto un dio, che mutò Ceneo il Tessalo da donna in uomo [5]; ché un cambiamento in senso contrario, ossia la trasformazione da uomo in donna, sarebbe in certo modo la punizione più conveniente per un uomo che getta via le armi; ma poiché per il suo attaccamento alla vita egli si avvicina di molto a tale trasformazione, affinché pel resto dei suoi giorni non corra pericolo, e viva quanto più a lungo è possibile legato all'obbrobrio della sua viltà, sia stabilita per lui questa legge: Se un uomo è convinto in giudizio d'avere vilmente gettate via le armi guerresche, nessun generale e nessuno degli altri comandanti si serva di costui come soldato, né lo collochi in qualsiasi posto; se, contrariamente a questa disposizione, dà posto a un tal vigliacco, sarà dal censore sottoposto a una multa di mille dramme, se appartiene alla prima classe; di cinque mine, se alla seconda; di tre, se alla terza; di una, se alla quarta. Quanto al colpevole, oltre ad essere tenuto lontano dai pericoli riserbati ai coraggiosi, conformemente alla sua natura, paghi una ammenda di mille dramme, se appartiene alla prima classe; di cinque mine, se alla seconda; di tre, se alla terza; di una, come sopra, se alla quarta classe.

III. Considerando che i magistrati in parte sono tratti a sorte e per un anno, in parte presi tra i prescelti e per parecchi anni, che cosa dobbiamo dire rispetto ai censori [6]? Chi sarà in grado di fare il censore di siffatti magistrati, nel caso che qualcuno di essi, curvato dal peso della carica, per mancanza di forze adeguate all'importanza di essa, commetta comunque qualche azione ingiusta? Non è per nulla facile trovare un magistrato che superi in fatto di virtù gli altri magistrati; tuttavia bisogna cercar di trovare alcuni censori dotati di qualità divine. Perché le cose stanno effettivamente in questo modo: in uno stato vi sono molti elementi che possono dar luogo alla dissoluzione di esso, paragonabili in una nave e in un animale a quelli che con nomi diversi, pur avendo una medesima funzione, chiamiamo corde, cinture, nervi e tendini; or questo dei censori è un elemento di non lieve importanza fra quelli da cui dipende la salute o la rovina dello stato. Se infatti coloro ch'esercitano la censura sui magistrati sono migliori di essi e agiscono con giustizia e in maniera irreprensibile, lo

stato e tutto il paese fiorisce ed è felice; se invece nell'esercizio di questa funzione le cose procedono diversamente, allora, venendo meno il principio di giustizia, che tiene stretti e volti a un unico intento tutti gli atti della pubblica amministrazione, tutti i poteri dello stato si disgregano, staccandosi l'uno dall'altro; e non più cospirando al medesimo fine, di uno stato ne fanno molti, lo riempiono di sedizioni e presto lo mandano in rovina. Epperò bisogna assolutamente che i censori siano uomini ammirabili per ogni sorta di virtù. Foggiamo adunque per la creazione di essi un meccanismo di questo genere: Ogni anno dopo il solstizio d'estate tutta la città dovrà riunirsi nel recinto consacrato in comune al Sole e ad Apollo, per mostrare al dio tre cittadini, indicando ciascuno quello che, all'infuori di se stesso, riterrà ottimo sotto tutti i riguardi, e la cui età non sia al di sotto di cinquanta anni. Fra i designati si scelgano coloro che hanno riportato il maggior numero di voti, fino alla metà, se il numero di essi è pari; se è dispari, si tolga quello che ha riportato il minor numero di voti; l'altra metà, rimasta fuori per il minor numero di voti riportati, si lasci da parte. Se alcuni riportano un egual numero di voti e con essi si va al di là del numero che forma la metà, si detragga il di più escludendo i più giovani; quindi si passi a nuove votazioni, finché ne siano rimasti tre, che abbiano un inegual numero di voti; se poi tutti e tre o due avranno voti eguali, i cittadini, affidandosi alla buona fortuna e al destino, facciano decidere dalla sorte chi debba essere primo, chi secondo, chi terzo; quindi li coronino d'un ramoscello d'ulivo e, dopo aver assegnato a tutti il premio di virtù, dichiarino solennemente che lo stato dei Magneti, conservato di nuovo per grazia divina, mostrati al Sole i tre suoi migliori cittadini, li offre, secondo l'antica legge, come primizie, in comune ad Apollo e al Sole, per tutto il tempo in cui risponderanno al giudizio che di essi è stato dato. Il primo anno si nominino dodici censori, ciascuno dei quali rimarrà in carica finché abbia raggiunto l'età di settantacinque anni; in seguito se ne aggiungano ogni anno sempre tre. I censori, divise tutte le magistrature in dodici sezioni, indagheranno sulla condotta dei magistrati, avvalendosi di tutti i mezzi di prova degni di uomini liberi; abiteranno per tutto il tempo della loro carica nel recinto di Apollo e del Sole, dove sono stati eletti; e quando avranno giudicato, ora ciascuno separatamente ora in comune, i magistrati usciti di carica, mediante scritture, esposte nella pubblica piazza, rendano noto alla cittadinanza, relativamente a qualsiasi magistrato, a quale pena o ammenda sia egli condannato per sentenza dei censori. Se qualcuno dei magistrati non conviene di essere stato rettamente giudicato, citi i censori dinanzi ai giudici eletti, e se è ritenuto immeritevole della loro punizione, intenti, se vuole, un processo agli stessi censori; ma se è ritenuto colpevole, e dai censori è stato condannato a morte, lo si faccia semplicemente morire, non essendo possibile raddoppiare questa pena; quanto però alle altre pene che è possibile raddoppiare, sia tenuto a scontare il doppio. Ma conviene udire quali onori e quali punizioni siano riserbati agli stessi censori [7]. Costoro dunque, che da tutta la cittadinanza sono stati reputati degni del premio di virtù, occupino durante la loro vita in tutte le adunanze solenni i primi posti; inoltre, nei sacrifizi comuni a tutti i Greci, nell'invio di sacre deputazioni, e in tutte le cerimonie religiose che si compiono in comune con altri, i capi di ciascuna missione siano scelti fra costoro; essi soli fra tutti i cittadini siano adorni d'una corona d'alloro, e siano tutti sacerdoti di Apollo e del Sole; e per ciascun anno sia sommo sacerdote quello ch'è stato giudicato il primo fra i sacerdoti creati in quell'anno; e il suo nome ogni anno sia iscritto negli atti pubblici, perché serva a contare il numero degli anni, fino a quando lo stato sussisterà. Quando saranno morti, l'esposizione dei cadaveri, il trasporto funebre e le tombe si distinguano da quelli degli altri cittadini. Siano essi rivestiti d'un abito tutto bianco, e non vi

siano né lamenti, né pianti, ma un coro di quindici fanciulle e un altro di fanciulli, che, stando l'uno e l'altro attorno al feretro, canteranno alternatamente un elogio composto in forma d'inno in onore dei sacerdoti, per tutto il giorno proclamando felice il morto nel loro canto. Il mattino seguente cento dei giovani che frequentano i ginnasi, scelti dai parenti del defunto, trasportino il feretro alla tomba; precedano i celibi, ciascuno in tenuta di guerra, i cavalieri a cavallo, gli opliti con le loro armi, e parimenti gli altri; i fanciulli, stando avanti, presso il feretro, intuonino il canto della patria; seguano dietro le fanciulle e tutte le donne che non sono più in età d'avere figli; vengano quindi i sacerdoti e le sacerdotesse, che, sebbene siano esclusi dagli altri funerali, parteciperanno a questo, come immune da ogni macchia, purché anche la Pizia vi dia il suo consenso. La loro tomba sia costruita sotterra, in forma di volta oblunga, di pietre porose, che, per quanto è possibile, resistano al tempo, ed abbia nicchie di pietra, poste l'una accanto all'altra; quivi sia deposto il corpo dell'uomo felice; ed elevato un tumulo di forma circolare, si piantino all'intorno gran copia d'alberi, tranne che da un lato, affinché la tomba possa così ingrandirsi in ogni tempo, senza che vi sia bisogno di un nuovo tumulo per coloro che vi saranno deposti in seguito. Ogni anno si proporrà in loro onore una gara musicale, ginnica ed equestre. Tali sono le ricompense per coloro che avranno tenuto una condotta irreprensibile; se poi qualcuno di essi, confidando nel fatto che la scelta è caduta su di lui, mostra la sua natura umana, comportandosi male dopo l'elezione, la legge disponga che chi voglia lo accusi, e la causa sia trattata in tribunale su per giù nel seguente modo: anzitutto facciano parte di questo tribunale i custodi delle leggi, poi quanti degli stessi censori sono in vita, inoltre il collegio dei giudici eletti. L'accusatore presenti l'accusa contro l'accusato con questa formula: Il tale o il tal altro è indegno del premio di virtù e della carica. Se l'accusato è convinto, sia privato della carica, della tomba e degli altri onori a lui conferiti; ma se l'accusatore non raccoglie la quinta parte dei voti, paghi, se appartiene alla prima classe, dodici mine; otto, se alla seconda; sei, se alla terza; due, se alla quarta.

IV. La maniera di decidere le cause, che si attribuisce a Radamanto, è degna di ammirazione. Siccome egli vedeva che gli uomini d'allora non avevano alcun dubbio sull'esistenza degli dei — e con ragione, dappoiché v'erano a quel tempo sulla terra molti figli di dei, uno dei quali era, com'è fama, egli stesso, — così pare ch'egli pensasse che i giudizi non dovessero affidarsi agli uomini, ma agli dei; in conseguenza di ciò le decisioni delle cause gli divenivano semplici e rapide. Difatti, deferendo per ogni questione controversa il giuramento alle parti contendenti, risolveva le questioni in maniera rapida e sicura. Ma oggi, quando, come abbiamo detto, una parte degli uomini non crede affatto all'esistenza degli dei, altri pensano ch'essi non si curino di noi, e i più, e sono i peggiori, sono d'opinione che gli dei, ricevendo piccoli sacrifizi e blandimenti, si rendono complici di coloro che fanno grossi furti, e li liberano in molti casi da gravi pene, con gli uomini d'oggigiorno il mezzo adoperato da Radamanto nei giudizi non è più conveniente [8]. Mutate negli uomini le opinioni rispetto agli dei, occorre mutare anche le leggi. Bisogna che le leggi, se fatte con senno, escludano nei processi il giuramento delle parti contendenti; che chi promuove un giudizio contro qualcuno, presenti per iscritto le accuse, senza prestar giuramento; che del pari l'accusato presenti ai magistrati per iscritto le sue discolpe, senza giurare. Sarebbe invero una cosa orribile, se, avvenuto nello stato un gran numero di processi, ben si sapesse che quasi la metà dei cittadini è composta di spergiuri, che intervengono senza difficoltà ai pasti in comune e ad altre riunioni pubbliche e private. Sia dunque legge che presti giuramento il giudice che sta per giudicare; che lo stesso faccia sempre chi provvede alla costituzione delle magistrature dello stato per via

di giuramento o dando il proprio voto sul coccio che ha preso dai luoghi sacri [9]; e così pure il giudice di cori e d'ogni genere di musica, e i sovrintendenti e gli arbitri delle gare ginniche ed equestri, e in generale di tutte quelle cose che, secondo l'umano giudizio, non possono recare guadagno a colui che spergiura. Ma in tutti quei casi, nei quali appare evidente che grande guadagno provenga a chi neghi confermando le sue parole col giuramento, in questi casi quelli che hanno contrasti fra di loro contendano dinanzi ai tribunali senza giuramenti di sorta. E coloro che presiedono, non permettano affatto di parlare nella trattazione della causa a chi giuri per trovar credito, o imprechi contro se stesso o contro la sua famiglia, o ricorra a suppliche indecorose o a lamentazioni da femminucce, ma esigano che esponga sempre dignitosamente le sue ragioni e ascolti le altrui, altrimenti, come se uscisse dall'argomento, i magistrati lo richiamino a parlare della questione. Quanto agli stranieri che hanno di fronte altri stranieri, sia lecito ad essi, come oggi si usa, di ricevere, se vogliono, e di dare legittimamente il giuramento; giacché essi non invecchieranno nello stato, e d'altra parte, non facendo d'ordinario quivi il loro nido, non v'introdurranno altri esseri simili ad essi, quali legittimi prodotti del paese; ma il giudizio nei processi, che s'intenteranno fra di loro, abbia luogo allo stesso modo come per tutti gli altri [10].

In tutti quei casi in cui un uomo libero disobbedisce allo stato, senza tuttavia meritare battiture, né prigione, né la morte, ma che riguardano la frequenza alla danza corale, o alle processioni, o ad altre siffatte pubbliche solennità, o che riguardano le prestazioni, sia che si tratti di spese per sacrifizi in tempo di pace, sia di contribuzioni in tempo di guerra, in tutti questi casi è indispensabile prima di tutto che sia sanato il danno; contro coloro che non obbediscono, procedano a pignoramento quelli a cui lo stato e la legge ordina di far la riscossione; se, non ostante il pignoramento, ricusano di obbedire, si vendano gli oggetti pignorati, e il danaro vada allo stato; se poi c'è bisogno d'una punizione maggiore, le competenti autorità traducano in tribunale i disobbedienti, infliggendo ad essi le multe convenienti, finché non si decidano ad eseguire gli ordini.

V. Ad uno stato, che non trae profitto se non dai prodotti del proprio suolo, e non esercita alcun commercio esterno, è necessario che si diano consigli su quel che bisogna fare rispetto ai viaggi dei propri sudditi fuori del paese e alla recezione degli stranieri. Orbene, su questa materia il legislatore deve dar consigli, cercando in primo luogo di fare, per quanto è possibile, opera di persuasione. Gli scambi e le relazioni fra gli stati sono per natura tali da produrre in mezzo ad essi una confusione di costumanze d'ogni genere, per effetto delle novità che gli stranieri introducono fra gli stranieri; il che agli stati bene ordinati per virtù di savie leggi apporta il più grave danno; mentre alla massima parte degli stati, come quelli che non sono per nulla dotati di buone leggi, non importa affatto che i loro cittadini si mescolino agli stranieri, ricevendoli nelle loro città e cacciandosi essi stessi negli altri stati, quante volte uno di essi, sia giovane o anziano, abbia vaghezza di viaggiare dove e quando che sia. D'altra parte, che i nostri cittadini non ricevano gli stranieri, ed essi stessi non si rechino a viaggiare in altri paesi, non è affatto possibile, oltreché parrebbe una cosa inumana e incivile agli altri popoli, in quanto essi farebbero uso, come si potrebbe credere, di quello che con dura espressione dicesi « bando degli stranieri » [11], nonché di modi superbi e duri. Ora non bisogna mai considerare come un fatto di poca importanza il parere o no persone per bene agli altri; giacché non quanto i più s'ingannano allontanandosi dalla vera virtù, altrettanto s'ingannano nel giudicare se gli altri siano buoni o malvagi; v'è anche nei cattivi una tal quale divina sagacia, per cui moltissimi, anche i più depravati, sanno ben distinguere nei loro discorsi e nei loro giudizi gli uomini migliori dai peg-

giori. Epperò è commendevole il fatto che la maggior parte degli stati incitino i loro cittadini a tenere in molto conto la buona reputazione presso la moltitudine. In verità la cosa più giusta e più importante è che l'uomo sia veramente virtuoso, e allora aspiri alla buona reputazione; altrimenti mai, se almeno vuol essere un uomo moralmente perfetto. E così dunque converrà anche allo stato, che vien fondato a Creta, procurarsi presso gli altri uomini una reputazione che sia quanto migliore e più bella è possibile in fatto di virtù; e se esso corrisponderà ai nostri disegni, noi abbiamo, parmi, tutte le ragioni di sperare che il Sole e gli altri dei lo vedranno prender posto fra i pochi stati e paesi bene ordinati. Riguardo adunque ai viaggi in altri luoghi e paesi e alla recezione degli stranieri, conviene fare così. Anzitutto a chi abbia meno di quarant'anni non sia affatto permesso di recarsi in alcun paese straniero; inoltre non sia permesso ad alcuno di viaggiare per proprio conto, ma per conto dello stato, in qualità di araldo, o di ambasciatore, o come osservatore. Quanto alle uscite dal paese a causa di guerra e di spedizioni militari, non è il caso d'includerle fra i viaggi all'estero di carattere civile, come se fossero dello stesso genere. Ad Apollo in Delfo, a Giove in Olimpia e a Nemea e all'Istmo bisogna inviare cittadini che partecipino ai sacrifizi e ai giochi istituiti in onore di questi dei, e inviarne quanti più possibile e nello stesso tempo i più belli e più virtuosi; i quali mostreranno come lo stato sia meritevole d'esser tenuto in gran conto nelle sacre e pacifiche riunioni, procurandogli una gloria corrispondente a quella che si acquista con la guerra; ritornati in patria, istruiranno i giovani circa le istituzioni civili degli altri, mostrandone l'inferiorità rispetto alle loro. Ma è bene che, ottenuto il permesso dai custodi delle leggi, altri osservatori di questo genere si rechino all'estero; così, se taluni cittadini hanno desiderio di studiare con maggior agio la vita degli altri popoli, nessuna legge lo impedisca. Perché, non avendo cognizione alcuna di ciò che v'è di buono e di cattivo fra gli altri popoli, la cittadinanza non potrà mai, mancando di contatti con essi, raggiungere un alto grado di civiltà e di perfezione; né d'altra parte osservare fedelmente le leggi senza accoglierle non soltanto nel costume, ma anche nell'intelletto. Vi sono sempre in mezzo alle moltitudini alcuni uomini divini, non molti invero, la cui consuetudine è d'un valore inestimabile; essi nascono non più negli stati bene ordinati che negli altri; e chi vive negli stati bene ordinati, deve, per terra e per mare, mettersi continuamente sulle tracce di questi uomini incorrotti, in parte per raffermare quanto v'è di buono nelle istituzioni del proprio paese, in parte per correggerle, se v'è qualche difetto. Giacché senza queste osservazioni e ricerche la perfezione dello stato non è mai durevole, e neppure se si fanno male.

Clin. Come dunque dovranno farsi l'une e l'altre?

VI. *Aten.* Così. In primo luogo un osservatore di questo genere abbia più di cinquant'anni; in secondo luogo sia uno di quelli che si sono distinti così nel resto come anche in guerra, se deve fornire agli altri stati un esempio di quel che siano i custodi delle leggi. Quando abbia varcato i sessant'anni, smetta di far l'osservatore. Dopoché di questi dieci anni ne avrà passati osservando quanti avrà voluto, ritornato in patria, si rechi al Consiglio dei magistrati che attendono allo studio e all'esame delle leggi. Questo Consiglio sia misto di giovani e di anziani; si aduni ogni giorno invariabilmente dall'alba fino a quando sorge il sole, e sia composto in primo luogo dei sacerdoti che hanno conseguito il premio di virtù, quindi dei dieci custodi delle leggi più anziani, infine del sovrintendente generale dell'educazione, che si trova in carica, e di coloro che precedentemente hanno tenuto tale ufficio. Ognuno di costoro vi si rechi non solo, ma in compagnia d'un giovane dai trenta ai quarant'anni, di suo gradimento. Argomento delle loro riunioni e dei discorsi che vi terranno siano sempre le

leggi così del proprio paese come anche degli altri stati, qualora apprendano che qualche cosa di notevole e di diverso esista altrove in fatto di leggi; e così pure s'intrattengano su tutte le discipline che parranno utili a queste indagini, come quelle che maggior luce arrecheranno a chi le apprende, mentre a chi non le apprende, più oscure e incerte riusciranno le questioni attinenti alle leggi. Gli anziani facciano una scelta di tali discipline, e i giovani le apprendano con ogni zelo; se qualcuno di questi giovani, condotti in quest'assemblea, mostrerà di essere indegno di parteciparvi, tutto il Consiglio muova rimprovero a chi l'ha condotto; quanto poi a quelli tra questi giovani che sono tenuti in molta considerazione dal Consiglio, il resto della cittadinanza li tenga d'occhio, guardandoli con particolare attenzione, e li onori, se operano saviamente, ma li disprezzi più degli altri, se diventano peggiori degli altri. Chi dunque ha osservato le istituzioni degli altri popoli, si rechi subito al suo ritorno a questo Consiglio, e se ha trovato che taluni sono in possesso di qualche nobile ritrovato di qualche sapiente, che riguardi la legislazione, o l'istruzione e l'educazione, lo dica; e se egli stesso abbia fatto qualche riflessione in proposito, la comunichi a tutta l'assemblea. Se mostrerà d'essere tornato né peggiore, né migliore, sia per lo meno lodato dallo zelo addimostrato; ma se mostrerà d'essere tornato molto migliore, molto più sia lodato mentre è in vita; e quando sarà morto, il Consiglio gli renda i dovuti onori. Se invece mostrerà d'essere tornato guasto e corrotto, pur pretendendo d'essere un sapiente, non abbia rapporti con alcuno, sia questi giovane o anziano; e se obbedisce ai magistrati, viva pure da privato; in caso contrario, qualora sia convinto in tribunale di volere introdurre qualche novità in fatto di educazione e di leggi, sia messo a morte. E se, pur essendo meritevole di essere tradotto in tribunale, nessuno dei magistrati ve lo traduce, questo fatto costituisca un demerito per essi nell'aggiudicazione dei premi di virtù.

Tale sia dunque il cittadino che si reca all'estero, e vi si rechi a queste condizioni. D'altra parte, bisogna accogliere amichevolmente lo straniero che viene nel nostro paese. Gli stranieri sono di quattro specie, sulle quali è d'uopo dire qualche parola. Alla prima specie appartengono i viaggiatori esclusivamente estivi, che per lo più persistono a tornare; come gli uccelli di passaggio, la maggior parte di essi prendono, per così dire, il volo attraverso il mare, e corrono qua e là per gli altri paesi durante la buona stagione, trafficando per amor di guadagno. Essi devono essere ricevuti nei mercati, nei porti, negli edifizi pubblici, situati fuori della città, ma nelle vicinanze di essa, dai magistrati stabiliti a questo scopo; i quali veglieranno a che qualcuno di questi stranieri non ordisca qualche novità, dispenseranno ad essi rettamente la giustizia, e avranno con essi i rapporti indispensabili e quanto più raramente è possibile. La seconda specie è costituita da coloro che vengono per assistere personalmente agli spettacoli delle Muse. Per tutti costoro bisogna che vi siano alberghi presso i templi, preparati appunto per accoglierli ospitalmente; e bisogna che i sacerdoti e i custodi dei templi si prendano cura anche di costoro e s'interessino a che, dopo essersi trattenuti un tempo ragionevole e aver visto e udito quelle cose per cui vennero, si allontanino senza aver recato o ricevuto danno. Nel caso che qualcuno faccia un torto ad uno di essi, o uno di essi lo faccia ad altri, e il torto non vada al di là di cinquanta dramme, giudici della questione saranno i sacerdoti; se poi l'imputazione è più grave, la causa sarà trattata dinanzi agli agoranomi. Alla terza specie appartengono gli stranieri che conviene ospitare a pubbliche spese; sono coloro che vengono da un altro paese per motivi di pubblico interesse. Essi saranno ospitati dai generali, dai comandanti di cavalleria e dai comandanti di tribù soltanto; e di ciascuno di essi dovrà prendersi speciale cura, insieme coi pritani, quel tale presso cui sarà alloggiato come ospite. Alla quarta specie

appartengono gli stranieri corrispondenti ai nostri osservatori; ora se mai qualcuno ne arrivi, il caso sarà raro, ma se mai qualcuno ne venga, in primo luogo non abbia meno di cinquant'anni; in secondo luogo si proponga di vedere ciò che di bello v'è nella nostra città, qualche cosa, dico, che spicchi per la sua bellezza, o anche di mostrare alla nostra città qualche cosa di simile. E allora ogni uomo siffatto si rechi non invitato alle case dei ricchi e dei sapienti, essendo anch'egli simile ad essi; vada, per esempio, nella casa del sovrintendente generale dell'educazione, fiducioso di essere un degno ospite di tale ospite, ovvero in quella di qualcuno che abbia riportato il premio di virtù. E dopo di avere dati e ricevuti ammaestramenti usando con alcuni di costoro, se ne parta come un amico dagli amici, colmo di doni e dei dovuti onori. In conformità di queste leggi bisogna adunque ricevere tutti gli stranieri e le straniere che vengono da un altro paese, e mandare all'estero i propri cittadini, onorando Giove Ospitale e astenendosi dal bandire gli stranieri, allontanandoli dalle mense e dai sacrifizi, come fanno oggidì gli abitanti del Nilo, o dal pubblicare contro di essi editti incivili.

VII. Chi si fa mallevadore, presti la malleveria in termini precisi, ponendo per iscritto tutte le condizioni ch'egli accetta, e in presenza di non meno di tre testimoni, se la garanzia va fino a mille dramme; di non meno di cinque, se va oltre le mille dramme. Mallevadore è anche colui che vende qualsiasi oggetto per conto di un altro, il quale venda illecitamente, o non sia affatto degno di fiducia; chi pertanto vende a nome d'un altro, sarà tenuto a rispondere in giudizio come colui che ha dato a vendere.

Se uno vuol cercare in casa d'un altro qualche oggetto rubato, vi entri nudo o coperto d'una corta tunica e senza cintura, dopo aver giurato per gli dei voluti dalla legge ch'egli spera di trovare quel che cerca, e faccia in tal modo le ricerche; e l'altro metta a disposizione la casa, sia le parti suggellate sia quelle non suggellate, per farvi la perquisizione. Se uno non permette d'investigare a chi voglia fare tali ricerche, colui che è impedito, fatta la valutazione dell'oggetto che cerca, lo citi in giudizio; e se l'altro è ritenuto colpevole, paghi il doppio di quanto l'oggetto è stato valutato. Se il padrone della casa è fuori del paese, i suoi familiari mettano a disposizione per le ricerche le parti non suggellate; quanto alle parti suggellate, chi fa le ricerche, vi apponga accanto all'altro il proprio suggello, e vi lasci per cinque giorni un custode di sua scelta; se il padrone rimane assente per un tempo maggiore, prenda con sé gli astinomi e faccia la perquisizione, aprendo anche le parti suggellate; ma poi le suggelli di nuovo allo stesso modo insieme con le persone di casa e cogli astinomi.

Riguardo agli oggetti controversi, vi sarà un limite di tempo oltre il quale, se uno durante quel tempo è stato il possessore, non sarà più permesso di muovere controversia. Quanto ai terreni e alle case, nel nostro stato non v'è luogo a controversie. Quanto alle altre cose, qualunque oggetto uno abbia avuto in possesso, se apertamente se ne sia servito in città, nella piazza pubblica e nei templi, e nessuno l'abbia reclamato, e poi uno sostenga di averlo cercato durante questo tempo, mentre risulta chiaro che l'altro non l'ha tenuto nascosto, se un anno è trascorso, l'uno stando in possesso di quel dato oggetto, l'altro cercandolo, non sarà affatto permesso di rivendicarne la proprietà. Se uno si sia servito dell'oggetto non in città, né nella piazza pubblica, ma in campagna, apertamente, e nessuno si sia presentato a reclamarlo entro cinque anni, trascorso questo termine, non sia più permesso ad alcuno di rivendicare in seguito quell'oggetto; se se n'è servito in città, nella sua casa, la prescrizione abbia luogo trascorsi tre anni; dopo dieci, se l'ha posseduto in campagna, occultamente; se in un paese straniero, in qualunque tempo il padrone l'avrà dove che sia scoperto, non vi sarà prescrizione alcuna a impedirgli di reclamarlo.

Se uno impedisce con la violenza a un altro di comparire in giudizio, a lui o ai suoi testimoni, se tale violenza è fatta a uno schiavo, sia proprio ovvero d'altri, il giudizio sarà nullo e senz'effetto; se a una persona libera, oltreché il giudizio sarà senz'effetto, l'autore sarà tenuto in carcere per un anno, e sarà da chi voglia chiamato a rispondere di sequestro di persona. Se uno impedisce con la violenza a un competitore in una gara ginnica, musicale, o di qualsiasi altro genere, di trovarsi presente, chi vuole ne avverta coloro che presiedono alla gara, e costoro rimettano libero nella gara colui che vuol prendervi parte. Se la cosa non è più possibile, qualora riporti la vittoria chi ha impedito al suo competitore di prender parte alla gara, i giudici assegnino il premio a colui ch'è stato impedito, e lo iscrivano come vincitore in quei templi ch'egli vorrà; quanto all'autore dell'impedimento, non gli sia mai permesso di fare alcun dono votivo, né di apporre alcuna iscrizione per tale gara, e sia inoltre tenuto a rispondere del danno, rimanga nella gara vinto o vincitore.

Se una ricetta scientemente qualsiasi oggetto furtivo, sia soggetto alla stessa pena di colui che l'ha rubato; la ricettazione di un bandito sia punita con la morte.

Ognuno reputi amici e nemici quelli che tali sono reputati dallo stato; se qualcuno fa per proprio conto pace o guerra con altri senza l'intervento dello stato, anche costui sia punito di morte; e se una parte della cittadinanza fa per proprio conto pace o guerra con altri, i generali traducano in tribunale gli autori di questo fatto, e chi risulta colpevole, sia punito di morte.

Coloro che servono la patria devono esercitare il loro ufficio senza accettare doni; e non devono addurre a questo riguardo pretesti di sorta, né approvare quel detto, che i doni si possono ricevere quando si tratti di fare il bene, ma non per fare il male. Giacché, conoscere il bene e il male e attenersi fermamente a tale distinzione quando si abbia questa conoscenza, non è cosa facile; cosa sicurissima è invece quella di porgere ascolto e obbedire alla legge, che dice di non rendere alcun servigio per averne doni e ricompense; chi non obbedisce a questa legge, ed è convinto in giudizio, muoia senz'altro.

Riguardo alle contribuzioni in favore dello stato, bisogna per molte ragioni che i beni di ciascuno siano stimati, e che i membri di ciascuna tribù denunzino per iscritto agli agronomi il raccolto annuale, affinché, essendo due i modi di contribuzione, il fisco ciascun anno, in seguito a deliberazione, possa avvalersi di quale dei due modi crederà opportuno: o di riscuotere in ragione del valore generale dei beni, o in ragione dei proventi dell'annata, escluso tutto ciò che viene apprestato pei pranzi in comune.

L'uomo moderato, nel fare offerte agli dei, conviene che offra doni moderati. La terra e il focolare domestico sono per tutti sacri a tutti gli dei; nessuno pertanto li consacri una seconda volta ad essi. Negli altri stati l'oro e l'argento, appartengano ai privati o si trovino nei templi, sono oggetto d'invidia; l'avorio, preso da un corpo che ha lasciato la sua anima, non è un dono che possa essere bene accetto; il ferro e il bronzo sono strumenti di guerra; pertanto offra ognuno ai pubblici templi oggetti di legno, a suo piacimento, purché di solo legno, e così pure oggetti di pietra. Un tessuto offerto non ecceda il lavoro di un mese di una donna. Il colore bianco s'addice agli dei come altrove così anche nei tessuti; le tinture non si adoperino che per gli ornamenti militari. Divinissimi doni sono gli uccelli e le figure che un solo pittore può compiere in un giorno; e le altre offerte siano fatte sull'esempio di queste.

VIII. Ora, dopoché abbiamo mostrato quali e quante debbano essere le parti che compongono tutto quanto lo stato, e abbiamo proposto, come meglio ci è stato possibile, le leggi su tutti gli affari più importanti, rimane a regolare l'amministrazione della giustizia [12]. Il primo tribunale sarà formato

di giudici che l'accusato e l'accusatore sceglieranno di comune accordo; ad essi conviene meglio il nome di arbitri che di giudici. Il secondo sarà quello dei giudici di borgo e di tribù, distribuiti per ciascuna delle dodici parti. Presso di essi andranno a contendere le parti, quando non si siano accordate dinanzi ai primi giudici; ma qui la pena sarà maggiore; così, l'accusato, se rimane di nuovo soccombente, sarà tenuto a pagare la quinta parte della somma indicata nella querela [13]. Se uno, insoddisfatto dei giudici, vuole contendere per la terza volta, porti la causa dinanzi ai giudici eletti, e se rimane di nuovo soccombente, sia tenuto a pagare una volta e mezzo la somma in questione. Se l'accusatore, rimasto soccombente dinanzi ai primi giudici, non si acqueta e va dinanzi ai secondi, se qui vince, sia sua la quinta parte della somma; se perde, paghi la medesima parte della somma in questione [14]. Se poi le parti, non acquetandosi alle precedenti decisioni, ricorrono al terzo tribunale, se rimane soccombente l'accusato, paghi, come s'è detto, una volta e mezzo la somma in questione; se l'accusatore, la metà della somma. Del sorteggio dei giudici e del completamento del loro numero, della costituzione degli assistenti alle singole magistrature e del tempo in cui ciascuna cosa dev'esser fatta, della maniera di votare e dei differimenti, e di tutte le altre formalità di questo genere indispensabili nei giudizi, della intentazione delle liti nei tribunali di primo grado e dei gradi successivi, dell'obbligo d'intervenire al dibattimento e di rispondere all'avversario, e di ogni altra siffatta procedura abbiamo parlato anche precedentemente; ma è bene ripetere due e tre volte ciò che sta bene. Quanto ad altre minute disposizioni, facili a escogitare, che il vecchio legislatore avrà omesse, convien che supplisca in seguito il giovane legislatore. I giudizi privati saranno a questo modo ben regolati; quanto a quelli di pubblico interesse e a tutto ciò che i magistrati devono fare per adempiere gli obblighi inerenti alle singole cariche, esistono in molti stati non poche istituzioni non prive di pregio dovute ad uomini ragguardevoli, donde bisogna che i custodi delle leggi prendano quelle che convengono all'or nascente stato, meditando su di esse e correggendole, sottoponendole alla prova dell'esperienza, finché non parrà ad essi che ogni cosa sia regolata in maniera soddisfacente; allora pongano fine a questo lavoro, e segnando come immutabile tutto ciò che avranno stabilito, l'osservino per tutta la vita. Relativamente al silenzio dei giudici, alla dignità del linguaggio e ai difetti contrari, come anche a tante pratiche, differenti da quelle che negli altri stati sono ritenute buone e giuste, qualche cosa abbiamo già detto, qualche altra diremo ancora verso la fine. A tutte queste cose bisogna che guardi chi aspira ad essere, come si conviene, giudice equo e giusto, e bisogna che le tenga scritte e le impari. Imperocché, di tutte le cognizioni, le più atte a rendere migliore chi le acquista sono quelle che riguardano le leggi, se queste sono saviamente ordinate; altrimenti la legge, cosa per noi divina e ammirabile, inutilmente avrebbe un nome affine a quello d'intelligenza [15]. Si aggiunga che sicura pietra di paragone saranno gli scritti del legislatore per giudicare sia gli scritti in versi, nei quali si contengono lodi o biasimi sul conto di taluni, sia quelli in prosa, come anche le conversazioni di tutti i giorni, in cui si disputa per amor di contesa e talvolta si fanno concessioni affatto sconsiderate; e il buon giudice, possedendo in sé, come antidoto agli altri discorsi, questi scritti del legislatore, deve mantener diritto se stesso e lo stato, facendo sì che i buoni perseverino e progrediscano nella via della giustizia, e i cattivi si trasformino allontanandosi, per quanto è possibile, dall'ignoranza, dalla intemperanza, dall'ignavia, insomma, da ogni ingiustizia, quei cattivi naturalmente i cui malsani sentimenti sono curabili; ché per coloro, cui tali sentimenti sono effettivamente assegnati dal destino, per anime siffatte non v'è altro rimedio che la morte; e i giudici e

i loro capi, che ricorreranno a tale rimedio, non mi stancherei mai di ripeterlo, saranno meritevoli delle lodi di tutta la cittadinanza.
Via via che, pronunziato il giudizio, le cause intentate durante l'anno sono condotte a termine, si seguiranno queste norme per l'esecuzione delle sentenze. Anzitutto l'autorità giudicante metterà a disposizione del vincitore, subito dopo la sentenza, per bocca d'un araldo e in presenza dei giudici, tutti i beni del soccombente, ad eccezione di quelli necessari [16]. Nel mese successivo a quello in cui fu tenuto il giudizio, se il perditore non soddisfa di buon grado il vincitore, il magistrato, che ha pronunziato il giudizio, accompagnerà il vincitore e gli consegnerà i beni del soccombente. Se non bastano e manca non meno di una dramma, costui non potrà intentare giudizio contro alcuno, se prima non avrà pienamente soddisfatto il suo debito verso il vincitore; ma gli altri avranno diritto d'intentare giudizi contro di lui. Se uno dopo la condanna reca pregiudizio ai magistrati che l'hanno condannato, i magistrati ingiustamente lesi lo deferiscano al tribunale dei custodi delle leggi, e se è ritenuto colpevole di tale delitto, sia punito di morte, come sovvertitore dello stato e delle sue leggi.

IX. Un uomo generato e allevato, che ha generato e allevato i suoi figli, che ha atteso ai commerci della vita mantenendosi misurato e corretto, dando e ricevendo soddisfazione se ha fatto o ricevuto qualche torto, che è pervenuto alla vecchiezza nel dovuto rispetto alle leggi, dopo tutto questo, verrà naturalmente a morire. Rispetto ai morti, sia maschi sia femmine, gl'interpreti abbiano l'assoluta autorità di stabilire quali sacre cerimonie, riguardanti gli dei sotterranei o terrestri, conviene compiere. In nessuna parte di terreno coltivabile si scavino tombe, né s'innalzi alcun monumento, grande o piccolo, ma si occupino a questo scopo quei luoghi dove il terreno è solo adatto a tale uso, a ricevere, cioè, e coprire i corpi dei morti senza alcun pregiudizio pei vivi. Nessuno, vivo o morto, privi alcuno di noi viventi di quei luoghi nei quali la terra, nostra madre appunto per questo, è per sua natura disposta a produrre all'uomo il nutrimento. Il tumulo non sia più alto di quanto comporti il lavoro di cinque uomini, compiuto in cinque giorni. Le pietre sepolcrali non siano più grandi di quanto basti per contenere, in non più di quattro versi eroici, l'elogio del defunto. Il corpo sia esposto in casa per un tempo non più lungo di quanto basti ad assicurarsi se sia veramente morto, o ne abbia soltanto l'apparenza; ora, avuto riguardo alla naturaəцmana, potrà su per giù bastare che il trasporto alla tomba sia fatto il terzo giorno. Bisogna poi prestar fede al legislatore come nelle altre cose così anche quando dice che l'anima è interamente distinta dal corpo; che nella stessa vita ciò che rende ciascun di noi quello che è, non è altro che l'anima; che il corpo è un'immagine che accompagna ciascun di noi, e che giustamente si dice che i cadaveri sono simulacri dei defunti; che ciò che costituisce effettivamente il nostro essere, e che è immortale e chiamasi anima, va presso altri dei, per rendere un conto, che, come dice la tradizione, è rassicurante per l'uomo dabbene, terrificante per il malvagio, al quale, una volta morto, non è possibile recare un grande aiuto. Bisognava infatti che tutti i congiunti lo aiutassero mentre era in vita, affinché vivesse nella maniera più santa e più giusta che gli era dato di vivere, e dopo la morte fosse immune nell'altra vita dalle pene riserbate alle gravi colpe. Così stando le cose, non bisogna mai abbandonarsi a spese eccessive e rovinare la propria casa, ritenendo che l'essere a noi caro sia quest'ammasso di carne che viene seppellito; ma bisogna pensare che quel figlio o fratello, o quel qualsiasi individuo, che col più vivo rimpianto noi crediamo di seppellire, se n'è andato, compiendo il suo destino, e che bisogna fare buon viso alle presenti circostanze, facendo una spesa moderata come per un rialto esanime di materia terrena [17]; e per moderata il legislatore intende non

del tutto indecorosa. Sia dunque questa la legge: La spesa per tutto il funerale di non più di cinque mine per chi appartiene alla prima classe, di tre mine per chi appartiene alla seconda, di due per chi alla terza, di una per chi alla quarta, sarà una spesa moderata. È necessario che il custode delle leggi faccia molte cose e s'interessi di molte altre, non ultima fra queste quella di sorvegliare i fanciulli, gli adulti, i cittadini, in generale, di qualunque età; e così anche al termine della vita di ciascuno, un custode delle leggi, scelto dai familiari del morto, deve sovrintendere ai funerali, e sarà per lui titolo di lode se le cose saran fatte onorevolmente e con moderazione; di biasimo, se in maniera sconveniente. L'esposizione del cadavere e il resto si faccia secondo le consuetudini, ma al legislatore civile bisogna permettere di aggiungere questo: ordinare di piangere o no il morto sarebbe mostruoso, ma dev'essere vietato di emettere lamenti e grida che si odano fuori di casa; dev'essere proibito di trasportare il cadavere scoperto per le vie e alzar la voce mentre si procede per le vie, e il convoglio dev'essere prima di giorno fuori di città. Sian dunque queste le disposizioni su questa materia; e chi le osserva, sia esente da pena, chi disobbedisce in questo a uno solo dei custodi delle leggi, sia punito da tutti con la pena che crederanno di stabilire in comune. Quanto ai funerali speciali e ai delitti che fanno privare della sepoltura, come il parricidio, il furto di oggetti sacri e tutti gli altri delitti di questo genere, ne abbiamo parlato nelle leggi precedentemente stabilite, cosicché la nostra legislazione è pressoché alla fine. Ma in qualsiasi impresa la fine non consiste nell'aver fatta, o conquistata, o stabilita una data cosa: solo quando si sia trovato modo di rendere per sempre perfettamente durevole il frutto del proprio lavoro, allora finalmente si può ritenere che sia stato fatto tutto ciò che doveva esser fatto; mentre prima l'opera poteva dirsi incompiuta.

Clin. Tu dici bene, ospite; ma spiega ancor più chiaramente a che scopo hai detto questo.

X. *Aten.* O Clinia, molte cose del tempo antico giustamente si celebrano, ma soprattutto i nomi dati alle Moire.

Clin. Quali sono?

Aten. La prima è Lachesi, Cloto la seconda, Atropo la terza, conservatrice di ciò ch'è stabilito dalla sorte, nome che ci ricorda la virtù che acquistano le cose torte al fuoco, che le fa divenire salde e immutabili [18]; parimenti in uno stato non bisogna limitarsi a procurare la sanità e la sicurezza ai corpi, ma bisogna anche ispirare negli animi amore per le leggi e fare per di più in modo che queste si conservino durevolmente. Ora a me pare che nelle nostre leggi manchi ancora questo, in qual modo, cioè, possano acquistar la virtù di divenire naturalmente salde e immutabili.

Clin. Non è cosa di poco conto questo che tu dici, se pure è possibile trovar modo che questo avvenga per qualsiasi cosa.

Aten. Ma è certamente possibile, secondo almeno a me pare in questo momento.

Clin. Non smettiamo dunque in nessun caso, se prima non avremo messe in tale condizione le leggi enunciate; sarebbe infatti ridicolo, dopo aver lavorato attorno a una cosa, rendere inutili le proprie fatiche, collocandola su fondamenta per nulla sicure.

Aten. La tua esortazione è giusta, e tu mi troverai animato dagli stessi propositi.

Clin. Sta bene. In che modo dunque e con qual mezzo potremo, secondo te, ottenere la conservazione dello stato e delle leggi?

Aten. Noi abbiamo detto che nel nostro stato ci dev'essere un Consiglio formato di dieci custodi delle leggi, sempre i più anziani, coi quali devono adunarsi tutti quelli che hanno ottenuto il premio di virtù; v'interverranno inoltre coloro che sono andati all'estero allo scopo di apprendere qualche cosa che possa essere utile all'opera di vigilanza esercitata sulle leggi, e che, ritornati salvi in patria, saranno ritenuti de-

gni di partecipare al Consiglio, in seguito ad esame a cui saranno sottoposti dagli altri membri; abbiamo aggiunto che ciascuno deve prendere con sé un giovane, d'età non inferiore ai trenta anni, e proporlo agli altri, dopo che egli stesso avrà giudicato che il giovane è meritevole, per indole e per educazione, d'essere ammesso; e se anche agli altri parrà tale, lo ammetteranno, in caso contrario, il giudizio dato deve rimanere celato così agli altri come, e soprattutto, a colui ch'è stato respinto; che infine le riunioni devono tenersi di buon mattino, quando ognuno è maggiormente libero dagli altri affari, sia privati sia pubblici. Noi abbiamo su per giù detto questo precedentemente?

Clin. Sì certamente.

Aten. Orbene, tornando a parlare di questo Consiglio, io affermo che se facciamo di esso come l'àncora di tutto lo stato, quest'àncora, fornita di tutto ciò che si conviene, ci conserverà tutto quello che noi vogliamo.

Clin. E come?

Aten. È tempo ormai per noi di esporre chiaramente questo punto, mettendoci ogni interesse.

Clin. Hai detto molto bene; fa' dunque come tu pensi.

Aten. Orbene, bisogna pensare, o Clinia, che v'è in tutto qualche elemento di conservazione, conveniente a ciascuna cosa; tali nell'animale sono principalmente l'anima e la testa.

Clin. Come dici?

Aten. Alla virtù di queste due deve ogni animale la propria conservazione.

Clin. Come?

Aten. Nell'anima risiede, oltre alle altre facoltà, l'intelligenza; nella testa, oltre al resto, la vista e l'udito. Ora l'intelligenza, congiunta ai sensi più belli, forma con essi un insieme, che può giustamente chiamarsi l'elemento conservatore di ciascuno.

Clin. È ragionevole, certamente.

Aten. Proprio così. Ma quale intelligenza, congiunta ai sensi, costituirà l'elemento conservatore delle navi, sia nelle tempeste sia nella bonaccia? Non è forse vero che nella nave pilota e marinai, congiungendo i loro sensi coll'intelligenza, atta a governare, dello stesso pilota, conservano se stessi e la nave?

Clin. Come no?

Aten. Non c'è invero bisogno di ricorrere a molti esempi di questo genere; ma vediamo, rispetto, poniamo, agli eserciti, quale scopo si propongono i generali, e così tutti quelli ch'esercitano la medicina, nel tendere alla conservazione.

Clin. Sta bene.

Aten. Lo scopo dei generali non è forse la vittoria e la superiorità sui nemici; e così dei medici e dei loro assistenti quello di procurar la sanità al corpo?

Clin. E come no?

Aten. Ora un medico che ignori in che consista, rispetto al corpo, ciò che adesso abbiamo chiamato sanità, o un generale in che consista la vittoria, e così gli altri le altre cose di loro competenza, che dianzi abbiamo menzionate, può mai dirsi che mostrino d'intendersi dell'arte loro?

Clin. E come?

Aten. Che dire poi quando si tratti d'uno stato? Se uno mostra d'ignorare lo scopo politico a cui bisogna mirare, può forse in primo luogo esser chiamato a giusto titolo uomo di governo, e d'altra parte, sarà egli in grado di conservare una cosa, di cui non conosce affatto nemmeno lo scopo?

Clin. E in che modo?

XI. *Aten.* Come dunque si vede, se la costituzione del nostro paese deve essere compiuta e perfetta, bisogna che fra i suoi istituti ve ne sia qualcuno che sia in grado di conoscere, in primo luogo, questo scopo, di cui parliamo, quale sia, cioè, il fine politico che noi ci proponiamo; in secondo luogo, in qual modo questo scopo si debba raggiungere, e quali siano anzitutto le leggi e poi le persone che potranno a tal fine riuscire utili o no. Se uno stato manca di questo, nessuna meraviglia se, essendo privo d'intelligenza e di sensi, procederà ogni volta a caso in tutte le sue azioni.

Clin. Dici la verità.

Aten. Or dunque, in quale delle parti o delle istituzioni del nostro stato trovasi acconciamente preparato un presidio di questo genere? Possiamo noi dirlo?

Clin. Non certamente, ospite, con sicurezza; ma se si deve congetturare, pare a me che codesto discorso voglia riferirsi al Consiglio, del quale dianzi hai detto che deve adunarsi di notte.

Aten. Hai indovinato perfettamente, o Clinia; e bisogna che questo Consiglio, come il presente nostro discorso sta a dimostrare, possieda tutte le virtù, delle quali principale è quella di non andar vagando, prendendo di mira molte cose, ma di guardare a una sola, rivolgendo sempre, per così dire, tutti i dardi verso di essa.

Clin. Perfettamente.

Aten. Comprenderemo adesso che non v'è affatto da meravigliarsi che le istituzioni degli altri stati manchino d'un unico indirizzo; giacché in ciascuno di essi le leggi mirano chi ad uno, chi ad un altro scopo; così, nella maggior parte dei casi, nessuna meraviglia che per questi sia perfettamente giusto che abbiano la supremazia nello stato taluni cittadini, siano essi buoni o cattivi, e per quelli invece che si arricchisca, senza badare se si divenga servi d'altri o no; che lo zelo d'altri sia tutto rivolto verso la vita che chiamano libera; che altri nel dar le leggi si propongano due scopi, avendo di mira a un tempo l'uno e l'altro, quello, cioè, d'esser liberi e quello di dominare sugli altri stati; che infine i più sapienti, come essi stessi si credono, mirino a questi e a tutti gli altri scopi di questo genere, senza poter dire che ne abbiano uno in particolare onore, al quale nelle loro intenzioni tutto il resto debba riferirsi.

Clin. Sta dunque bene, ospite, quello che già prima noi abbiamo stabilito? Noi infatti abbiamo detto che tutte le nostre leggi debbono mirare sempre a un unico oggetto, e siamo stati, parmi, d'accordo che quest'oggetto si chiama giustamente virtù.

Aten. Sicuro.

Clin. E abbiamo, parmi, stabilito che la virtù consta di quattro parti.

Aten. Precisamente.

Clin. E che a capo di tutte queste è l'intelletto, al quale devono mirare le altre tre e tutto il resto.

Aten. Tu mi hai seguito ottimamente, o Clinia; seguimi dunque anche nel resto. Noi abbiamo detto quale sia l'unico scopo cui deve mirare l'intelligenza del pilota, del medico, del generale; ora siamo qui alla ricerca dello scopo dell'uomo di stato, e come se interrogassimo appunto un uomo di stato, diciamogli: O uomo ammirabile, a che dunque tu miri? Qual è mai il tuo unico scopo? La mente del medico può chiaramente indicare il suo, e tu, che pure ti distingui, come forse dirai, fra tutti i saggi, non potrai indicare il tuo? Potreste voi, Megillo e Clinia, dirmi con precisione, in vece sua, quale sia mai questo scopo, come in tanti altri casi ho fatto io con voi?

Clin. Non siamo affatto in grado, ospite.

Aten. Mi direte per lo meno che bisogna cercar di conoscerlo e dove.

Clin. Dove, per esempio, tu dici?

Aten. Poiché noi abbiamo detto che vi sono quattro specie di virtù, è evidente che, essendo quattro, ciascuna è necessariamente una.

Clin. Come no?

Aten. Eppure le chiamiamo tutte con un solo nome; diciamo infatti che la fortezza è virtù, la prudenza virtù, e così le altre due, come se non fossero effettivamente molte cose, ma quest'una soltanto: virtù.

Clin. Proprio così.

Aten. Ora in che queste due differiscano fra di loro e perché abbiano preso due nomi, e così le altre, non è affatto difficile a dirsi; ma perché ad ambedue, e così alle altre, diamo il nome unico di virtù, non è più cosa facile.

Clin. Che vuoi tu dire?

Aten. Non è difficile chiarire questo ch'io dico. Distribuiamoci vicendevolmente domande e risposte.

Clin. Come intendi dire?

Aten. Domandami perché mai, mentre diamo ad ambedue il nome unico di virtù, d'altra parte parliamo di esse come di due, chiamando l'una fortezza, l'altra prudenza. La ragione te la dirò io: gli è che l'una, la fortezza, è in relazione con la paura, e si trova anche nelle bestie e nei fanciulli molto piccoli; giacché l'anima è coraggiosa per natura, senza che la ragione v'abbia parte; per contro, non vi è stata mai, non vi è, né mai vi sarà anima prudente e dotata d'intelligenza senza che la ragione v'abbia parte, perché questa è una cosa diversa dalla fortezza.

Clin. È vero.

Aten. Tu dunque hai appreso da me in che modo queste sono differenti e sono due; alla tua volta dimmi in ricambio in che modo esse sono una sola e medesima cosa. Supponi che tu debba dirmi come mai, essendo quattro, sono una cosa sola; e quando m'avrai dimostrato che sono una cosa sola, domanda a me alla tua volta come mai son quattro[19]. Esaminiamo in seguito se per avere sufficiente conoscenza di cose, quali ch'esse siano, che hanno un nome ed hanno anche una definizione, basti sapere soltanto il nome e ignorare la definizione, o se non sia vergognoso, per chi conta qualche cosa, ignorare e nomi e definizioni persino di cose che si distinguono per la loro importanza e la loro bellezza.

Clin. Così pare, certamente.

Aten. Orbene, v'è per un legislatore, per un custode delle leggi, per chiunque ritenga di eccellere su tutti gli altri in fatto di virtù, ed abbia conseguito per l'appunto il premio di virtù, una cosa più grande di queste, di cui adesso parliamo: fortezza, temperanza, giustizia, prudenza?

Clin. E come?

Aten. Relativamente dunque a queste cose, non è forse d'uopo che gl'interpreti, i maestri, i legislatori, i custodi degli altri cittadini siano più degli altri in grado d'insegnare e di spiegare in tutti i modi che significhi vizio e virtù, così a chi sente il bisogno di conoscere e di sapere queste cose, come a chi, peccando, ha bisogno di essere richiamato e corretto? Forse che qualche poeta, venuto nella nostra città, oppure qualcuno, che si vanti di essere educatore della gioventù, deve mostrarsi migliore di colui che ha ottenuto il premio di ogni virtù? Ma quando in uno stato i custodi non sono capaci di parlare e di operare, non avendo una sufficiente cognizione della virtù, qual meraviglia che a questo stato, privo com'è di custodia, accada quello che a molti degli stati odierni suole accadere?

Clin. Nessuna meraviglia, naturalmente.

XII. *Aten.* Ebbene? Dobbiamo noi fare ciò che adesso diciamo? O come faremo per rendere i nostri custodi più diligenti della moltitudine in fatto di virtù, sia nelle azioni sia nelle parole? In qual modo il nostro stato rassomiglierà alla testa e ai sensi degli uomini saggi, come avente in sé una custodia di tal genere?

Clin. Ma come e in che modo, ospite, possiamo stabilire un rapporto fra queste cose e lo stato?

Aten. Evidentemente immaginando che esso stato sia il tronco; che al sommo di esso i giovani custodi, scelti per le loro ottime qualità, tutti pieni di vigore e di perspicacia, guardino all'intorno per tutto quanto lo stato, e vigilando affidino alla memoria le loro percezioni e riferiscano ai più anziani tutto ciò che avviene nello stato; che coloro i quali rappresentano l'intelligenza, in quanto son essi che si occupano in particolar modo di molti e importanti affari, voglio dire i vecchi, prendano le deliberazioni avvalendosi, oltreché del loro consiglio, anche dell'assistenza dei giovani; e così gli uni e gli altri insieme siano effettivamente i salvatori di tutto quanto lo stato. È così che bisogna ordinare le cose, o in quale altro modo? Forse in modo che tutti i cittadini si assomiglino e non vi siano di quelli che abbiano un'educazione e un'istruzione più accurata?

Clin. Ma questo, ottimo amico, è impossibile.

Aten. Bisogna dunque ricorrere a una educazione più accurata di quella di cui abbiamo parlato precedentemente.

Clin. Probabilmente.

Aten. Ma quella a cui abbiamo accennato or ora, non è per avventura quella di cui abbiamo bisogno?

Clin. Proprio quella.

Aten. Non dicevamo noi che chi vuole esercitare un'arte in maniera eccellente sotto tutti i riguardi, e del pari un custode, non dev'essere soltanto capace di guardare a molte cose, ma deve anche tendere a un unico scopo, conoscerlo e, quando l'abbia conosciuto, abbracciare con la mente tutte le cose e coordinarle verso di esso?

Clin. Giusto.

Aten. Può darsi più esatto esame di qualsiasi cosa di quello che si ottiene quando si sia capaci di riportarsi da molte cose dissimili fra di loro a un'unica idea?

Clin. No, probabilmente.

Aten. Non probabilmente, ma effettivamente, amico mio, nessun uomo conosce un procedimento più sicuro di questo.

Clin. Ed io ne convengo, avendo fiducia in te, ospite; procediamo dunque per questa via nella nostra conversazione.

Aten. A quel che pare, bisogna dunque obbligare anche i custodi del nostro stato divino a considerare in primo luogo attentamente che mai sia questa cosa che, attraverso tutt'e quattro, rimane sempre la medesima; e che, essendo appunto un'unica cosa nella fortezza, nella temperanza, nella giustizia e nella prudenza, giustamente, secondo noi, è chiamata coll'unico nome di virtù. Ora noi, amici miei, afferrato, per così dire, questo punto, non lo lasciamo, se a voi piace, prima di avere sufficientemente spiegato che è mai quello a cui bisogna guardare, sia considerato come una cosa sola, sia come un tutto, sia come l'una e l'altro insieme, o in qualsiasi altro modo, conformemente alla sua natura. Se invece questo punto ci sfugge, crediamo noi che potremo mai avere una sufficiente conoscenza di ciò che riguarda la virtù, quando rispetto ad essa non saremo capaci di dire né se è molte cose, né se quattro, né in che modo è un'unica cosa? Pertanto, se volete dar retta ai miei consigli, noi c'ingegneremo in tutti i modi d'introdurre nel nostro stato questa conoscenza. Se poi a voi pare che non sia il caso di occuparcene, non ne parliamo più.

Clin. Ma no, per Giove Ospitale, ospite; non bisogna affatto, cred'io, tralasciare una cosa di questo genere; giacché a noi pare che tu dici giustissimo. Ma come ingegnarci per raggiungere lo scopo?

Aten. Non diciamo ancora come c'ingegneremo; prima stabiliamo di comune accordo fra di noi se è una cosa necessaria, o no.

Clin. Ma se è possibile, è certamente necessaria.

XIII. *Aten.* E che dunque? Rispetto al bello e al buono non pensiamo noi questo stesso? I nostri custodi devono conoscere soltanto che ciascuna di queste cose è molte cose, o anche come e in che modo è una cosa sola?

Clin. Pare, direi quasi, necessario che essi comprendano anche in che modo sia una cosa sola.

Aten. Comprendere soltanto, senza poterne fare la dimostrazione?

Clin. E come? Sarebbe codesta la capacità d'uno schiavo.

Aten. E che dunque? Non diremo noi lo stesso per tutte le cose serie, che cioè, coloro i quali dovranno essere veri custodi delle leggi, bisogna che conoscano veramente la verità su queste cose, e siano in grado di spiegarla col ragionamento e di conformarvisi nella pratica, distinguendo ciò che è bello oppur no secondo natura?

Clin. E come no?

Aten. Orbene, una delle conoscenze più belle, di cui ci siamo diligentemente occupati, non è forse quella che ha per oggetto gli dei, sapere, cioè, fin dove all'uomo è dato di conoscere in questa materia, che essi esistono e quanta sia la loro potenza? E se si può scusare la massima parte dei cittadini, se si limita

a seguire la parola delle leggi, non è impossibile ammettere fra coloro, che dovranno esercitare la custodia dello stato, chi non avrà atteso con tutte le sue forze ad apprendere tutto ciò che fa fede dell'esistenza degli dei? E questa non ammissione non significa forse che non sarà mai scelto a custode delle leggi, né compreso fra i cittadini insigni in fatto di virtù chi non è uomo divino e versato in questa materia?

Clin. È giusto certamente che chi si mostra pigro o incapace nell'apprendimento di queste cose, sia, come tu dici, tenuto ben lontano dagli onori.

Aten. E non sappiamo noi che due son le cose che spingono a credere a tutto ciò che dianzi abbiamo esposto intorno agli dei?

Clin. Quali?

Aten. Una è ciò che abbiamo detto dell'anima, che, cioè, essa è il più antico e il più divino di tutti gli esseri, il cui movimento, preso principio, ha prodotto una perenne esistenza; l'altra è ciò che abbiamo detto sull'ordine che regna nel movimento così degli astri come di tutti gli altri corpi su cui domina l'intelligenza che ha ordinato l'universo. Non v'è alcuno, per quanto ateo egli sia, che, dopo aver considerate queste cose non superficialmente, né da ignorante, non provi il contrario di quello che il volgo si aspetta. Difatti il volgo ritiene che coloro i quali, mediante l'aiuto dell'astronomia e delle altre scienze necessariamente congiunte a questa, si occupano di queste cose, diventano atei, giacché essi vedono, per quanto è possibile, che tutto avviene per necessità, e non secondo i disegni d'una volontà, che abbia per fine l'effettuazione del bene.

Clin. Come stanno dunque le cose?

Aten. Oggi, come ho detto, avviene tutto il contrario di quando si riteneva che i corpi celesti fossero senz'anima; benché anche allora si provava una certa meraviglia per essi, e si sospettava, da quanti li studiavano attentamente, quello che oggi si ritiene come cosa certa, che, cioè, corpi inanimati, privi d'intelligenza, non potrebbero mai attenersi con tanta esattezza a calcoli meravigliosi. E alcuni anche allora si sono arrischiati di dire che l'intelligenza ha ordinato ogni cosa in cielo. Ma d'altra parte, ingannandosi essi sulla natura dell'anima, in quanto questa è anteriore ai corpi, mentre essi la ritenevano posteriore, hanno, per così dire, portato la confusione in tutto, ma principalmente in se stessi. Giacché tutti i corpi che avevano dinanzi agli occhi e che si muovono pel cielo, parve ad essi che fossero pieni di pietre, di terra e di molte altre materie inanimate, a cui attribuivano le cause di tutto l'universo [20]. Fu questo che produsse allora molti casi d'ateismo e ripugnanza per questi studi. E così anche i poeti scesero a dir villanie, paragonando i filosofi ai cani che emettono vani latrati [21], ed altre scempiaggini. Ma oggi, come ho detto, è tutto il contrario [22].

Clin. Come?

XIV. *Aten.* Non è mai possibile che alcun mortale abbia una salda pietà verso gli dei, se non tiene a mente queste due cose di cui adesso parliamo, che, cioè, l'anima è il più antico degli esseri che partecipano della generazione, e che è immortale e governa tutti i corpi; e poi, come dianzi abbiamo detto tante volte, che v'è negli astri un'intelligenza; se inoltre non conosce le scienze ch'è necessario apprendere prima di queste cose [23], e se, dopo aver viste le relazioni ch'esse hanno con la musica, non ne trarrà un conveniente profitto a vantaggio dei costumi e delle leggi; se infine non è in grado di dar ragione di tutte quelle cose che hanno una ragione. Chi, oltre alle comuni virtù del cittadino, non è capace di acquistare queste conoscenze, non potrà mai essere un magistrato idoneo a tenere il governo di tutto lo stato, ma solo un subordinato ad altri che governano. Bisogna dunque vedere adesso, o Clinia e Megillo, se a tutte le leggi, che dianzi abbiamo esposte, intendiamo aggiungere anche quella che istituisce un Consiglio notturno di magistrati, forniti di tutta quella cultura che noi abbiamo indicata, perché costituisca una custodia legal-

mente stabilita per la conservazione dello stato. Altrimenti come vogliamo fare?

Clin. Ma come non aggiungerla, ottimo amico, se per poco lo possiamo?

Aten. E allora, facciamo tutti a gara per raggiungere tale scopo. Anch'io sarò, in questo, vostro zelante coadiutore, e oltre di me anche altri probabilmente io troverò, per l'esperienza che ho di queste cose e per le continue meditazioni che ho fatte in proposito.

Clin. Ma sì, ospite; bisogna soprattutto procedere per questa via per la quale Dio, direi quasi, ci conduce. Ricerchiamo dunque adesso ed esponiamo in che modo si possa ben riuscire.

Aten. Non è ancora possibile, o Megillo e Clinia, far leggi su tale oggetto, se prima tutto non sia messo in ordine; allora si stabilirà per legge quale autorità questi membri del Consiglio debbano avere. Ma gl'insegnamenti circa il modo di ordinare cose di questo genere, perché riescano bene, devono essere accompagnati da molta pratica e lunga esperienza.

Clin. Come? Qual significato dobbiamo attribuire alle tue parole?

Aten. Anzitutto bisognerà fare un elenco di tutti coloro che saranno idonei alla custodia dello stato per età, sapere, carattere, abitudini. Dopo di che, non è facile trovare da sé le cose che bisogna apprendere, né divenir discepolo d'un altro che l'abbia trovate. Inoltre sarebbe vano prescrivere quando ed entro quanto tempo bisogna apprendere ciascuna disciplina; giacché neanche quelli, che attendono allo studio di una disciplina, possono rendersi conto di ciò che si apprende a tempo opportuno, se non quando la conoscenza di quella data disciplina abbia preso posto entro la loro anima. Cosicché non sarebbe esatto il dire che di tutto ciò che riguarda quest'argomento non si può parlare, ma piuttosto che non se ne può parlare prima, pel fatto che il parlarne prima non mette in chiaro nulla.

Clin. Così stando le cose, che bisogna dunque fare, ospite?

Aten. Amici miei, la questione, come suol dirsi, è nelle nostre mani; e se vogliamo mettere a repentaglio tutta quanta la costituzione dello stato, facendo, come si dice al getto dei dadi, tre sei o tre [24], si corra pure questo rischio. Ed io lo correrò con voi, dichiarando ed esponendo il mio pensiero sulla questione della cultura e dell'educazione, sollevata dianzi nella nostra conversazione. Il rischio certamente non è piccolo, né paragonabile a tanti altri; ed io ti esorto, o Clinia, di darti pensiero di questo; giacché, se tu costituisci bene lo stato dei Magneti, o con qual altro nome Dio vorrà chiamarlo, ti procurerai un'altissima gloria, o almeno non ti mancherà mai tra le future generazioni la reputazione di uomo sommamente coraggioso. Allorché poi questo nostro divino Consiglio sarà costituito, ad esso, o miei cari compagni, bisognerà affidare lo stato, e in questo nessuno, per così dire, dei legislatori d'oggidì sarebbe per nulla in disaccordo. E così veramente sarà pressoché compiuto nella realtà quello che poco prima nel nostro discorso abbiamo visto come in sogno, formando l'immagine dell'unione della testa e dell'intelligenza; e ciò naturalmente, se i nostri uomini saranno scelti accuratamente, se riceveranno un'educazione conveniente, e dopo, collocati nella cittadella del paese, sapranno mostrarsi custodi forniti di tanta virtù, per conservar lo stato, quali noi precedentemente nella nostra vita non vedemmo mai.

Meg. O caro Clinia, dopo tutto quello che adesso abbiamo detto, bisogna o abbandonare l'idea della costituzione dello stato, o non lasciar partire quest'ospite, e con le preghiere e con tutti i mezzi farlo partecipare alla fondazione di esso.

Clin. Questo, che tu dici, è proprio vero, o Megillo; io farò appunto così, e tu prestami il tuo aiuto.

Meg. Ti aiuterò.

LETTERE

ARGOMENTO

« È nota, e non ai soli studiosi di Platone, la varia sorte di queste *Lettere* nel corso dei secoli. Ritenute autentiche tutte nell'antichità, e fin dai tempi alessandrini, e menzionate nel catalogo di Trasillo, il quale accenna perfino a' nomi dei corrispondenti; furono citate e adoperate da scrittori autorevoli, quali Cicerone, Cornelio Nepote, Plutarco e poi via via da altri fino alla più tarda antichità senza che alcuno sollevasse, pare, alcun sospetto sulla loro origine legittima. Ma col rinascere degli studi dell'antichità classica le cose mutarono. La XIII Lettera fu la prima a sollevare de' dubbi; e quando il Bentley nel 1697 con la sua famosa dissertazione sulle pretese lettere del tiranno agrigentino Falaride lasciò vedere quanto poteva essere stato fertile di falsificazioni, più o meno coscienti, il largo campo dell'epistolografia antica, i filologi non tardarono ad accorgersi come in questo campo il loro acume critico avrebbe avuto modo di esercitarsi largamente e proficuamente. Com'è naturale, gli studiosi di Platone non mancarono di fare oggetto delle loro indagini questa corrispondenza a cui era legato il nome del Maestro; e soprattutto dalla fine del Settecento agli ultimi anni del secolo seguente un'audace critica demolitrice, che non aveva risparmiato nemmeno parecchi tra' più insigni *Dialoghi,* ebbe anche miglior gioco contro le *Lettere* del filosofo, alle quali via via finì per negare in blocco ogni carattere d'autenticità e per riconoscere appena a qualcuna di esse un mediocre valore documentario. Ma in seguito una critica più prudente ha voluto riesaminare il problema con criteri più sani e meno soggettivi; ed ora molti tra' più valenti interpreti di Platone ammettono come autentiche tutte o quasi tutte le lettere che portano il suo nome o almeno quelle che si presentano come le più importanti e ricche di notizie sulla vita, dirò così, pubblica del filosofo » (Martini).

Le lettere sono dirette a Dionisio II tiranno di Siracusa (I, II, III, XIII), a Dione siracusano (IV) e ai suoi seguaci (VII, VIII), a Perdicca III re dei Macedoni (V), ad Ermia di Atarneo (VI), ad Archita di Taranto (IX, XII) e a personaggi minori, Aristodoro (X) e Laodamante (XI). Perdicca, figlio di Aminta III, successe al fratello maggiore Alessandro II nel 365 a. C. e morì nel 360: gli successe nel 356 o nel 354 il fratello Filippo II (il padre di Alessandro Magno), che fin allora era stato tutore del figlio minorenne di Perdicca, ed erede del trono, Aminta. Ermia, un esperto finanziere di modesta origine, era divenuto signore di Atarneo nella Misia intorno al 355 a. C.: interessato alle dottrine politiche dell'Accademia, ospitò due discepoli di Platone, Erasto e Corisco, e donò loro la città di Asso nella Troade, dove essi fondarono una scuola che alla morte di Platone, nel 347, accolse tra gli altri Aristotele, suo nipote Callistene e Teofrasto; Aristotele sposò la nipote e figlia adottiva di Ermia, Pythiàs. Ermia, che aveva costituito un dominio forte per finanze, milizie e navi e cospirava contro l'egemonia persiana, fu in relazione con Filippo II di Macedonia per il tramite di Aristotele, chiamato a Pella nel 343 come maestro di

Alessandro; e venuto perciò in sospetto al re di Persia, che l'annoverava tra i principi suoi tributari, nel 341 venne catturato a tradimento durante un colloquio col rodio Mentore, generale e uomo di fiducia di Artaserse III, e condotto a Susa e messo a morte. In onore del suocero Aristotele compose un ispirato inno alla virtù. Gli altri destinatari di lettere platoniche: Archita, Dione e Dionisio II, sono stati protagonisti di un importante momento della storia dei Greci d'occidente, nel quale anche Platone ebbe, per le sue dottrine e la sua autorità, una parte di primo piano. Si è già detto, nell'introduzione a questo volume, dei viaggi di Platone in Italia e in Sicilia e delle sue relazioni con quei personaggi politici: qui basterà ricordare che Dionisio II, successo al padre nel 367, fece presto apparir infondate le speranze che Dione, fratello della prima moglie di Dionisio I, aveva alimentato anche in Platone circa la vocazione filosofica del giovane principe e la possibilità di trasformare la tirannide siracusana in una monarchia filosofica. La sua politica fu continuazione di quella di Dionisio I, sebbene egli non avesse le doti paterne di uomo di stato e capo militare. Consigliato dal suo ministro e navarco Filisto, lo storico, devoto alla dinastia, rinunziò a far guerra ai Cartaginesi e cercò di assicurarsi il dominio dello Stretto con una politica di interventi in Magna Grecia. Dione — che Platone considerava il discepolo a lui più vicino — fu mandato in esilio da Dionisio II nel 366, ma ritornò in Sicilia nel 357, con una schiera di amici, e in assenza di Dionisio occupò Siracusa, accolto con entusiasmo dai cittadini; i mercenari di Dionisio resistettero fino al 355. L'anno successivo Dione venne ucciso per iniziativa di Callippo, un ateniese da lui incontrato alla Accademia, che lo aveva accompagnato in Sicilia, ma gli era poi divenuto ostile per fanatismo antitirannico se non per occulta ambizione di potere. Quanto a Laodamante, è probabile che sia il matematico nativo di Taso e discepolo di Platone, ricordato da Diogene Laerzio (III 24) e da Proclo come l'introduttore del metodo analitico nella geometria.

La Lettera I è successiva al ritorno di Platone ad Atene nell'estate del 360, dopo l'ultimo soggiorno presso Dionisio a Siracusa: vi si riflette l'indignazione del filosofo per il trattamento fattogli dall'ingrato despota. La Lettera II, che presuppone (314 e) il viaggio di Speusippo a Siracusa nel corso dell'ultima visita di Platone e l'incontro di Platone e Dione ad Olimpia nell'agosto del 360, discorre dell'amicizia dei sapienti e dei sovrani, e richiamando in proposito l'esperienza fatta da Platone ammonisce Dionisio II a rispettare la filosofia e a preoccuparsi di lasciare buona fama di sé. Ma la parte principale della lettera è costituita da accenni ad una misteriosa dottrina che è difficilmente comunicabile ed esige un assiduo impegno di meditazione e di ricerca: quella della relazione — variamente interpretata dagli esegeti antichi, specialmente cristiani, e moderni — tra il « re del tutto » e il suo « secondo » e il suo « terzo ». La Lettera III è posteriore al viaggio del 361/360 in Sicilia. Il filosofo fa « una duplice apologia » contro due accuse calunniose, che Dionisio ha fatto proprie: la prima è ch'egli si sarebbe opposto al programma del tiranno di restaurare le città siceliote e di trasformare la tirannide in una monarchia regolata da leggi; l'altra che Dione, ispirato e diretto da Platone, avrebbe mirato a spodestare Dionisio per attuare il medesimo programma del tiranno. La lettera confuta le accuse riassumendo (e l'esposizione coincide con quello che in proposito si legge nella Lettera VII) gli avvenimenti siciliani e la parte che il filosofo ha avuto in essi, ed insistendo sul disinteresse e l'intento pacifico di Platone e sulla sua estraneità alla lotta politica dimostra che Dionisio non è in grado, per la sua impreparazione, di attuare il programma ch'egli prima ha respinto ed ora vorrebbe attribuirsi.

La Lettera IV si colloca nel periodo successivo al ritorno di Platone dal suo terzo viaggio in Sicilia, nel 360. Il filosofo consiglia a Dione, che nel Peloponneso si prepara al decisivo conflitto con Dionisio, di ispirarsi all'esempio di grandi

costruttori di stati, come Licurgo di Sparta e Ciro di Persia, e di dominare l'ambizione sua e dei suoi seguaci: da tutta la Grecia si guarda a Dione; e perché la sua causa raccolga consensi è necessario ch'egli mitighi l'aspro suo carattere.

Importante è la Lettera V, che cade nel periodo tra il secondo (366/365) e il terzo viaggio in Sicilia. Platone manda al re Perdicca un suo discepolo, Eufreo di Orea (una città dell'Eubea), che nell'Accademia ha imparato a conoscere il modo in cui conviene che ciascuna forma di governo si esprima: perché ciascuna « ha una sua voce, proprio come se fossero esseri viventi »; e poiché ogni forma politica opera bene quando agisce in armonia con la voce che le è propria, Eufreo saprà dar consiglio al re perché questo si esprima nei termini adatti alla monarchia, e l'esperienza politica sarà utile ad Eufreo non meno che i suoi consigli di filosofo al sovrano. La lettera si chiude con la dichiarazione che la sapienza politica di Platone, se può ancora giovare al regno macedone, non ha più speranza di successo in Atene, dove « il popolo è ormai troppo vecchio, e abituato a fare molte cose non conformi ai consigli » che potrebbe ricevere dal filosofo.

La Lettera VI, scritta tra il 355, il primo anno della signoria di Ermia, e il 347, anno della morte di Platone, annunzia al signore di Atarneo l'arrivo di due discepoli dell'Accademia, Erasto e Corisco. Il maestro si augura che fra l'esperto uomo politico e i due filosofi ai quali fa difetto la conoscenza del vivere pratico nasca una salda amicizia, in cui ciascuno giovi all'altro col suo sapere e la sua esperienza.

La Lettera VII è la più importante di tutte, così per la storia della politica siracusana tra la tirannide di Dionisio I e la morte di Dione come per l'interpretazione del pensiero platonico. I « familiari e gli amici di Dione » hanno chiesto la solidarietà e il consiglio di Platone nella lotta ch'essi continuano contro Dionisio II; e il filosofo, che per essere stato maestro e costante amico di Dione conosce bene le idee e i propositi del politico scomparso, vuol prima di tutto rievocare la loro genesi e il loro sviluppo, perché egli non potrà dare la sua collaborazione « nell'operare e nel consigliare » se non in armonia con i princìpi che Dione ebbe in comune con lui (323 - 324 b). Egli ricorda quindi le sue esperienze giovanili nella vita politica di Atene, tra la tirannide dei Trenta e la restaurazione della democrazia, i suoi entusiasmi e le delusioni e infine il grave trauma della condanna a morte del suo maestro Socrate (324 b - 326 a); e lo stato d'animo con cui fece, quarantenne, il suo primo viaggio in Italia e in Sicilia, ed ebbe il primo incontro con Dione e Dionisio I: subito divenuto amico e discepolo l'uno, ostile ed insidioso l'altro (326 a - 327 b). Quando Dionisio II successe al padre, Dione, convinto di poter orientare il giovine tiranno verso le dottrine di Platone, persuase Dionisio ad invitare a Siracusa il filosofo; e questi dopo lunga riflessione accettò, considerando che in quella occasione egli avrebbe potuto cercare di metter in atto le sue idee sulla retta politica, e ritenendosi in dovere di aderire alla pressante richiesta dell'amico siracusano (327 c - 329 b). Le delusioni seguirono presto: nella sua corte intossicata da discordie e calunnie il tiranno non diede ascolto al filosofo, e dominato da invidia e da sospetto mandò in esilio Dione. Nella vana speranza di ottenere che l'amico venisse richiamato a Siracusa, Platone prolungò il suo soggiorno presso Dionisio; e infine tornò ad Atene, ove Dione era stato accolto nell'Accademia (329 b - 330 c). Qui il racconto si interrompe, e Platone espone la sua diagnosi della politica di Dionisio e della situazione siciliana; poi, ricordati i consigli ch'egli aveva allora dati, riprende la narrazione dell'esilio di Dione, della sua spedizione in Sicilia, del ritorno a Siracusa e della turpe congiura di Callippo. La rievocazione del luttuoso episodio lo muove ad enunciare una dottrina etica ed escatologica che riecheggia quella del *Fedone* e del *Gorgia* e si conclude con la deplorazione dell'offesa fatta dagli uccisori di Dione e da Dionisio II a quegli ideali (330 c - 336 b). Rinnova quindi i consigli di moderazione e di giustizia agli amici di Dione, e ritorna al racconto dei suoi

rapporti con Dionisio e dei preliminari del terzo viaggio in Sicilia (336 c - 338 a). Ad imprenderlo lo spingevano non soltanto i ripetuti inviti del tiranno, che si professava animato da profondo interesse per la filosofia, ma Dione, che sperava di ottenere per intercessione di Platone la revoca del bando, e ancora Archita e gli altri Pitagorici di Taranto, che per vero insistevano non tanto sullo zelo di Dionisio per la ricerca quanto sul rischio che si incrinasse l'amicizia tra Taranto e Siracusa sostituitasi, proprio grazie a Platone, al precedente antagonismo. Platone decise pertanto di compiere questo nuovo tentativo, pur nutrendo timori per la sua stessa vita (338 b - 340 a). E in primo luogo volle accertarsi della vantata vocazione di Dionisio alla filosofia: ma gli fu subito chiaro che il tiranno aveva una superficiale informazione, e nulla di quella tensione costante che fa della filosofia lo scopo di una vita umana. E la presunzione del tiranno di « conoscere molte e le più alte dottrine » e di poter esporle in trattati — come egli aveva fatto per le dottrine di Platone — confermò che Dionisio era lontano ed estraneo alla filosofia, la quale esige perenne meditazione e sforzo intellettivo, né è riducibile in formule né comunicabile altrui (340 b - 342 a). In una pagina di fondamentale significato Platone indica i gradi del processo conoscitivo, per chiarire il suo assunto della incomunicabile intimità della conquista razionale della conoscenza (342 a - 344 d). Riconosciuta così l'inesistenza di ogni vocazione filosofica nel tiranno, Platone descrive le vicende del suo ultimo soggiorno in Sicilia: dalla noncuranza di Dionisio per gli impegni assunti col filosofo circa il richiamo di Dione all'usurpazione dei beni di questo alle proposte del tiranno, palesemente ingannevoli e volte a far ritardare il ritorno di Platone in Grecia (344 d - 347 e): finché Dionisio, dopo aver infranto anche la promessa, fatta in presenza di Platone, di dar l'immunità ad Eraclida, un siracusano di nobile famiglia, perché potesse giustificarsi dell'accusa di aver suscitato una sommossa di mercenari, decise di venire in aperta rottura con Platone e lo espose alle offese e alle minacce dei mercenari (347 e - 350 a). La libertà e la vita stessa del filosofo vennero salvate dall'intervento di Archita e del governo di Taranto, avvertiti da Platone, e su una nave tarantina questi poté lasciare Siracusa (350 ab). Incontratosi poi ad Olimpia con Dione, che preparava la spedizione contro Dionisio, Platone, pur essendo solidale con l'amico, gli dichiarò di voler rimanere estraneo a una vicenda che ormai si profilava come un seguito di violenze e di sciagure. E qui Platone rinnova l'elogio di Dione e dei suoi ideali e il compianto della sua morte, ed esorta ancora i Dionei a meditare su quanto egli scrive loro (350 b - 352).

La Lettera VIII si collega alla VII: Platone premette che con i suoi consigli si propone di giovare non soltanto alla parte a cui scrive, ma a tutti i Siracusani, anche agli avversari dei Dionei (352 b - 353 a). Prima di tutto, è giusto ricordare con gratitudine che nel passato la dinastia da cui sono state governate ambedue le parti ora in lotta tra loro ha salvato la Sicilia ellenica dai Cartaginesi; è vero che poi non ha agito per il bene dello Stato, ma di ciò ha già scontato in parte la pena. Ma ora la polemica può produrre grandi mali, ed è prossimo il rischio che tutta la Sicilia venga privata della civiltà greca e cada in dominio di mercenari Oschi e dei Cartaginesi. In una situazione così grave, parimente pericolosa per chi ha esercitato e per chi ha subito la tirannide, Platone cercherà di superare i contrasti delle parti e di proporre una soluzione che possa conciliare le opposte tensioni (353 a - 354 a). Poiché tanto la tirannide quanto l'anarchia, l'una e l'altra prive di leggi, sono grandi mali, il primo consiglio è di trasformare la tirannide in una monarchia regolata da leggi (354 a - e). Quel che ora dirà Platone si potrà considerare come il consiglio di Dione stesso: si formulino leggi che procurino il bene dell'anima prima che del corpo, e che siano sovrane come su tutti i cittadini così sui re, trattenendoli da atti illegittimi; si eleggano tre re: il figlio di Dione, per le benemerenze paterne; il figlio di Dionisio I e della sorella di

Dione Aristomache, Ipparino, che ha spontaneamente collaborato alla liberazione della città; e Dionisio II. Esponenti di entrambi i partiti siano investiti di piena autorità per legiferare e per definire una costituzione in cui i tre re e i loro discendenti abbiano la suprema autorità nella sfera sacrale, ma per il governo dello stato scelgano d'accordo con l'assemblea popolare e col senato trentacinque « custodi delle leggi »; e il potere giudiziario sia esercitato da più tribunali, con diversa giurisdizione (355 a - 357 a). Tale è la costituzione che Dione si proponeva di dare ai Siracusani, per provvedere quindi a liberare la Sicilia dalle minacce dei barbari e restaurare le antiche città greche. Questo programma potrà esser attuato se i due capi delle opposte parti, Ipparino figlio di Dionisio e il figlio di Dione, saranno d'accordo (357 a - d).

La Lettera IX è successiva al primo viaggio di Platone in Italia, e accenna ad una missione diplomatica ad Atene di due pitagorici, Archippo e Filonide (il primo dei quali era uno dei pochi salvatisi dalla strage dei Pitagorici operata intorno al 453 a Crotone). Saputo del rammarico di Archita di dover sottrarre tempo ai suoi studi per gli impegni politici da lui assunti quale capo della comunità pitagorica di Taranto, Platone conforta l'amico a continuare la sua opera per il bene della sua città; e conferma che si prenderà cura di Echecrate, che è probabilmente un pitagorico tarantino ricordato da Giamblico.

La Lettera X, brevissima, esprime la simpatia di Platone per uno dei migliori e più costanti amici di Dione, Aristodoro, che dimostra la sua disposizione alla « vera filosofia », distinta da quella che il filosofo qualifica come « ingegno ».

La Lettera XI risponde ad un invito di Laodamante: Platone, che è in età avanzata, e il giovine Socrate, infermo, non possono lasciare Atene; e poiché il maestro sa che Laodamante desidera consigli per la fondazione di una colonia (forse Daton in Tracia), esorta lui e i suoi compagni a riflettere sulla necessità, oltre che di buone leggi, dell'autorità di un capo dotato di saggezza.

La Lettera XII, già in antico sospettata a ragione d'esser falsa, annunzia ad Archita la ricezione di scritti pitagorici (di Ocello Lucano) mandati a Platone dal Tarantino, e l'invio di scritti platonici incompiuti. In Diogene Laerzio (VIII 80) è riportata la lettera (apocrifa) di Archita, alla quale risponderebbe questa pseudoplatonica.

La Lettera XIII, ultima della serie, è stata considerata posteriore alla II perché parla di un Polisseno come di persona non ignota a Dionisio, mentre nella II un Polisseno viene presentato al tiranno; ma il nome non è raro, e i due omonimi potrebbero essere persone diverse. La lettera accompagna l'invio di un'opera pitagorica e di altri scritti filosofici; presenta un astronomo e matematico, Elicone, discepolo di Eudosso di Cnido, che potrà fornire a Dionisio II ed eventualmente anche ad Archita utili sussidi per le loro ricerche di filosofia (360 a - e); annunzia l'invio, per il tramite di un Leptine (che non è il navarco fratello del tiranno, ma un Ateniese che evidentemente frequentava Siracusa), di opere d'arte, vino dolce e miele d'Atene (361 ab). Si parla poi dell'uso che Platone si proporrebbe di fare del denaro consegnatogli da Dionisio, e di vari problemi finanziari (361 b - 362 d). Gli accenni a Dione (362 e - 363 a) — che viene rappresentato « molto moderato nei discorsi e nelle azioni » nei riguardi di Dionisio, e quindi ancora animato dalla speranza di far ritorno a Siracusa — non sono perspicui. Infine, proposte di doni per alcuni comuni amici, notizie circa altri, e l'invito a far attenzione all'*incipit* che nelle lettere inviate da Platone al tiranno distingue quelle scritte con serio impegno da quelle non importanti: « Dio », per quelle; « dei », per queste (363).

PRIMA LETTERA

Platone augura a Dionisio di viver bene

Trascorsi tra voi così lungo tempo e governai la vostra città godendo sopra tutti gli altri della vostra fiducia; ma i benefici li riceveste voi, mentre a me toccarono dure calunnie, che io tuttavia sopportavo perché sapevo bene che tutti avrebbero riconosciuto che delle vostre crudeltà neppur una è stata compiuta con il mio consenso. Ne sono testimoni tutti quelli che presero parte al vostro governo, molti dei quali furono da me aiutati e salvati da pene non lievi. Ma, dopo aver spesso salvato la vostra città quando la governavo con pieni poteri, fui scacciato da voi con infamia, peggio di quanto non vi sarebbe convenuto fare con un mendico: mi comandaste di salpare dopo che avevo trascorso tanto tempo tra voi.
Pertanto, per il futuro mi risolverò a vivere più lontano dagli uomini, e tu che sei un tiranno di tal sorta resterai solo. Le splendenti monete d'oro che mi desti per il viaggio, te le porta Bacchio, latore della presente lettera: una tale somma che non era sufficiente per il viaggio, né utile per altra cosa, procura grandissima vergogna a te che me l'hai data, ma non meno grande vergogna procurerebbe a me se l'accettassi; per questo non l'accetto. Per te, è chiaro, non fa alcuna differenza prendere o dare questo denaro: riprenditelo dunque e colma di attenzioni qualche altro dei tuoi amici come hai fatto con me; io sono stato da te onorato abbastanza. Non è fuor di proposito citare il verso di Euripide: quando una diversa sorte si abbatterà su di te

vorrai avere al fianco un uomo come me [1].

Voglio anche ricordarti che quasi tutti gli altri poeti tragici, quando rappresentano un tiranno che viene trucidato, gli fanno gridare

privo d'amici, ahi misero, io muoio [2].

Invece nessuno ha rappresentato un tiranno che muore per mancanza di denaro. Agli uomini sensati sembreranno opportuni anche questi versi:

Non l'oro splendente rarissimo nella vita senza [speranza dei mortali,
né il diamante né i letti d'argento tenuti in [gran pregio,
né i campi colmi di frutti di questa terra dalle [vaste pianure
brillano agli occhi, quanto il pensiero concorde [di uomini buoni [3].

Addio. Riconosci che grandi sono i torti che mi hai fatto, perché così tu ti possa comportare meglio con gli altri.

SECONDA LETTERA

Platone augura a Dionisio di viver bene

Ho sentito da Archedemo che tu pretendi non soltanto che io me ne stia tranquillo, ma che anche i miei amici rinuncino a fare o a dire alcunché di ostile nei tuoi confronti. Fai eccezione

solo per Dione; ora, questa eccezione che fai per Dione significa che io non ho potere sui miei seguaci, perché se avessi questo potere, oltre che sugli altri, anche su te e Dione, maggiori benefici ne avremmo, credo, tutti noi e ne avrebbero gli altri Greci. Ma la mia grandezza sta in questo, che vivo seguendo la mia dottrina.

Ti dico questo, perché Cratistolo e Polisseno non ti hanno riferito il vero: uno dei due, a quanto si dice, sostiene di aver inteso molti amici miei sparlare di te nelle Olimpiadi. Forse il suo udito è più fine del mio, perché io non ho sentito nulla. A mio avviso, in futuro, quando qualcuno ti riferisce qualcosa di simile sul conto di uno dei miei, dovresti fare così: inviarmi una lettera e chiedermi spiegazioni; io non avrò alcuna esitazione né alcun ritegno a risponderti la verità.

I rapporti fra me e te sono questi: non siamo sconosciuti, si può dire, a nessuno dei Greci e neppure la nostra amicizia è passata sotto silenzio. Sappi bene, anzi, che di essa si parlerà anche nel tempo futuro, tanto numerosi sono quelli che ne hanno avuto notizia come di una amicizia grande e non nascosta. Che cosa intendo dire con questo? Lo spiegherò cominciando dal principio. La saggezza ed il potere tendono per natura ad unirsi e si inseguono a vicenda, si cercano e vengono a contatto; inoltre, gli uomini provano piacere a discuterne essi stessi o a sentirne discutere nelle conversazioni private e nei componimenti poetici. Così, per esempio, quando discutono di Gerone e dello spartano Pausania, provano piacere a ricordare la loro familiarità con Simonide e quello che egli fece e disse a loro; e sono soliti celebrare insieme Periandro di Corinto e Talete di Mileto, Pericle ed Anassagora, Creso e Solone come uomini saggi e Ciro come sovrano. Anche i poeti, imitando questo esempio, presentano insieme Creonte e Tiresia, Poliido e Minosse, Agamennone e Nestore, Odisseo e Palamede ed in questo modo, mi sembra, i primi uomini presentarono insieme Prometeo e Zeus. Di alcuni di costoro i poeti cantano l'amicizia, di altri l'inimicizia, di altri ancora l'amicizia che si alterna con l'inimicizia, l'accordo in certe cose, il disaccordo in altre.

Tutto questo ti dico perché voglio mostrarti che neppure quando saremo morti, la fama tacerà di noi; dobbiamo dunque preoccuparcene. Bisogna appunto — ed è naturale — che teniamo conto anche del tempo futuro, poiché, per una legge naturale, sono gli individui più servili che non se ne preoccupano, mentre gli uomini più dotati fanno di tutto per avere in avvenire una buona fama. Questo, io lo considero come una prova che i morti hanno qualche percezione delle cose di qui: perché le anime più belle hanno il presentimento che sarà così, mentre le anime peggiori lo negano. Ma i responsi degli uomini divini sono più autorevoli di quelli degli uomini empi. E io penso che gli uomini del passato di cui prima ho parlato, se potessero correggere le loro amicizie, molto si adoprerebbero perché di loro meglio si parlasse di quanto non si parli ora. Noi, con l'aiuto di Dio, possiamo ancora correggere, con l'opera e con la parola, gli errori, se qualcuno ne abbiamo commesso nella nostra convivenza di un tempo. Perché riguardo alla filosofia, io dico che l'opinione che se ne avrà sarà migliore se noi viviamo bene, peggiore se, al contrario, viviamo male. Ora, se ci preoccuperemo di una tal cosa, faremo ciò che vi è di più santo; se la trascureremo, faremo ciò che vi è di più empio.

Ti dirò ora come questo debba avvenire e che cosa richieda la giustizia. Venni in Sicilia con la fama di essere molto superiore agli altri filosofi e il mio desiderio, quando giunsi a Siracusa, era di avere anche la tua testimonianza, affinché la filosofia mi fosse onorata anche dalla moltitudine. Questo tentativo non ebbe buon esito. La causa però non è quella che molti potrebbero addurre, bensì questa, che tu mostravi di non avere fiducia in me: pareva che tu volessi allontanarmi per poi far venire altre persone e cercar di sapere da loro

quale fosse il mio sistema, per sfiducia verso di me, come penso. Molti furono quelli che per questa ragione andarono dicendo ad alta voce che tu mi disprezzavi e che ti preoccupavi di altro. Queste voci si diffusero per ogni dove.
Ascolta dunque quello che è giusto fare ora e così avrai la risposta a ciò che mi chiedi, come dobbiamo regolare le nostre reciproche relazioni. Se tu disprezzi assolutamente la filosofia, lasciala andare; se da altri hai appreso o tu stesso hai trovato verità superiori alle mie, onora quelle; ma se ti piacciono quelle che hai appreso da me, allora devi onorare me soprattutto. Pertanto ora, come in principio, tu guidami ed io ti seguirò: se sarò da te onorato, anch'io ti onorerò, ma se non sarò onorato, non farò niente. Di più, se tu mi onorerai e lo farai per primo, dimostrerai di onorare la filosofia e questo (dato che tu hai sempre tenuto conto anche degli altri) ti procurerà buona fama presso molti perché sarai giudicato filosofo. Se invece io ti onorerò senza essere da te onorato, darò l'impressione di ammirare ed inseguire la ricchezza e questo, lo sappiamo bene, non ha buon nome presso gli uomini. Per dirla in breve, se l'onore viene da te, ne avremo entrambi gloria, se viene da me ne avremo vergogna entrambi. E su questo basta così.
La piccola sfera non è esatta; te lo dimostrerà Archedemo, quando verrà. Egli dovrà spiegarti molto bene anche quell'altra questione che è più importante e divina della precedente e per la quale tu appunto, trovandoti in difficoltà, lo hai inviato. Tu sostieni, secondo quanto Archedemo mi ha riferito, che non ti è stata sufficientemente rivelata la natura di « ciò che è primo ». Bisogna dunque che te ne parli, ma per enigmi, in modo che, se a questa lettera dovesse capitare un caso avverso nei recessi del mare o della terra, chi la legga non capisca.
La verità è questa. Tutti gli esseri stanno intorno al re del tutto e tutti sono in grazia sua ed esso è la causa di tutto ciò che è bello; le cose che sono seconde stanno intorno al « secondo », le terze intorno al « terzo ». L'anima umana aspira a conoscere quali qualità esse hanno e guarda a quelle che le sono affini, ma nessuna di queste cose la soddisfa. Riguardo al re ed alle cose di cui ho detto, non vi è niente di simile. Allora l'anima si chiede: « Ma qual è la loro natura? ». Ed è questa domanda, o figlio di Dionisio e di Doride, o piuttosto la doglia del parto che per essa si genera nell'anima, che è la causa di tutti i mali, e nessuno mai potrà raggiungere realmente la verità, se non riuscirà a liberarsene.
Nel giardino sotto gli allori mi dicesti che a questo avevi tu stesso pensato e che era una tua scoperta; ti risposi che se tu vedevi le cose a questo modo, io mi sentivo dispensato dal fare molti discorsi. Dissi ancora che non avevo incontrato alcun altro che avesse fatto questa scoperta e che gran parte della mia attività era rivolta a chiarire questo problema. Tu forse ne hai sentito parlare da qualcuno, forse sei stato spinto a questa ricerca da una divina sorte, ma poi, credendo di tenere salde in pugno le dimostrazioni, non le hai legate insieme, ed esse si precipitano ora da un lato ora dall'altro intorno a ciò che appare, ma la verità non è niente di simile. E non a te solo è capitato questo, anzi sappi bene che nessuno di quelli che mi hanno ascoltato, all'inizio, si trovava in una condizione diversa da questa: alcuni se ne liberano con maggiore, altri con minore difficoltà, ma quasi nessuno con poco sforzo.
Se consideriamo queste passate e presenti esperienze, a mio parere noi abbiamo trovato una risposta alla domanda per la quale mi hai scritto, quali cioè devono essere i nostri reciproci rapporti. Poiché tu metti a prova queste dottrine nelle discussioni che hai con altri, confrontandole con quelle degli altri e considerandole in se stesse, se la tua prova è conclusiva, queste dottrine si radicheranno in te e tu diventerai familiare ad esse e a noi.
Come dunque potrà attuarsi questo e tutto ciò di cui abbiamo parlato? Hai

fatto bene ad inviarmi Archedemo in questa occasione, ma anche in seguito, dopoché sarà ritornato da te e ti avrà comunicato la mia risposta, altri dubbi forse, accanto a questi, ti assaliranno; allora, se sei capace di sagge decisioni, mi invierai di nuovo Archedemo che ritornerà da te con il suo bagaglio di spiegazioni. Se farai questo due e tre volte ed esaminerai bene le spiegazioni da me inviate, mi meraviglierei molto se i tuoi dubbi non prendessero aspetto diverso da quello che hanno ora. State dunque di buon animo e fate così: perché tu non potresti mai inviarmi, né Archedemo potrebbe portarmi una merce migliore e più gradita agli dei di questa. Bada però che questa lettera non cada nelle mani di uomini ignoranti, perché, mi pare, non vi sono, per la moltitudine, dottrine più ridicole di queste, mentre per gli uomini bennati non ve ne sono di più mirabili e di più piene di divina ispirazione. Ma bisogna parlarne spesso e continuamente, per molti anni, sentirne parlare e allora, pur a stento e a prezzo di molta fatica, si purificano come si purifica l'oro. Ed ascolta ciò che vi è di meraviglioso in questo insegnamento: ci sono uomini, anzi la maggior parte di quelli che hanno sentito parlare di queste dottrine (uomini ben capaci di apprendere e di ricordare e di giudicare dopo aver esaminato da ogni lato una questione), i quali, vecchi ormai e dopo averne sentito parlare per non meno di trent'anni, dichiarano che ciò che sembrava prima assolutamente incredibile è ora credibilissimo e chiarissimo, mentre ciò che prima era credibilissimo sembra ora il contrario. Rifletti dunque a questo e bada di non dover un giorno pentirti di aver lasciato che queste dottrine si diffondessero in un modo non degno. Il miglior modo di custodirle sarà di non scriverle, ma di apprenderle a memoria: perché è impossibile evitare che le cose scritte cadano in mano altrui. Per questa ragione io non ho mai scritto niente su queste cose e non c'è, né mai ci sarà un trattato di Platone e ciò che ora va sotto il suo nome è la dottrina di Socrate, bello e giovane. Stammi bene e dammi ascolto: dopo aver letto parecchie volte questa lettera, bruciala. Di questo basta così.

Ti sei meravigliato che ti abbia mandato Polisseno; ma io, anche riguardo a Licofrone e agli altri che stanno con te ribadisco ancora quello che da tempo vado ripetendo, e cioè che nella discussione dialettica tu li superi di molto, sia per doti naturali che per metodo di ragionamento e che non c'è nessuno che si lasci, di sua volontà, confutare da te, come alcuni sospettano, ma tutti vengono confutati contro la loro volontà. A me sembra che tu li abbia trattati bene e ben ricompensati; ma sul loro conto basta questo che ho detto, che è poi già troppo, per quello che valgono. Serviti senz'altro di Filistione, se ne hai bisogno tu stesso; se poi è possibile, cedilo in prestito a Speusippo e mandaglielo. Anche Speusippo te ne prega e Filistione mi ha promesso di venire volentieri ad Atene, se tu lo lasci libero. Hai fatto bene a liberare dalle latomie l'uomo che vi era rinchiuso, ma è agevole pregarti anche per i suoi servi e per Egesippo figlio di Aristone; perché mi hai fatto sapere che se tu venissi a conoscenza che qualcuno fa offesa a lui o a loro, non lo tollereresti. Anche sul conto di Lisiclide è giusto che dica la verità: egli è il solo fra quanti sono venuti dalla Sicilia ad Atene che non abbia cambiato opinione sull'amicizia che lega me e te, ma sempre ne dice bene ed interpreta i fatti nel modo migliore.

TERZA LETTERA

« Platone augura a Dionisio di esser lieto ». Se io ti scrivessi così, potrei veramente dire di aver trovato la più bella formula di saluto? oppure è meglio che, scrivendoti, mi indirizzi a te, come son solito fare nelle lettere agli amici « con l'augurio di viver bene »? Tu, perfino il dio di Delfi salutasti con questa stessa formula adulatoria (così hanno rife-

rito quelli che erano allora presenti) e scrivesti, dicono:

Sii lieto e conserva felice la vita di un tiranno.

Io invece, neppure a un uomo farei un tale augurio e tanto meno a un dio: non a un dio, perché gli augurerei cosa che è contraria alla sua natura, dato che il divino si pone al di fuori del piacere e del dolore; non a un uomo perché il piacere ed il dolore sono spesso origine di danno, generando nell'anima ignoranza, oblio, stoltezza e tracotanza. Queste cose avevo da dire sulla formula di saluto; tu leggile e tienle in quella considerazione che credi.

Stando a quanto da più persone si va dicendo, ad alcuni degli ambasciatori inviati presso di te, hai dichiarato che io una volta, sentito da te che intendevi ricostituire le città greche della Sicilia e liberare i Siracusani dall'oppressione, trasformando la tirannide in regno, mi opposi a questa tua idea, così tu dici, per quanto vivo fosse il tuo desiderio di attuarla; ora invece io darei istruzioni a Dione perché facesse le stesse cose e così, con le tue proprie idee, noi cercheremmo di toglierti il potere. Saprai tu se potrai trarre giovamento da questi discorsi; è certo però che mi fai un torto, affermando il contrario di quello che è realmente avvenuto. Abbastanza già fui calunniato presso i mercenari e presso il popolo siracusano da Filistide e da molti altri per essere rimasto dentro l'acropoli e quelli di fuori, se si commetteva qualche errore, ne riversavano la colpa su di me, dicendo che tu mi obbedivi sempre in tutto. Ma tu sai benissimo che io, di mia iniziativa, mi sono occupato poco di affari politici insieme con te, e solo all'inizio, quando pensavo di poter fare qualcosa di buono: oltre che in altre piccole cose, ho faticato abbastanza nei preamboli alle leggi, se si esclude ciò che tu o qualche altro avete aggiunto; ho sentito infatti che, in seguito, alcuni di voi hanno rielaborato questi preamboli, ma le due diverse parti appariranno chiare a chi sa riconoscere il mio carattere.

Orbene, come ho detto poco fa, io non ho alcun bisogno di essere ancora calunniato presso i Siracusani e presso altri (se c'è qualcuno che si lascia convincere dalle tue parole), ma ho bisogno piuttosto di una difesa contro l'accusa di un tempo e contro quella di ora che è molto più grande e violenta. Di fronte a due accuse, è necessario che risponda con una duplice apologia, mostrando, prima, che ho fatto bene ad evitare di associarmi a te nel governo delle cose pubbliche, in secondo luogo che non sono stato io, come tu dici, a sconsigliarti e ad ostacolarti, opponendomi alla tua intenzione di ricostituire le città greche. Ascolta dunque, prima, quale fu l'origine della prima accusa che ho ricordato.

Io venni a Siracusa chiamato da te e da Dione; costui, io avevo avuto modo di metterlo bene a prova perché era da gran tempo mio ospite: era allora nell'età media, della maturità, condizione, questa, assolutamente necessaria per coloro che hanno anche solo un po' di senno, quando vogliano deliberare su questioni di tanta importanza come erano allora quelle che ti riguardavano. Tu invece eri molto giovane e senza esperienza delle cose che pur avresti dovuto conoscere; a me poi eri completamente sconosciuto. Più tardi Dione fu scacciato (fu forse un uomo o un dio o un caso a cospirare con te?) e tu fosti lasciato solo. Come puoi pensare che queste fossero le condizioni per una mia collaborazione politica con te, quando da un lato avevo perduto il mio saggio collaboratore, e dall'altro vedevo te stolto lasciato in compagnia di uomini malvagi, incapace di dominarli, pur credendo di dominarli, ma piuttosto dominato da tali individui? In tali condizioni che cosa dovevo fare? Non era forse necessario che facessi quello che appunto feci, cioè lasciar andare ormai la politica, mettendomi al sicuro dalle calunnie che nascono dall'invidia e cercare di ristabilire fra voi due, per quanto foste profondamente divisi ed ostili, piena amicizia? Anche tu mi sei testimone che non ho mai cessato di tendere a

questo fine; poi, pur con molta fatica, ci accordammo su questo, che io me ne sarei ritornato a casa, dato che voi eravate impegnati in una guerra, ma che, una volta ristabilita la pace, sarei venuto di nuovo a Siracusa insieme con Dione: tu ci avresti chiamati. Riguardo al mio primo viaggio a Siracusa e al mio felice ritorno in patria, così andarono le cose.

Ritornata la pace, tu mi invitasti una seconda volta, però, senza rispettare gli accordi, mi scrivesti di venire da solo, aggiungendo che Dione l'avresti chiamato in seguito. Per questa ragione non venni e in quella occasione ebbi contro di me lo stesso Dione, il quale pensava che fosse meglio che io partissi e obbedissi ai tuoi ordini. Un anno dopo giunse una trireme con lettere da parte tua: in queste lettere, la prima cosa che si diceva era che se fossi venuto a Siracusa, le cose di Dione sarebbero state sistemate secondo il mio desiderio, mentre sarebbe accaduto il contrario se non fossi venuto. Ho ritegno a dire quante lettere allora mi giunsero e da parte tua e da parte di altri (ma per tua sollecitazione), dall'Italia e dalla Sicilia e quanti fra i miei parenti e conoscenti ne ricevettero: tutte queste lettere mi esortavano a venire e mi pregavano di compiacerti ad ogni costo. A cominciare da Dione, tutti erano del parere che dovessi imbarcarmi senza cedere alla pusillanimità. Io mettevo innanzi il pretesto della mia età e sul tuo conto sostenevo che non saresti stato capace di far fronte a quelli che ci calunniavano e desideravano che noi diventassimo nemici. Perché io vedevo bene allora come anche oggi vedo che le grandi e smisurate sostanze dei privati e dei monarchi tendono a produrre, quanto più grandi esse sono, tanto più numerosi e potenti calunniatori e compagni di piaceri turpi e dannosi; questo è il male più grave che sia generato dalla ricchezza e da ogni altra sorta di potenza. Eppure, lasciando da parte tutte queste considerazioni, venni, pensando che non doveva accadere che qualcuno dei miei amici mi accusasse di aver causato, con la mia pigrizia, la sua totale rovina, quando invece mi sarebbe stato possibile salvarlo.

Venni dunque e tu sai bene quali furono gli avvenimenti successivi: io chiesi che tu prima di tutto, secondo le promesse delle lettere, richiamassi Dione legandolo a te con vincoli di amicizia, dico quell'amicizia, grazie alla quale, se tu, allora, mi avessi dato ascolto, per quello che io posso vedere nel futuro, le cose sarebbero andate meglio di come siano andate, per te, per i Siracusani e per gli altri Greci. Poi chiedevo che i beni di Dione andassero ai suoi parenti e non fossero fatti amministrare da quegli amministratori che tu conosci; pensavo inoltre che fosse giusto inviargli, ogni anno, come al solito, le sue rendite ed anzi inviargliene di più, dopo che io ero venuto, non di meno. Nulla ottenni di questo e perciò ero deciso ad andarmene. Tu ti adoprasti per convincermi a restare ancora un anno, promettendo che avresti venduto tutta la sostanza di Dione e metà del ricavato l'avresti inviata a Corinto, l'altra metà l'avresti lasciata al figlio di Dione. A lungo potrei parlare delle cose che hai promesso ma non compiuto; però, dato che son troppe, taglio corto. Vendesti tutti i beni di Dione senza averne il consenso (pur avendo assicurato che non li avresti venduti senza il suo consenso) e poi desti a tutte le tue promesse, o uomo straordinario, il suggello, nel modo più sfacciato; perché trovasti un espediente che non era né bello, né decoroso, né giusto, né utile, quello di spaventarmi (quasi che io non sapessi che cosa facevi allora), per impedirmi di chiedere che a Dione fosse inviato il suo denaro. Quando infatti decidesti di cacciare Eraclida (ingiustamente, a giudizio dei Siracusani e mio) ed io venni con Teodota ed Euribio a pregarti di non farlo, tu prendesti questa mia richiesta come pretesto valido per dirmi che, manifestamente, da molto tempo ormai, non mi curavo più di te ma solo di Dione, e degli amici e familiari di lui e che, dato che allora Teodota ed Eraclida, familiari di Dione,

erano sotto accusa, cercavo ogni mezzo perché sfuggissero alla pena.
E questo basta per quel che riguarda la supposta collaborazione politica fra me e te; se tu hai notato in me qualche altro segno di ostilità nei tuoi confronti, devi pensare che tutto è avvenuto per questa stessa ragione. E non stupirtene: perché un uomo di senno si formerebbe, giustamente, una cattiva opinione di me se io, sedotto dalla grandezza del tuo potere, avessi tradito il mio vecchio amico ed ospite che versava per colpa tua in cattive condizioni e non era — a non voler dire altro — per niente inferiore a te, e gli avessi anteposto te, suo oppressore, facendo tutto come comandavi, ovviamente per amore del denaro; perché se avessi mutato comportamento, del mio mutamento non si sarebbe trovata altra causa che questa. Questi sono i fatti che, per colpa tua, hanno dato luogo alla nostra amicizia da lupi e all'impossibilità di collaborazione fra me e te.
Il mio racconto procedendo senza interruzione arriva ora direttamente alla seconda accusa dalla quale, come dicevo prima, devo difendermi. Prestami dunque la tua attenzione e giudica se ciò che dico è menzogna e non la verità. Dico che nel giardino, alla presenza di Archedemo e di Aristocrito, circa venti giorni prima della mia partenza da Siracusa, mi facesti lo stesso rimprovero che ora ripeti e cioè che io avevo più a cuore la sorte di Eraclida e degli altri che non la tua. E sempre di fronte a questi due mi chiedesti se ricordavo di averti consigliato, subito dopo il mio arrivo, di ricostituire le città greche; riconobbi che me ne ricordavo e dissi che anche allora quella mi sembrava la miglior cosa da fare. Ma bisogna riferire, o Dionisio, anche quello che fu detto dopo. Io ti chiesi se questo soltanto ti avevo consigliato o qualcos'altro ancora e tu mi rispondesti con tono seccato e offensivo (così credevi tu, ma ciò che allora dicevi per offendere, ora non è più sogno ma realtà); dicesti dunque, ridendo forzatamente, se ben ricordo: « Tu mi consigliasti di por mano a tutte queste cose solo dopo essermi istruito; se no, di non far niente ». Ti risposi che ricordavi perfettamente. « Dovevo forse — replicasti — istruirmi in geometria, o in che cosa? ». E io non dissi quello che mi veniva alle labbra, temendo che per una piccola parola, al momento della attesa partenza, potessi trovare la strada sbarrata invece che un campo libero.
Ma ecco il motivo per cui ho detto tutte queste cose; non devi calunniarmi dicendo che ti ho impedito di ricostituire le città greche devastate dai barbari e di sollevare i Siracusani dai loro pesi in vista di una trasformazione della tirannide in monarchia. Perché non avresti potuto trovare una accusa calunniosa che meno di questa mi si convenga; e se qui ci fosse un tribunale competente a giudicare, a confutazione delle tue accuse potrei aggiungere altre, più chiare, prove che proprio io ti esortavo a fare queste cose e che eri tu a non volere; né certo sarebbe difficile dire in chiare parole che questa, se fosse stata seguìta, era la politica migliore per te, per i Siracusani e per i Siciliani tutti. Ebbene, mio caro, se neghi di aver detto quello che pure hai detto, io sono soddisfatto; se invece lo ammetti, ciò che devi subito fare è riflettere che Stesicoro era un uomo saggio: imita la sua palinodia e passa dalla menzogna alla verità.

QUARTA LETTERA

Platone augura a Dione siracusano di viver bene

Penso che sia apparsa chiara in tutto questo tempo la mia buona volontà in tutto ciò che si è fatto e la grande sollecitudine che avevo perché l'impresa riuscisse; e questo per nessun'altra ragione più che per il mio desiderio d'onore rivolto a nobili fini. Perché io ritengo giusto che gli uomini che sono veramente virtuosi e che agiscono come tali ottengano l'onore a loro dovuto.
Per quanto riguarda il presente, la situazione, per divina grazia, è buona, ma

la lotta più grande verrà in seguito. Perché eccellere nel coraggio, nella velocità e nella forza può essere possibile anche ad altri uomini, ma per verità, giustizia, magnanimità e dignità di contegno che accompagna queste virtù, si deve ammettere che solo quelli che si prefiggono di onorarle potranno veramente distinguersi dagli altri. Quello che io dico è chiaro, eppure dobbiamo tenere ben presente che essi (tu sai chi io intendo) devono superare gli altri più ancora di quanto gli uomini non superino i fanciulli. Dobbiamo dunque mostrare che siamo tali quali diciamo di essere, soprattutto perché, con l'aiuto divino, questo non ci sarà difficile. Infatti, mentre gli altri sono costretti ad andare errando per molti paesi se vogliono essere conosciuti, la tua attuale condizione è tale che gli uomini di tutto il mondo abitato, per quanto possa sembrare ardita l'espressione, guardano ad un solo luogo ed in questo luogo soprattutto a te. Ebbene, poiché sei osservato da tutti, cerca di mettere in ombra il famoso Licurgo e Ciro e tutti quelli che si segnalarono per i loro costumi e per le loro costituzioni politiche, soprattutto perché ci sono molti qui, anzi quasi tutti, che dicono che, tolto di mezzo Dionisio, c'è da aspettarsi di veder rovinare ogni cosa a causa dell'ambizione tua, di Eraclida, di Teodota e degli altri uomini in vista. La cosa migliore sarebbe che nessuno di voi agisse così, ma se pur c'è qualcuno, tu fa' la parte del medico e tutto andrà per il meglio.

A te sembrerà ridicolo che dica queste cose, perché anche tu le conosci bene; ma io vedo che negli spettacoli gli atleti sono incitati anche dai fanciulli oltre che dagli amici, i quali si sa bene che lo fanno con zelo in nome dell'amicizia. Anche voi dunque correte il vostro agone e fateci sapere se c'è bisogno di qualche cosa. La situazione qui è la stessa di quando c'eravate anche voi. Scriveteci anche quello che avete fatto e state facendo, perché noi udiamo molte voci. ma non sappiamo niente. A Sparta e ad Egina sono giunte anche poco fa lettere da parte di Teodota e di Eraclida, ma noi, come ho detto, non sappiamo niente delle cose vostre, pur se udiamo molte voci.

Rifletti anche che ad alcuni tu appari meno cortese di quanto dovresti essere: non dimenticare che è possibile agire solo se si gode il favore degli uomini e che l'arroganza sta insieme con la solitudine. Buona fortuna.

QUINTA LETTERA

Platone augura a Perdicca[4] *di viver bene*

Come mi hai pregato di fare nella tua lettera, ho raccomandato ad Eufreo di occuparsi con gran cura delle tue cose; è giusto che dia anche a te il sacro consiglio — come dice il proverbio — che è dovuto all'ospite e ti consigli su tutte le altre cose che mi chiedi e su come ti dovrai ora servire di Eufreo. Costui è un uomo che ti potrà essere utile in molte cose, ma specialmente in ciò di cui tu ora hai veramente bisogno, sia per l'età, sia perché non sono molti quelli che possono dare consigli ai giovani in questa materia.

Ciascuna delle forme di governo ha una sua voce, proprio come se fossero esseri viventi: altra è la voce della democrazia, altra quella dell'oligarchia, altra ancora quella della monarchia. Moltissimi uomini dicono di conoscere queste voci, ma in realtà, salvo pochi, sono ben lontani dal conoscerle. Ora, quello dei governi che parla sempre con la sua propria voce di fronte agli dei e agli uomini e compie ogni suo atto in armonia con questa voce, prospera sempre e si mantiene saldo; se invece vuole imitare un'altra voce, perisce. Ed è appunto in questo che Eufreo ti potrà essere di grandissima utilità, per quanto egli valga molto anche in altre cose; perché confido che egli, meglio di chiunque altro fra quanti sono nella tua cerchia, saprà trovare i discorsi adatti alla monarchia. Se dunque ti servirai di lui a questo fine, ne trarrai giovamento tu e renderai un gran servigio anche a lui.

Se poi qualcuno, ascoltando queste paro-

le, dicesse: « Platone, come sembra, pretende di conoscere ciò che è utile alla democrazia, ma pur avendo la possibilità di parlare davanti al popolo e di consigliare la politica migliore da fare, non si è mai alzato in piedi per farsi sentire », rispondigli così: « Platone è nato tardi nella sua patria ed ha trovato il popolo ormai troppo vecchio e abituato dai predecessori a fare molte cose non conformi ai consigli che egli dovrebbe dare: con il più gran piacere avrebbe dato consigli al suo popolo, se non avesse pensato che era correre un rischio vano, senza speranza di successo. Io penso che farebbe lo stesso anche con me: se gli dessi l'impressione di essere incurabile, mi augurerebbe di esser lieto e rinuncerebbe a qualsiasi consiglio riguardo a me ed alle mie cose ». Buona fortuna.

SESTA LETTERA

Platone augura a Ermia, a Erasto e a Corisco di viver bene[5]

A me pare che un dio, con benevolenza ed in larga misura, prepari per voi una buona fortuna, se pure saprete profittarne: perché voi vivete vicini uno all'altro e potete, quando ce ne sia bisogno, rendervi scambievolmente i più grandi servigi. Se Ermia potesse disporre di cavalli in gran numero, o di aiuti militari di altro genere o di oro in maggiore quantità, la sua potenza sotto ogni rapporto non diventerebbe più grande di quello che la può rendere il possesso di amici fidati e con l'animo sano; Erasto e Corisco, d'altra parte, hanno bisogno (lo dico, per quanto sia vecchio) oltre che della bella scienza delle idee, anche della scienza che insegna a guardarsi dagli uomini malvagi ed ingiusti e, insieme, di una certa forza per difendersene. Essi sono privi di esperienza perché hanno passato molta parte della loro vita con noi, uomini tranquilli ed inoffensivi; proprio per questo ho detto che hanno bisogno anche di tale scienza e di tale forza, per non essere costretti a trascurare la vera scienza e ad occuparsi più di quanto si debba della scienza umana che è determinata dalle circostanze. Ora a me sembra che Ermia possieda questa capacità, sia per natura (per quanto ne posso giudicare, non essendomi incontrato mai con lui), sia per l'abilità che viene dall'esperienza.

Che cosa intendo dunque dire? A te, o Ermia, io che ho di Erasto e Corisco una conoscenza più profonda della tua, dico e dichiaro e attesto che non troverai facilmente uomini che più di questi tuoi vicini siano degni di fiducia. Ti consiglio pertanto di legarti a loro in ogni modo, purché giusto, e di considerare che ciò non è di scarsa importanza. A Corisco e ad Erasto consiglio di unirsi a loro volta ad Ermia e di fare il possibile per stringere con questi mutui legami un nodo di vera amicizia. Se poi qualcuno di voi pensasse di sciogliere questa amicizia (perché ciò che è umano non è mai del tutto sicuro), inviate prima a me ed ai miei amici una lettera che denunci le ragioni del contrasto. Perché, se la rottura non è grave, io penso che le parole che vi giungeranno da parte nostra potranno, meglio di qualsiasi incantamento, con il potere della giustizia e dell'onore, riavvicinarvi e legarvi di nuovo insieme nella passata amicizia e familiarità. E se tutti, noi e voi, vivremo da filosofi in questa familiarità, per quanto possiamo e per quanto è ad ognuno consentito, quello che io ora ho predetto si dimostrerà vero; se invece non agiremo così, non voglio dire quello che capiterà, perché faccio solo una profezia buona e dico che, con l'aiuto divino, porteremo a termine, bene, ogni cosa.

Questa lettera dovete leggerla tutti e tre, meglio se riuniti insieme, se no, due alla volta, il più spesso possibile; dovete considerarla come il testo di un patto e di una legge sovrana sulla quale è giusto che giuriate con serietà non pedantesca e con quella giocosità che è sorella della serietà; giurate in nome del dio che è guida di tutte le cose che sono e che saranno, e del padre

onnipotente della guida e della causa che noi tutti, se saremo veramente filosofi, conosceremo con tutta la chiarezza possibile ad uomini beati.

SETTIMA LETTERA

Platone augura ai familiari e agli amici di Dione di viver bene

Mi avete scritto che devo considerare i vostri intendimenti conformi a quelli di Dione e mi avete esortato ad unirmi a voi, per l'aiuto che posso darvi con la mia opera e la mia parola. Ora, se voi avete veramente le stesse sue opinioni e le stesse sue intenzioni, io acconsento ad unirmi a voi; se no, dovrò a lungo riflettere. Quali erano dunque gli intendimenti e le aspirazioni di Dione? Io ve lo potrò dire perché li conosco bene e non per congettura.

Quanto giunsi per la prima volta a Siracusa, a circa quarant'anni, Dione aveva la stessa età che ha ora Ipparino; allora egli concepì l'idea che mantenne poi per tutta la vita; pensava che i Siracusani dovessero essere liberi e vivere secondo le leggi migliori. Non vi sarebbe dunque niente di strano se un dio ispirasse la stessa concezione politica di Dione anche a costui [6].

Vale la pena che giovani e non giovani ascoltino in che modo nacque questa concezione: cercherò di spiegarvelo cominciando dal principio. La situazione presente me ne dà l'opportunità.

Quand'ero giovane, provai ciò che provano molti: pensavo, una volta divenuto padrone di me stesso, di entrare subito nella vita politica. Ora, questa fu la situazione politica della mia città nella quale venni a trovarmi: il governo di allora, osteggiato da molti, fu rovesciato e passò nelle mani di cinquantun cittadini che divennero i reggitori dello Stato, undici in città, dieci nel Pireo (tutti costoro dovevano occuparsi del mercato e di ciò che concerne l'amministrazione cittadina), ma trenta, al di sopra di tutti, ebbero potere assoluto. Alcuni fra costoro erano miei familiari e conoscenti, e mi invitarono subito ad entrare nella vita pubblica come ad una attività che ben mi si conveniva. Io avevo allora sentimenti che, data l'età, non sono per niente strani: credevo che essi col loro governo avrebbero liberato la città dall'ingiustizia e le avrebbero imposto un giusto sistema di vita; perciò stavo bene attento a quello che avrebbero fatto. Ora, mi accorsi che in breve tempo questi uomini facevano apparire oro il governo di prima: fra l'altro, una volta, mandarono con altri Socrate (un mio amico più vecchio di me che io non ho ritegno a chiamare il più giusto degli uomini del suo tempo) ad arrestare un cittadino per metterlo a morte, in modo che egli divenisse, volente o no, complice delle loro azioni; ma Socrate non obbedì, preferendo esporsi ad ogni pericolo piuttosto che farsi complice di azioni nefande. Osservando tutto questo ed altri simili non lievi misfatti, sdegnato, mi trassi fuori dalle miserie di allora. Non molto tempo dopo caddero i trenta e, con loro, quella forma di governo. Di nuovo, seppure meno intensamente, mi prese il desiderio di svolgere attività politica. Anche in occasione di quello sconvolgimento avvennero molti fatti che ben potevano muovere a sdegno e non era per nulla strano che, in una rivoluzione, le vendette degli avversari politici fossero maggiori; tuttavia quanti rientrarono allora in città usarono molta moderazione. Poi però avvenne che alcuni potenti trascinarono in tribunale quel nostro amico Socrate, accusandolo del delitto più nefando e insieme più alieno dal suo animo: lo fecero comparire in tribunale come empio, lo condannarono e lo uccisero, lui che non aveva voluto prender parte all'empio arresto di uno dei loro amici che allora erano in esilio, nel tempo in cui essi stessi, esiliati, pativano sventura.

Presi dunque a considerare questi fatti e gli uomini che si occupavano delle cose politiche e le leggi e i costumi: quanto più li esaminavo ed avanzavo in età, tanto più difficile mi sembrava poter amministrare, rettamente, gli affari dello Stato. Senza amici e compagni fidati

era impossibile agire: trovarne già a disposizione non era facile, dato che la nostra città non si reggeva più secondo i costumi e gli usi dei padri, ma impossibile era anche procurarsene di nuovi con qualche facilità. Le leggi scritte e i costumi andavano sempre più corrompendosi con straordinaria rapidità, tanto che io, che da principio sentivo vivo lo stimolo a prender parte alla vita pubblica, considerando queste cose e lo scompiglio che regnava dovunque, finii per restare stordito. Non rinunciai a studiare la situazione per vedere se ci fossero dei miglioramenti, specie nel governo, ma aspettavo, per agire, le circostanze opportune. Alla fine mi resi conto che tutte le città di allora erano mal governate (le loro leggi si trovavano in uno stato che era praticamente incurabile senza una straordinaria preparazione unita ad una buona fortuna) e fui costretto a fare l'elogio della retta filosofia e a dire che solo essa consente di vedere ciò che è giusto nelle cose pubbliche e in quelle private: dunque, le generazioni umane non si sarebbero mai potute liberare dalle sciagure, finché al potere politico non fossero giunti i veri ed autentici filosofi, oppure i governanti delle città non fossero divenuti, per una grazia divina, veri filosofi.

Questi pensieri avevo in mente, quando venni in Italia e in Sicilia per la prima volta. Appena giunto, mi disgustò la vita che quivi era chiamata felice, piena com'era di banchetti italioti e siracusani, e quel riempirsi lo stomaco due volte al giorno e non dormire mai solo la notte e tutte quelle abitudini che sono congiunte con un tal genere di vita. Perché non vi è alcuno degli uomini sotto la volta del cielo che possa diventare saggio se pratica fin da giovane un tal genere di vita (la natura umana non è capace di una così straordinaria combinazione), né vi è alcuno che possa anche solo tentare di diventare temperante; la stessa cosa si può dire per ogni altra virtù. E non vi è alcuna città, per quanto buone siano le sue leggi, che possa vivere in uno stato di tranquillità, se i cittadini pensano che sia giusto consumare i loro averi in piaceri smodati, e considerano come un dovere di essere oziosi in tutto, fuorché nel banchettare e nel bere e nella laboriosa ricerca delle cure d'amore. È inevitabile che queste città mai finiscano di assistere al susseguirsi di tirannidi, oligarchie e democrazie, e che i loro governanti mal sopportino di sentire anche solo il nome di una costituzione giusta ed equa.

Con in mente questi pensieri che si aggiungevano alle riflessioni di prima, passai a Siracusa: forse vi fui portato solo da un caso, ma può essere che un dio intendesse allora dare origine a ciò che è ora capitato a Dione e a Siracusa — ed io ho timore di guai ancora maggiori, se voi non darete ascolto ai consigli che vi do ora per la seconda volta. In che senso dunque dico che il mio arrivo di allora in Sicilia fu il principio di tutti gli avvenimenti successivi? Io ebbi strette relazioni con Dione, allora ancor giovane, e gli manifestai quelli che secondo me sono gli ideali a cui tutti gli uomini devono tendere, esortandolo a dare ad essi pratica attuazione; ignoravo così di preparare in qualche modo, senza averne sentore, l'abbattimento della tirannide. Dione appunto, che era di pronta intelligenza anche per altre cose, ma soprattutto era capace di intendere i discorsi che io gli facevo, mi ascoltò con vivissima attenzione, come nessun altro dei giovani che incontrai, e si propose di vivere il resto della sua vita in modo diverso dalla gran parte dei Sicelioti e degli Italioti, amando la virtù più del piacere e della mollezza. Per questo egli, fino alla morte di Dionisio, fu sempre più in odio a quelli che vivono secondo le consuetudini della tirannide.

In seguito, Dione pensò che non soltanto in lui poteva nascere questo convincimento che egli aveva ricavato da giusti ragionamenti e si accorse che esso si radicava anche in altri, se non proprio molti, certo però in alcuni; egli si disse che, con l'aiuto degli dei, anche Dionisio sarebbe stato uno di questi e che, se questo fosse avvenuto, la vita sua e quella dei Siracusani sarebbe diventata

straordinariamente felice. Inoltre, giudicò che ad ogni costo io dovessi venire subito a Siracusa per collaborare con lui: si ricordava bene infatti con quanta facilità la consuetudine con me gli aveva fatto nascere il desiderio della vita più bella e più nobile, ed aveva grandi speranze di poter stabilire in tutto il paese una vita felice e vera, senza stragi, senza morti e senza tutti i mali che sono ora accaduti, solo che avesse potuto ottenere (come appunto tentava di fare) lo stesso risultato anche con Dionisio. Con questi retti intendimenti, Dione persuase Dionisio a farmi venire e mi scrisse lui stesso, pregandomi di venire al più presto e ad ogni costo, prima che altri potessero, incontrandosi con Dionisio, volgerlo ad una vita diversa dalla vita migliore. Queste sono le parole con cui egli mi invitò; le riferirò anche se sono piuttosto lunghe: « Quale altra occasione — diceva — dovremo aspettare, che sia migliore di quella che ora, per un aiuto divino, ci si presenta? ». E mi parlava dell'impero dell'Italia e della Sicilia e della posizione influente che egli vi occupava e della giovinezza di Dionisio e del suo desiderio di avere un'educazione filosofica; aggiungeva che facilmente i suoi nipoti e i suoi familiari potevano essere attratti verso quella dottrina e quella vita di cui io continuamente parlavo e che essi erano i più idonei a guadagnare Dionisio alla stessa causa; insomma, se mai altra volta, certo allora — diceva — poteva attuarsi la nostra speranza che filosofi e reggitori di grandi città fossero le stesse persone. Questi erano gli appelli che mi rivolgeva e molti altri dello stesso tenore. Se da un lato, dato che si trattava di giovani, il mio animo era pieno di inquietudine su ciò che poteva accadere in seguito (perché i desidèri dei giovani presto si accendono e spesso si rivolgono in opposta direzione), d'altro lato sapevo che il carattere di Dione era per natura grave e già maturo per l'età. Riflettevo dunque ed ero incerto se dovessi dargli ascolto e andare oppure no; alla fine però la bilancia traboccò in favore della considerazione che, se mai si voleva tentare di dare attuazione alle mie idee sulle leggi e sullo Stato, allora era il momento di agire: se fossi riuscito a persuadere un solo uomo, avrei assicurato il compimento di tutto il bene possibile.

Con questo pensiero e con questa ardita speranza salpai da Atene, non per la ragione che alcuni credevano, ma perché mi vergognavo moltissimo di poter apparire di fronte a me stesso come un uomo capace solo di parole e che mai mette mano di sua volontà ad alcuna opera; inoltre correvo il rischio di tradire l'ospitalità e l'amicizia di Dione che era venuto a trovarsi in pericoli realmente gravi. E se gli fosse capitata qualche disgrazia, se, bandito da Dionisio e dagli altri nemici, fosse venuto esule da me e mi avesse chiesto: « O Platone, io sono venuto da te esule, non per mancanza di opliti, né perché ero privo di cavalieri che mi difendessero dai nemici, ma per mancanza della forza di persuasione delle tue parole in virtù della quale tu sei in grado, lo sapevo bene, di esortare i giovani al bene e alla giustizia e di stabilire in ogni occasione fra loro legami di amicizia e di solidarietà. Poiché questo aiuto per parte tua mi è mancato, ho dovuto lasciare Siracusa e sono qui. Eppure la mia sorte non è per te la maggior causa di vergogna; ma la filosofia (che tu sempre esalti, mentre dici che dagli altri uomini è disprezzata) non è stata forse da te tradita insieme con me, per quanto era in tuo potere? Se ci fossimo trovati a vivere a Megara saresti certo venuto in mio aiuto per quello che ti chiedevo, perché, altrimenti, devi considerarti il più inetto degli uomini; ma ora, adducendo come pretesto la lunghezza del viaggio e la durata della navigazione e la fatica, credi di poter sfuggire alla fama di viltà? Ci vuol ben altro! ». Orbene, se mi avesse detto questo, quale conveniente risposta potevo dagli? Nessuna.

Partii dunque, seguendo, per quanto un uomo può farlo, ragione e giustizia e per questo lasciai le mie occupazioni che non erano certo sconvenienti, per pormi sotto una tirannide che non sembrava

convenire alle mie dottrine né a me. Venendo da voi, io assolsi il mio dovere nei confronti di Zeus protettore dell'ospitalità e mi resi libero da ogni rimprovero quanto al mio dovere di filosofo, mentre sarei stato da biasimare se per mollezza e viltà mi fossi coperto di turpe vergogna.

Al mio arrivo dunque (non è il caso di dilungarsi), trovai tutto l'ambiente di Dionisio pieno di discordie e di tentativi di calunniare Dione presso il tiranno; io cercavo di difenderlo, per quanto potevo, ma avevo scarso potere; all'incirca dopo tre mesi, Dionisio accusò Dione di cospirare contro la tirannide e, fattolo imbarcare su una piccola nave, lo cacciò con infamia. In seguito a ciò, tutti noi amici di Dione avevamo timore che egli accusasse e punisse qualcuno di noi come complice della cospirazione di Dione: su di me anzi, corse per Siracusa la voce che ero stato messo a morte da Dionisio, come colpevole di tutto quello che era avvenuto. Dionisio, vedendo che tutti noi ci trovavamo in questo stato e temendo che, per la paura, compissimo azioni più gravi, ci trattava tutti con benevolenza ed in particolare cercava di consolare me, e mi esortava a stare di buon animo e mi pregava in ogni modo di restare: perché la mia fuga da lui non gli avrebbe fatto onore, ma la mia dimora sì. Per questo egli faceva mostra di pregarmi con insistenza: ma le preghiere dei tiranni sappiamo bene che vanno congiunte con la costrizione. Così, per raggiungere il suo scopo, cercava di rendere impossibile la mia partenza: mi portò sull'acropoli dove mi fece abitare. Di là nessun capitano di nave mi avrebbe potuto condur via non dico contro il divieto di Dionisio, ma neppure nel caso che questi non gli avesse dato un ordine espresso di imbarco. Né vi era mercante, né ufficiale preposto alle frontiere del paese che mi avrebbe consentito di uscire da solo, ma mi avrebbe subito arrestato e condotto di nuovo da Dionisio, tanto più che si era diffusa la voce, contraria a quella di prima, che Dionisio era stretto a Platone da straordinaria amicizia. Ma come stavano le cose? Si deve dire la verità. Mi amava sì sempre di più con il trascorrere del tempo, quanto più familiari diventavano a lui il mio carattere e la mia naturale disposizione, ma voleva che apprezzassi più lui che Dione e che considerassi lui molto più amico che Dione. Per ottenere questo si impegnava in modo straordinario; ma esitava a seguire la via per cui tutto ciò, se pure doveva avvenire, sarebbe riuscito nel modo migliore, frequentarmi cioè e farsi mio discepolo, ascoltando ed imparando le mie dottrine filosofiche: temeva, secondo quanto dicevano i calunniatori, di poter essere irretito dai miei discorsi e che così Dione potesse assicurarsi il raggiungimento di ogni suo fine. Io sopportavo tutto, serbando il proposito con il quale ero venuto e la speranza che egli potesse giungere a tanto di sentir desiderio della vita filosofica; ma la sua resistenza ebbe la meglio.

Nel primo tempo del mio soggiorno in Sicilia accaddero tutti questi avvenimenti. In seguito io partii e poi tornai di nuovo per le richieste insistenti di Dionisio. Ma prima di darvi i motivi della mia condotta e di mostrarvi che era conveniente e giusta, io devo consigliarvi su ciò che si deve fare nella situazione che si è ora creata, per evitare che ciò che è secondario, diventi nella mia lettera principale; in un secondo tempo, rispondendo a quelli che mi chiedono perché tornai una seconda volta, racconterò i fatti relativi a questa mia seconda visita. Questo io vi devo dire.

Chi consiglia un uomo ammalato e che segue un regime di vita non sano, deve prima di tutto fargli cambiare genere di vita; se poi il malato è disposto ad obbedirgli egli può dargli altre prescrizioni, ma se non è disposto, io credo che si debba considerare vero uomo e medico chi rinuncerà a consigliare un tale individuo, ma debole ed incapace colui che, al contrario, accetterà di farlo. La stessa cosa vale per una città, sia che essa abbia uno o più capi; se essa, quando il suo governo proceda per la retta via, regolarmente, chiede un consiglio che le

sia utile, è ragionevole dare il proprio consiglio a un tal popolo; ma quando si tratta di uomini che procedono per una via che è assolutamente lontana da quella del buon governo e che non vogliono in nessun modo seguirne le tracce e comandano ai loro consiglieri di lasciar stare la costituzione e non toccarla sotto pena di morte, e di servire piuttosto ai loro voleri ed ai loro desideri, facendo vedere, una volta per tutte, in qual modo tutto potrà diventare più facile e più comodo, colui che accetta di dare consigli in tali condizioni credo si debba considerare un debole, colui che non accetta invece un vero uomo.

Con questa convinzione, quando qualcuno mi chiede un consiglio su una delle più importanti cose che riguardano la sua vita, come sull'acquisto di beni o sulla cura del corpo e dell'anima, se a me sembra che la sua vita quotidiana segue una certa norma e se egli mi sembra disposto a dare ascolto ai miei consigli, ben volentieri lo consiglio su ciò che mi sottopone e non mi limito ad adempiere solo formalmente il mio dovere. Ma se un uomo non mi chiede affatto consiglio o se è chiaro che non presterà ascolto ai consigli, io non andrò certo di mia spontanea volontà a consigliarlo: mai agirò con la violenza, neppure quando si tratti di mio figlio. Ad uno schiavo io darei consigli e lo costringerei con la violenza se non obbedisse, ma penso che sia empio usare la forza nei confronti del padre o della madre, a meno che non siano in preda alla follia; se essi conducono un tipo di vita che a loro piace e a me no, ritengo che non sia giusto né rendersi odiosi con rimproveri vani né d'altra parte adularli e mostrarsi servili, dando loro la possibilità di soddisfare a desidèri tali che io, se dovessi nutrirli in me, preferirei non vivere. Con la stessa disposizione d'animo deve vivere l'uomo saggio anche nei confronti della sua città: se vede che non è ben governata, deve dirlo, purché le sue parole non siano destinate a cadere nel vuoto o non gli causino la morte, ma non deve farle violenza per rovesciare la costituzione quando non sia possibile avere la migliore costituzione senza esìli e stragi di cittadini; egli dovrà starsene tranquillo e pregare per il benessere suo e della sua città.

È dunque solo in questo modo che io potrei consigliarvi come già, insieme con Dione, consigliavo Dionisio, esortandolo in primo luogo a vivere ogni giorno in modo da divenire il più possibile padrone di se stesso e ad acquistarsi fidati amici e compagni, perché non dovesse capitargli quello che era capitato a suo padre. Questi, dopo aver conquistato molte e grandi città della Sicilia che erano state devastate dai barbari, non fu capace di ricostituirle e di stabilirvi governi sicuri affidati a compagni, o a stranieri, da qualunque parte venissero, o a fratelli più giovani che egli stesso aveva educato e che da semplici cittadini aveva fatti comandanti e da poveri straordinariamente ricchi. Nessuno di costoro egli fu capace di associarsi nel governo, pur facendo ogni sforzo, nè con la persuasione, né con l'educazione, né con i benefici, né con i vincoli di parentela e così fu di sette volte inferiore a Dario che, potendo fidarsi solo di quelli che l'avevano aiutato a sconfiggere l'eunuco Medo e non di fratelli né di persone da lui educate, assegnò ad essi parti del suo regno, in numero di sette, ciascuna più grande della Sicilia e li ebbe fedeli collaboratori, mai in lotta né fra loro né con lui. Egli diede così l'esempio di come deve essere un buon legislatore ed un buon re: infatti, promulgando buone leggi, assicurò la salvezza all'impero persiano fino ad oggi. Gli Ateniesi (a voler fare un altro esempio) si impadronirono di molte città non fondate da loro stessi, che erano state invase dai barbari ma avevano conservato la loro popolazione, e tuttavia mantennero il loro dominio per settant'anni perché in ciascuna di esse avevano degli amici. Ma Dionisio, che aveva riunito tutta la Sicilia in una sola città e che non si fidava di nessuno data la sua intelligenza, riuscì a salvarsi con fatica, perché era privo di amici fidati; e non vi è segno più manifesto di virtù od ignavia che l'essere privo o no di tali amici.

Questi sono dunque i consigli che Dione ed io davamo a Dionisio, poiché per colpa del padre si trovava nella condizione di essere privo di un'educazione e di amicizie convenienti: in primo luogo[7]...; poi, avviatosi per questa via, di acquistare altri amici fra i suoi familiari e i suoi coetanei, concordi con lui nell'amore per la virtù, ma soprattutto di essere in armonia con se stesso, perché di questo egli aveva staordinariamente bisogno. Noi non gli parlavamo così apertamente, perché sarebbe stato pericoloso, ma velatamente cercavamo di dimostrargli con i nostri discorsi che solo così un uomo può salvare se stesso e quelli di cui è a capo, mentre se non procede per questa via, ottiene proprio il risultato opposto. Se si fosse messo per la strada che noi gli dicevamo e fosse divenuto saggio e temperante, se avesse ricostituito le città devastate della Sicilia e con leggi e governi le avesse legate a sé in modo che fossero fedeli a lui e concordi fra loro nella resistenza contro i barbari, non doppio ma molte volte più grande avrebbe sicuramente reso il dominio di suo padre. Perché, se questo fosse avvenuto, egli sarebbe stato capace di sottomettere i Cartaginesi in modo più completo di quanto non fosse riuscito a Gelone, mentre al contrario, nel momento presente, suo padre era costretto a pagare un tributo ai barbari. Queste erano le nostre parole, questi i consigli che davamo a Dionisio, noi, che secondo le voci che venivano da più parti, cospiravamo contro di lui; ebbene, queste voci riuscirono a prevalere presso Dionisio e provocarono l'espulsione di Dione e ridussero noi a una grande paura. Ma, per esaurire il racconto di non pochi fatti avvenuti in poco tempo, Dione ritornò dal Peloponneso e da Atene e diede con i fatti il suo consiglio a Dionisio. Dopo che per due volte egli aveva liberato e restituito la città ai cittadini, i Siracusani ebbero per lui gli stessi sentimenti che aveva avuto Dionisio, quando Dione aveva tentato di educarlo e di farne un sovrano degno del supremo potere, per diventare in questo modo suo collaboratore per tutta la vita; ma Dionisio dava ascolto ai calunniatori che dicevano che Dione faceva tutto quello che faceva in quel tempo perché aspirava alla tirannide, e lo faceva nella speranza che Dionisio, incantato dal fascino della cultura, trascurasse il governo e lo affidasse a lui, che poi se ne sarebbe impadronito con l'inganno e avrebbe deposto Dionisio. Queste voci ebbero allora il sopravvento, come lo ebbero quando furono diffuse una seconda volta in Siracusa, ma fu, quella, una vittoria assurda e turpe per quelli che ne furono gli autori. Il racconto di ciò che avvenne allora merita attenzione da parte di quelli che invocano il mio aiuto per far fronte alla situazione presente.

Io, cittadino ateniese, amico di Dione e suo alleato, andai alla corte del tiranno per stabilire fra i due un vincolo di amicizia, in luogo dello stato di guerra, ma dovetti lottare con i calunniatori ed ebbi la peggio. Quando Dionisio tentò di convincermi con onori e ricchezze a diventare suo amico e ad essergli testimone che l'esilio di Dione era ben meritato, fallì completamente nel suo tentativo. Più tardi, ritornando in patria dall'esilio, Dione porta con sé da Atene due fratelli, che erano suoi amici non per comuni interessi filosofici, ma per quel cameratismo che lega la maggior parte degli uomini e che è il frutto dell'ospitalità e della comune iniziazione ai piccoli e grandi misteri. Anche i due che lo accompagnavano divennero suoi amici per queste ragioni e per l'aiuto reciproco che si diedero durante il viaggio di ritorno; giunti in Sicilia, quando vennero a conoscenza che Dione era calunniosamente accusato presso gli stessi Siracusani che da lui erano stati liberati, di tramare per diventare tiranno, non solo tradirono il loro amico ed ospite, ma furono in certo modo gli esecutori materiali della sua uccisione, assistendo ed aiutando, con le armi in pugno, i suoi assassini. La turpitudine e l'empietà di questa azione io non la scuso, ma neppure ne parlo (a molti altri sta e starà sempre a cuore di cantare tali cose); solo, io respingo ciò che si va

dicendo nei confronti di Atene, che cioè costoro procurarono infamia alla nostra città: dico infatti che è Ateniese anche colui che non tradì Dione, pur potendo ricevere in cambio ricchezze e molti altri onori. Perché la sua non era una amicizia volgare, ma un'amicizia fondata su quella intimità che nasce da una libera educazione, nella quale sola deve aver fiducia l'uomo di senno, ben più che nella affinità di anime e di corpi; cosicché gli uccisori di Dione non possono gettare discredito sulla città, come se fossero mai stati uomini di qualche rilievo.

Tutto questo ho detto per consigliare gli amici ed i familiari di Dione; oltre a ciò però voglio dare a voi, per la terza volta, lo stesso consiglio che già due volte diedi ad altri: né la Sicilia né alcun'altra città deve essere soggetta a despoti, ma alle leggi — questo è almeno il mio pensiero. Perché la tirannide non è buona né per i dominatori né per i soggetti, né per loro, né per i figli, né per i discendenti dei figli, ma è un'esperienza assolutamente deleteria: solo anime piccole e servili amano strappare tali guadagni, anime che non sanno nulla di ciò che è buono e giusto nelle cose divine ed umane, sia per il presente che per il futuro. La prima volta, io cercai di convincere di questo Dione, la seconda Dionisio e la terza voi, ora. E voi datemi ascolto in nome di Zeus terzo salvatore e considerate la sorte di Dionisio e di Dione: di essi, il primo non mi ha dato ascolto e ora vive non nobilmente, il secondo mi ha dato ascolto ed è morto nobilmente. Perché quando si aspira a ciò che vi è di più bello per sé e per la città, è giusto e bello patire qualunque cosa si abbia a patire. Nessuno di noi è per natura immortale e se qualcuno lo fosse, costui non sarebbe felice, come crede la gente. Perché per gli esseri inanimati non c'è vero bene né vero male, ma bene e male sussistono solo per l'anima, sia essa unita al corpo o separata da esso.

Bisogna prestare veramente fede agli antichi e sacri racconti che dicono che noi abbiamo un'anima immortale destinata a subire un giudizio e a pagare grandissime pene, quando si sarà staccata dal corpo; per questo si deve ritenere che è male meno grave subire grandi ingiustizie ed offese piuttosto che farle. L'uomo che ama le ricchezze ed è povero nell'anima non vuol sentire queste cose e, se le ascolta, crede bene di ridersene e prende da ogni parte, senza vergogna, tutto ciò che a suo giudizio gli può fornire la possibilità, come fosse una bestia, di mangiare, di bere e di dare soddisfazione a quel piacere servile e grossolano che a torto ha il nome dalla dea dell'amore: cieco è costui e non vede con quali azioni si accompagni l'empietà e quanto male ci sia sempre in ogni atto ingiusto e come chi commette ingiustizia debba trascinare con sé l'empietà mentre si muove su questa terra e quando torna sotto terra, in un viaggio che è in tutto e per tutto vergognoso e miserevole.

Con questi ed altri simili discorsi io riuscii a persuadere Dione; perciò avrei ben diritto di essere sdegnato con coloro che l'hanno ucciso, allo stesso modo che lo sono con Dionisio, perché sia gli uni che l'altro hanno fatto il più grave danno a me e, per così dire, a tutti gli uomini, quelli uccidendo l'uomo che voleva agire secondo giustizia, costui non volendo mai durante tutto il suo regno seguire la giustizia. Egli aveva il potere supremo e se la filosofia e la potenza politica si fossero congiunte nella sua stessa persona, sarebbe potuta nascere, luminosa, in tutti gli uomini, Greci e barbari, la vera opinione che nessuna città e nessun uomo possono essere felici se non vivono sotto l'imperio della giustizia congiunta con la ragione, sia che possiedano in se stessi queste virtù, sia che, vivendo sotto la guida di uomini pii, siano stati cresciuti ed educati rettamente. A questi ideali Dionisio ha fatto offesa e tutte le sue altre colpe sono per me, di fronte a questa, piccola cosa. Ma colui che ha ucciso Dione ha commesso, senza saperlo, lo stesso male di Dionisio. Perché io so bene, per quanto è possibile a un uomo dire qualcosa di sicuro sul conto di altri uomini, che Dione, se avesse

preso il potere, non si sarebbe orientato verso altra forma di governo che questa: dopo aver, in primo luogo, liberato e purificato Siracusa, la sua patria, dalla servitù, le avrebbe dato il vestito di libera e poi avrebbe dotato i cittadini delle leggi migliori e più convenienti; infine si sarebbe preoccupato di dare attuazione a ciò che segue, nell'ordine, a quanto detto, di colonizzare cioè tutta la Sicilia e di renderla libera dai barbari, cacciando gli uni e sottomettendo gli altri, impresa più facile per lui che non lo fosse stata per Gerone. Se questo fosse avvenuto ad opera di un uomo giusto, valoroso, saggio e filosofo, riguardo alla virtù sarebbe nata nella gran parte degli uomini la stessa opinione che, per così dire, tutti gli uomini avrebbero avuto se Dionisio mi avesse ascoltato; e questa opinione li avrebbe salvati. Ma ora qualche demone o qualche spirito vendicatore si è abbattuto sull'illegalità, sull'empietà e soprattutto sull'audacia dell'ignoranza, nella quale hanno radice tutti i mali che rampollano agli uomini; questa ignoranza, che in futuro farà maturare frutti amarissimi a quelli stessi che li hanno fatti nascere, per la seconda volta ha sconvolto e distrutto ogni cosa. Ma ora taciamo su questo terzo tentativo, perché il presagio sia buono. Tuttavia consiglio voi, amici di Dione, di imitare il suo amore di patria e la sua saggia condotta di vita e di tentare di attuare, sotto migliori auspici, i suoi propositi (quali essi fossero, l'avete sentito chiaramente da me). Non chiamate ad unirsi a voi colui che non è capace di vivere la vita dei Dori, alla maniera dei vostri antenati, ma preferisce la vita degli assassini di Dione e la vita siciliana, e non pensate che costui possa fare qualcosa di buono e tale che impegni la sua fede; gli altri, invece, dovete chiamare all'opera di colonizzazione di tutta la Sicilia e di ristabilimento della parità di diritti, dalla Sicilia stessa e dal Peloponneso; e non abbiate paura di Atene, perché anche qui ci sono uomini che si distinguono da tutti gli altri per la loro virtù e che detestano le audacie di quelli che uccidono gli ospiti. Ma se questo potrà avvenire solo in futuro, e voi intanto siete premuti da molte e varie discordie e sedizioni ogni giorno rinascenti, chiunque ha avuto per grazia divina anche solo un poco di retta opinione deve sapere che mai in una guerra civile hanno tregua le sciagure, fino a che i vincitori in battaglia non finiscano di sfogare il loro rancore con esili e stragi e di trar vendetta dei loro avversari; fino a che, divenuti padroni di se stessi, non promulghino leggi uguali per tutti, favorevoli ai vinti non meno che a loro e costringano i vinti a rispettarle con un duplice mezzo di costrizione, il rispetto e la paura; con la paura, facendo temere, in virtù della loro superiorità, l'uso della forza; con il rispetto, dimostrando di essere superiori anche nel dominio dei piaceri e di volere e potere meglio obbedire alle leggi. In nessun altro modo è possibile che una città vittima delle lotte intestine si liberi dalle sciagure; ma sedizioni, ostilità, odi e sfiducia son soliti rinascere continuamente in città che si trovano in questo stato.

Quelli che hanno ottenuto la vittoria devono, se desiderano la salvezza, scegliere dal loro seno quelli dei Greci che essi conoscono come i migliori, anzitutto uomini anziani che abbiano in casa mogli e figli e, per quanto possibile, una lunga serie di antenati virtuosi e famosi, e che possiedano una sostanza sufficiente (per una città di diecimila abitanti, il loro numero potrebbe essere di cinquanta; questo è sufficiente); devono dunque far venire queste persone con preghiere e con la promessa di grandissimi onori e dopo averle fatte venire devono pregarle e costringerle a promulgare leggi, dopo essersi impegnati con giuramento a non favorire i vincitori o i vinti, ma a stabilire uguaglianza e parità di diritti per tutti i cittadini. Quando le leggi siano state poste, tutto dipende da questo: se i vincitori si mostreranno ossequenti alle leggi più dei vinti, la salvezza e la felicità regneranno dovunque e tutti i mali scompariranno; se no, non chiamate né me né alcun altro a collaborare con chi non vuol dare ascolto a quelle cose

che ora vi si consigliano. Perché esse sono sorelle di quelle che Dione ed io tentammo di fare per amore di Siracusa, ma sono di secondaria importanza; di primaria importanza invece erano quelle che dapprima si tentò di mandare ad effetto con lo stesso Dionisio per il bene comune, ma una sorte più forte degli uomini ha disperso ogni cosa. Tentate voi ora di fare lo stesso con maggior successo, assistiti da una buona sorte e dalla grazia divina.

Questo avevo da dire sul mio consiglio e sulle mie prescrizioni, come anche sul mio primo viaggio alla corte di Dionisio; chi ha interesse può ora ascoltare il racconto del mio secondo viaggio e della seconda traversata e rendersi conto che avvennero per motivi giusti e ragionevoli. Il primo periodo del mio soggiorno in Sicilia trascorse nel modo che dissi prima di dare i miei consigli ai familiari ed amici di Dione; dopo quegli avvenimenti, feci tutto quanto potevo per persuadere Dionisio a lasciarmi andare; prendemmo però degli accordi per quando sarebbe ritornata la pace (allora c'era, appunto, in Sicilia una guerra): Dionisio promise che, una volta reso più sicuro il suo potere, avrebbe fatto venire di nuovo me e Dione; egli desiderava che Dione considerasse ciò che aveva subìto non come un esilio, ma come un cambiamento di sede. A queste condizioni, io accettai di ritornare.

Venuta la pace, richiamò me, ma pregò Dione di attendere ancora un anno; quanto a me, voleva che andassi ad ogni costo. Dione mi pregava e faceva pressioni perché andassi: era corsa infatti insistente dalla Sicilia la voce che Dionisio era ora di nuovo preso da uno straordinario amore per la filosofia. Per questa ragione Dione mi pregava insistentemente di non respingere l'invito. Io sapevo bene che ai giovani capita spesso di essere così animati nei confronti della filosofia, tuttavia mi parve più sicuro lasciar andare, per quel momento almeno, Dione e Dionisio; e mi inimicai entrambi rispondendo che ero vecchio e che niente di ciò che allora si faceva era conforme ai patti.

Sembra che in seguito sia andato alla corte di Dionisio Archita. Prima di partire io avevo in effetto stabilito relazioni di amicizia e d'ospitalità fra Archita e i capi di Taranto da un lato e Dionisio dall'altro. C'erano poi in Siracusa alcuni altri che avevano appreso qualcosa da Dione, altri ancora che avevano ascoltato costoro ed avevano la testa piena di formule filosofiche. Ora io credo che costoro abbiano tentato di discutere su tali questioni con Dionisio, pensando che egli avesse appreso tutte le mie dottrine. Dionisio, che del resto era non poco dotato quanto a capacità di apprendere, era anche straordinariamente bramoso di onore. Quello che si diceva gli era dunque, probabilmente, gradito e si vergognava di far vedere che niente aveva appreso durante il mio soggiorno; perciò sorse in lui il desiderio di essere meglio illuminato sul mio pensiero e il desiderio d'onore era per lui un altro stimolo a ciò (ho già spiegato nella mia precedente esposizione i motivi per cui non aveva appreso niente durante la mia prima visita). Quando, tornato felicemente in patria, respinsi il suo secondo invito, come dissi poco fa, Dionisio mi pare sia stato in grande ansietà nel timore che alcuni pensassero che io, irritato, non volessi più tornare da lui perché disprezzavo la sua natura e il suo carattere e perché avevo sperimentato il suo sistema di vita. È giusto che io ora dica la verità e sia disposto a tollerare che qualcuno, a sentire come sono andate le cose, disprezzi la mia filosofia e giudichi intelligente il tiranno. Dionisio mi invitò dunque una terza volta, inviandomi una trireme per agevolare il viaggio; inviò anche Archedemo (uno dei discepoli di Archita che egli supponeva fosse da me apprezzato sopra tutti gli altri amici in Sicilia) e altri miei conoscenti siciliani; tutti costoro mi fecero lo stesso discorso, che Dionisio aveva mirabilmente progredito nella filosofia. Mi mandò una lettera molto lunga, sapendo quali erano i miei sentimenti per Dione e conoscendo il desiderio di Dione che io mi imbarcassi alla volta di Siracusa; la lettera era

stata preparata appunto con lo scopo di soddisfare a tutte queste condizioni. L'inizio diceva così: « Dionisio a Platone »; seguivano le solite formule, dopo di che Dionisio immediatamente diceva: « Se ti lascerai convincere e verrai ora in Sicilia, prima di tutto le cose di Dione saranno sistemate come tu desideri (so bene che porrai condizioni ragionevoli ed io le accetterò); se no, niente di ciò che riguarda Dione, la sua persona o il resto, sarà fatto secondo il tuo desiderio ». Su questo punto così si espresse; riferire anche il resto sarebbe troppo lungo e fuori luogo.

Altre lettere mi giungevano da Archita e dagli amici di Taranto e tutti lodavano lo zelo filosofico di Dionisio e dicevano che, se non fossi andato ora, avrei causato la rottura completa dell'amicizia che era sorta, per mio merito, fra loro e Dionisio e che aveva, politicamente, non scarsa importanza.

Tali erano dunque gli inviti che io ricevevo allora: da una parte mi trascinavano gli amici di Sicilia e d'Italia, dall'altra anche gli amici d'Atene cercavano di spingermi con vive preghiere; e ritornava sempre lo stesso discorso, che non dovevo tradire Dione né gli ospiti e gli amici di Taranto. Anche a me del resto non sembrava per niente strano che un giovane di pronta intelligenza, sentendo parlare di profonde verità filosofiche, sentisse nascere in sé il desiderio di vivere nel modo più nobile; bisognava dunque fare una prova per vedere chiaramente come stavano le cose e non venir meno a questo obbligo, perché, se era vero ciò che si diceva, mi sarei reso colpevole di una così grande vergogna. Partii dunque, chiudendomi gli occhi con questo ragionamento e con molti timori, com'è naturale, e facendo poco buone previsioni. Giunsi dunque a Siracusa: quello che mi capitò allora esige che io offra la terza coppa a Zeus Salvatore, perché, con una buona fortuna, mi salvai ancora. Di questo, oltre che al dio, devo grazie a Dionisio perché si oppose ai molti che volevano uccidermi ed ebbe un certo rispetto per me.

Dopo il mio arrivo, pensai di dover prima di tutto fare una prova per vedere se veramente Dionisio era stato preso dalla filosofia come da una fiamma o se erano infondate le molte voci di tal genere arrivate ad Atene. Per fare questa prova, vi è un modo non disprezzabile, veramente adatto ai tiranni e specialmente a quelli che sono pieni di formule filosofiche mal apprese (e che in questa condizione si trovasse anche Dionisio, me ne accorsi subito al mio arrivo). A questi individui bisogna mostrare che cosa è la filosofia in tutta la sua estensione, quante difficoltà presenta e quanta fatica cosa. Chi ascolta queste cose, se è veramente filosofo e se, in quanto dotato di natura divina, è congenere alla filosofia e degno di essa, pensa di aver sentito parlare di una meravigliosa strada da percorrere, e che si debba fare ogni sforzo per seguirla e non si possa vivere agendo diversamente. Poi, unendo i suoi sforzi con quelli di colui che gli indica la strada, non desiste prima di aver raggiunto il suo fine o prima di aver acquistato tanta forza da poter muovere i suoi passi da sé senza la guida. In questo modo e con questi pensieri vive un tal uomo: svolge sì la sua normale attività, qualunque possa essere, ma in ogni cosa sempre resta fedele alla filosofia e a quel genere di vita quotidiana che soprattuto lo può rendere padrone di sé, pronto ad apprendere e a ricordare e capace di ragionare; il modo di vita opposto a questo, egli lo odierà fin che vive. Quelli che non sono veramente filosofi, ma hanno solo una verniciatura di opinioni, come chi ha il corpo abbronzato dal sole, vedendo quante sono le dottrine da apprendere, quanta fatica è richiesta e come si convenga alla filosofia un regime giornaliero regolato, concludono che è una cosa per loro difficile ed impossibile e non si sentono capaci di esercitarvisi; alcuni di essi poi si persuadono di avere sù tutto cognizioni sufficienti e di non aver più bisogno di durar fatica. Questa è la prova, la più chiara e più sicura che si possa fare con uomini che vivono mol-

lemente e sono incapaci di sforzi continuati: chi non è in grado di fare tutto ciò che è necessario alla filosofia, non può addossare la colpa alla sua guida, ma a se stesso.
In questo modo esposi a Dionisio tutto quello che allora gli dissi. Non gli spiegai tutto, né del resto Dionisio mi pregò di farlo, perché egli pretendeva di conoscere molte e le più alte dottrine e di averne una sufficiente padronanza per quello che aveva sentito dagli altri. Più tardi, così mi fu detto, egli stese anche uno scritto su ciò che aveva sentito da me, presentandolo però come un suo proprio trattato e non come frutto di quegli insegnamenti che aveva avuto da me; di questo però io non so niente
So invece che altri hanno scritto su questi argomenti, ma chi essi siano, neppur essi lo sanno. Questo solo posso dire sul conto di quelli che hanno scritto o che scriveranno affermando di conoscere ciò che è l'oggetto del mio studio, sia per averlo appreso da me o da altri, sia per averlo scoperto essi stessi: non è possibile, almeno secondo la mia opinione, che abbiano capito alcunché in questa materia. Su ciò non esiste, né mai ci sarà, alcun mio trattato; perché questa disciplina non è assolutamente, come le altre, comunicabile, ma dopo molte discussioni su questi problemi e dopo una lunga convivenza. improvvisamente, come luce che si accende da una scintilla, essa nasce nell'anima e nutre ormai se stessa. Tuttavia io so che se queste cose pur dovessero essere scritte o dette, lo sarebbero nel modo migliore da me e so anche che mi farebbe molto soffrire il constatare che sono state scritte male. Se ritenessi che fosse opportuno metterle per iscritto e comunicarle a tutti in modo adeguato, che cosa avrei potuto fare di più bello nella mia vita che mettere per iscritto una dottrina salutare agli uomini e portare alla luce per tutti la natura delle cose? Ma io non ritengo che una disquisizione, come si dice, su questi argomenti, possa essere un bene per gli uomini, se non per quei pochi che sono capaci, dopo poche indicazioni, di trovare da soli la verità; degli altri, alcuni si gonfierebbero di un ingiustificato disprezzo, ciò che non è bene, altri di una superba e vuota fiducia, come se avessero appreso qualcosa di sublime. Su questo punto io intendo parlare ancora più a lungo; così forse, quando avrò parlato, qualcuna delle cose che dico diventerà più chiara. C'è infatti un argomento valido contro coloro che osano scrivere su tali cose, un argomento da me esposto in passato più volte, ma che mi sembra conveniente ripetere anche ora.
Per ciascuno degli esseri vi sono tre elementi per mezzo dei quali necessariamente se ne acquista la conoscenza; il quarto elemento è la conoscenza stessa; come quinto si deve porre ciò che è oggetto di conoscenza e che realmente è: primo elemento è il nome, secondo la definizione, terzo l'immagine, quarto la conoscenza. Se desideri capire ciò che io intendo dire, prendi un unico esempio e ragiona poi allo stesso modo per tutti i casi. Vi è qualcosa che è detto circolo, che ha appunto quel nome che abbiamo pronunziato. Il secondo elemento è la sua definizione, che consta di nomi e di verbi: ciò che ha nome « rotondo », « circolare », « circolo » può essere definito come ciò che ha in ogni punto uguale la distanza dalla circonferenza al centro. Terzo elemento è ciò che si disegna e cancella, che si forma col tornio e si distrugge; di tutto questo niente patisce il cerchio in sé, al quale pure si riferiscono tutte queste cose, in quanto è altro da esse. Quarto elemento è la conoscenza, l'intuizione e l'opinione vera intorno a queste cose; esse vanno considerate tutte come un'unica categoria, perché hanno sede non in suoni, né in figure corporee, ma nelle anime; è perciò chiaro che la conoscenza è altro dalla natura del circolo e dai tre elementi di cui si è prima detto. Di queste categorie, la più vicina per affinità e somiglianza al quinto elemento è l'intuizione; le altre invece ne sono più distanti.
E lo stesso è dunque della figura diritta e della figura rotonda, dei colori, del

buono, del bello e del giusto, di ogni corpo costruito ed esistente naturalmente, del fuoco, dell'acqua e di tutte le cose di tal genere, di ogni essere vivente, del carattere nelle anime e di ogni azione e passione. Se uno, riguardo a queste cose, non riesce in qualche modo ad afferrare i primi quattro elementi, non potrà mai avere completa conoscenza del quinto. Ché inoltre tali elementi tentano di chiarire la qualità non meno che l'essenza di ciascuna cosa, a causa della debolezza del linguaggio; per questo nessun uomo di senno oserà affidare i suoi pensieri filosofici ai discorsi e per di più a discorsi immobili, com'è il caso di quelli scritti con lettere.

Di nuovo bisogna capir bene quello che ho detto ora. Ciascun circolo di quelli che nella realtà sono disegnati o costruiti al tornio è pieno di ciò che è contrario al quinto elemento, perché in ogni suo punto ha contatto con la retta, mentre il circolo in sé, noi diciamo, non contiene né poco né tanto della natura a esso opposta. Noi diciamo anche che il nome di una cosa non ha alcun carattere di stabilità e che niente impedisce che le cose ora chiamate rotonde vengano chiamate rette e le rette rotonde: le cose non sarebbero meno fisse per chi mutasse a loro il nome e le chiamasse nel modo opposto. Lo stesso va detto della definizione in quanto consta di nomi e di verbi: essa non ha niente di sufficientemente stabile e fisso. Mille discorsi si possono fare sui quattro elementi, per mostrare che ciascuno è oscuro, ma l'argomento principale è quello di cui abbiamo parlato poco fa, cioè che, mentre l'anima cerca di conoscere l'essenza e non la qualità di una cosa (ché due sono appunto i princìpi, essenza e qualità), ciascuno dei quattro elementi le pone innanzi in parole e in fatti ciò che essa non cerca, ciascuno presenta sempre facilmente confutabile dalle sensazioni ciò che si dice o che si mostra, per cui riempie ogni uomo di una per così dire completa incertezza ed oscurità.

Ora, in argomenti in cui, a causa di una cattiva educazione, non siamo neppure abituati ad indagare il vero e ci bastano le immagini che ci si presentano, non ci rendiamo ridicoli gli uni di fronte agli altri, quelli che sono interrogati di fronte a quelli che interrogano, poiché siamo capaci di disperdere e confutare i quattro; ma in argomenti in cui vogliamo costringere uno a rispondere e a chiarire il quinto elemento, chiunque conosca l'arte della confutazione riesce, solo che lo voglia, ad avere il sopravvento e fa che chi espone un pensiero con discorsi o con scritture o con risposte sembri alla gran parte di quelli che ascoltano non intendere niente di ciò che si sforza di scrivere o di dire; ora gli ascoltatori spesso ignorano che non è l'anima di chi scrive o parla ad essere confutata, ma la natura di ciascuno dei quattro che è difettosa. Solo il trascorrere attraverso tutti questi gradi, salendo e scendendo da uno all'altro può, a fatica, generare in chi ha buona natura la scienza di ciò che ha buona natura; ma se uno non ha buona natura, come è nella gran parte degli uomini l'abito dell'anima, sia riguardo all'apprendere sia riguardo a quello che si chiama carattere (però può essere diventato così per corruzione), neppure Linceo potrebbe dare la vista a tali uomini. In una parola, né la facilità di apprendere, né la memoria potrebbero dare la vista a chi non ha natura affine all'oggetto, perché questo non può essere generato in nature ad esso estranee. Sicché quanti non sono per natura congiunti e affini al giusto e a tutte le altre cose che sono belle, anche se hanno facilità di apprendere e di ritenere chi l'uno e chi l'altro genere di cose, mai potranno conoscere, fin dove è possibile, la verità sulla virtù e sul vizio; né d'altra parte potranno conoscerla quanti, pur essendo affini, non hanno facilità d'apprendere né buona memoria. Necessariamente infatti queste cose si apprendono insieme, e insieme la menzogna e la verità dell'intera sostanza, con molta applicazione e molto tempo, come ho detto in principio; quando questi singoli elementi (nomi, definizioni, vista ed altre sensazioni) vengono con sforzo

sfregati gli uni contro gli altri e sottoposti a confutazione in dispute benevole e in scambi di domande e risposte fatti senza animosità, allora, a chi compie ogni sforzo consentito alle possibilità umane, riluce d'un tratto intorno a ciascun problema comprensione e intuizione. Perciò appunto ogni persona seria si guarda bene dallo scrivere di cose serie per non esporle alla malevolenza e alla incomprensione degli uomini. In una parola, dopo quanto si è detto; quando si vedono opere scritte di qualcuno, siano le leggi di un legislatore o scritti di altro genere, si deve concludere che queste cose scritte non erano per l'autore la cosa più seria, se questi è veramente serio e che queste cose più serie riposano nella sua parte più bella; ma se veramente costui pone per iscritto ciò che è frutto delle sue riflessioni, allora « è certo che » non gli dei, ma i mortali « gli hanno tolto il senno »[8].
Chi ha seguìto questa esposizione e questa digressione capirà bene che chi ha scritto qualcosa sui princìpi primi e supremi della natura (sia questi Dionisio o qualche altra persona maggiore o minore di lui) non può aver ascoltato né appreso, così io affermo, niente di genuino sulle cose di cui ha scritto; altrimenti le avrebbe rispettate come le rispetto io e non avrebbe osato esporle a uomini disordinati e inetti. Perché egli non ha scritto per un aiuto della memoria (non c'è infatti alcun pericolo che si possano dimenticare, quando si siano una volta accolte nell'anima, ché esse sono espresse in brevissime formule), ma, se ha scritto, lo ha fatto per una turpe ambizione, sia che abbia spacciato la dottrina come propria, sia che abbia scritto come un uomo in possesso di una educazione filosofica, della quale non era degno, perché ambiva alla fama che viene da questo possesso. Se Dionisio ha potuto apprendere la dottrina da una sola conversazione, sta bene; ma come questo sia avvenuto « lo sa Zeus », dicono i Tebani: perché io, come già dissi, gliela spiegai una sola volta e in seguito mai più.
Chi ha interesse di sapere come sono andate realmente le cose deve rendersi conto ora delle ragioni per le quali non ne abbiamo parlato due, tre e più volte ancora; forse Dionisio, dopo avermi ascoltato una sola volta, pensava di saperne e ne sapeva abbastanza, sia che avesse scoperto da sé la mia dottrina, sia che l'avesse appresa prima da altri, oppure giudicava sciocchezze le cose che gli dicevo, oppure, terza ragione, pensava che non fossero adatte a lui, ma troppo alte e non si credeva capace di vivere praticando sapienza e virtù. Se le considerava sciocchezze, si pone in contrasto con molti che testimoniano il contrario e che, per tali cose, potrebbero essere giudici di lui molto più competenti; se, d'altra parte, pensava di averle scoperte o apprese, ritenendo dunque che avessero importanza per l'educazione di un'anima libera, come mai poté, a meno di non essere un uomo straordinario, disprezzare con tanta leggerezza la guida e il maestro di questa dottrina? Come mi disprezzò, lo dirò ora.
Poco tempo dopo questi avvenimenti, Dionisio che prima aveva consentito a Dione di restare in possesso dei suoi beni e di goderne le rendite, non permise più ai suoi amministratori di inviargliele nel Peloponneso, come se si fosse completamente dimenticato della sua lettera; sosteneva che questi beni non erano di Dione, ma del figlio di Dione, che era suo nipote e di cui egli era, secondo la legge, tutore. Questi furono i fatti accaduti fino a questo tempo; essi mi aprirono bene gli occhi sull'amore di Dionisio per la filosofia ed io ebbi ragione di indignarmi, sia che lo desiderassi o no. Era già estate allora, la stagione dei viaggi per mare; a me sembrava di non dover essere sdegnato con Dionisio più che con me stesso e con coloro che mi avevano costretto a venire per la terza volta allo stretto di Scilla,

per affrontare ancor la funesta Cariddi[9],

ma di dover dire a Dionisio che mi era impossibile rimanere quando Dione subiva tali affronti. Dionisio cercava di consolarmi e mi pregava di restare, giu-

dicando che non era conveniente per lui che io partissi subito e andassi a divulgare tali fatti; non riuscendo a persuadermi, disse che avrebbe lui stesso preparato il mio viaggio. Perché io intendevo imbarcarmi su una nave mercantile e partire, indignato com'ero e disposto a sopportare qualsiasi cosa, se mi avessero posto degli ostacoli: ché era chiaro che io subivo, non facevo ingiustizia.

Dionisio, vedendo che non acconsentivo assolutamente a restare, escogitò questo mezzo per trattenermi durante la stagione della navigazione. Il giorno dopo venne da me e mi fece una seducente proposta: « Mettiamo fine, disse, a questi frequenti contrasti fra me e te, per causa di Dione e dei suoi affari; per amor tuo, io farò questo per Dione: propongo che, ricuperati i suoi beni, viva nel Peloponneso, non però come esule, ma con la facoltà di ritornare qui, quando fra lui e me e voi suoi amici ci sia un accordo in tal senso; questo avverrà a patto che egli non trami insidie contro di me: tu e i tuoi familiari e quelli di Dione che sono qui dovete esserne garanti per lui ed egli deve a sua volta dare a voi garanzia. I denari che riceverà siano depositati nel Peloponneso e in Atene presso persone che abbiano la vostra approvazione, e Dione ne goda il frutto, ma non abbia la facoltà di toccare il capitale senza il vostro consenso; perché io non ho tanta fiducia in lui da credere che, potendo disporre delle sue ricchezze (che non sono poche), si comporti lealmente verso di me; in te e nei tuoi ho invece maggiore fiducia. Vedi dunque se queste proposte ti piacciono; e a queste condizioni resta per tutto quest'anno e con il ritorno della buona stagione partirai, dopo aver preso con te il denaro. Sono sicuro che Dione ti sarà molto grato se farai questo per lui ».

A sentire queste proposte, provai un senso di pena; tuttavia dissi che volevo riflettere e che il giorno dopo gli avrei comunicato la mia decisione. Questo accordo prendemmo allora. Subito dopo, quando fui solo con me stesso, cominciai a riflettere, pur tutto sconvolto. Questa fu la prima riflessione che guidò la mia deliberazione: « Va bene; supponiamo che Dionisio non intenda far niente di quello che ha detto, ma che, dopo la mia partenza, egli scriva una persuasiva lettera a Dione, e inviti molti altri suoi amici a fare lo stesso, informandolo delle proposte che ora fa a me e dicendogli che lui era animato da buona volontà e che io non ho voluto fare quello che mi proponeva e non mi sono curato per niente dei suoi interessi; supponiamo inoltre che non voglia lasciarmi partire e pur senza dare ordini espressi ai capitani delle navi, faccia intendere a tutti che io parto contro la sua volontà (e questo gli è facile); forse che ci sarà qualcuno che vorrà accettarmi come passeggero sulla nave, quando sarò uscito dal palazzo di Dionisio? » (agli altri guai si aggiungeva anche questo, che abitavo nel giardino che circonda il palazzo, da cui il portiere mi avrebbe impedito di uscire se non gli fosse stato dato un ordine da parte di Dionisio). « Se invece resto per quest'anno, potrò scrivere a Dione in quale situazione mi trovo e quali passi intendo fare; se poi Dionisio compie anche soltanto qualcuna delle cose che dice, il mio modo di agire non potrà sembrare del tutto ridicolo, dato che la sostanza di Dione, se la si valuta esattamente, è di non meno di cento talenti; se invece le cose andranno come è ragionevole sospettare che vadano, sono incerto su come dovrò comportarmi; tuttavia è forse necessario pazientare ancora un anno e tentare di smascherare con i fatti le macchinazioni di Dionisio ».

Queste furono le mie decisioni e il giorno successivo dissi a Dionisio: « Ho deciso di restare, ma ti prego di non considerarmi arbitro della sorte di Dione; inviamogli piuttosto insieme una lettera che gli renda note le decisioni ora prese e chiediamogli se queste condizioni sono per lui soddisfacenti; se non lo sono e se egli vuole e pretende ancora qualcosa, ce lo dovrà comunicare quanto prima, e tu intanto non prendere

alcuna nuova decisione al suo riguardo ». Questo fu detto e concordato, press'a poco in questi termini. Subito dopo le navi presero il mare e non mi era più possibile partire, quando Dionisio si ricordò di dirmi che solo la metà della sostanza spettava a Dione, mentre l'altra metà doveva andare al figlio; aggiunse che l'avrebbe venduta e metà del ricavato l'avrebbe consegnata a me perché la portassi a Dione, l'altra metà l'avrebbe lasciata a suo figlio: questa era per lui la soluzione più giusta. Rimasi scosso da queste parole, ma ritenevo che fosse ridicolo contraddire; dissi tuttavia che bisognava attendere la lettera di Dione e poi comunicargli queste nuove proposte. Ma Dionisio, senza por tempo in mezzo, vendette, con la leggerezza dei giovani, l'intera sostanza di Dione, dove e come volle e a chi gli parve; di ciò egli a me non disse assolutamente nulla, ed io feci come lui e non gli parlai più delle cose di Dione: vedevo bene che non potevo ottenere nulla di più.

Questi dunque furono, fino a questo punto, i miei tentativi di venire in aiuto della filosofia e dei miei amici; nel tempo che seguì, io e Dionisio vivevamo così: io guardavo fuori, come un uccello che brama di volar via dalla sua gabbia, lui cercava sempre nuovi modi per ridurmi al silenzio, senza nulla concedermi dei beni di Dione; tuttavia, davanti a tutta la Sicilia, noi dicevamo di essere amici. Dionisio tentò di ridurre il soldo ai mercenari veterani, contrariamente al costume di suo padre. I soldati erano furiosi e, riunitisi in gran numero, dichiararono che si sarebbero opposti. Dionisio cercò di costringerli a forza, facendo chiudere le porte dell'acropoli; ma quelli mossero subito contro le mura, intonando un peana barbaro e guerresco. Dionisio, spaventatissimo per questo, accettò tutte le condizioni dei peltasti allora radunati e fece anche maggiori concessioni.

Corse subito la voce che Eraclida era stato il promotore di tutti i torbidi; venutone a conoscenza, Eraclida si tenne nascosto. Dionisio voleva arrestarlo, ma, trovando in ciò difficoltà, fece venire Teodota nel suo giardino, dove mi trovavo anch'io allora, per caso, a passeggiare. Non so tutto quello che si dissero, perché non potei sentirli, ma so e ricordo bene quello che Teodota disse a Dionisio in mia presenza. « O Platone » disse « io cerco di indurre Dionisio a concedere che Eraclida, se io riuscirò a portarlo qui perché risponda alle accuse che gli sono mosse, e se poi egli deciderà di allontanarlo dalla Sicilia, possa andarsene con la moglie ed i figli nel Peloponneso e possa vivere colà, godendo i frutti dei suoi beni, senza recare alcun danno a lui. Già una volta l'ho invitato a venire e lo inviterò di nuovo ora, e forse egli verrà accogliendo il primo oppure il presente invito; ma chiedo supplichevole a Dionisio che Eraclida non abbia a subire alcunché di male se sarà sorpreso nei campi o qui, ma venga soltanto allontanato dal paese, fino a che lui stesso non prenderà altra decisione. Sei d'accordo su questo? » disse rivolgendosi a Dionisio. « Sono d'accordo », rispose Dionisio, « e anche se fosse sorpreso davanti a casa tua, non dovrà subire nient'altro oltre a ciò che si è detto ». Il giorno dopo, verso sera, vennero da me Euribio e Teodota, entrambi molto sconvolti; Teodota mi dice: « Platone, tu eri presente ieri e conosci gli impegni che Dionisio, di fronte a me e a te, ha preso riguardo ad Eraclida ». « Certamente », dissi. « Ebbene » continuò « in questo momento i peltasti sono in giro per arrestare Eraclida e può darsi che egli sia qui vicino. Tu devi assolutamente venire con noi da Dionisio ». Andammo dunque e ci introducemmo alla sua presenza; gli altri due gli stettero davanti, piangendo in silenzio, ma io dissi: « Costoro temono che contro Eraclida tu intenda prendere nuove misure, in contrasto con gli accordi di ieri; perché sembra che egli sia stato visto aggirarsi da queste parti ». A sentir questo, Dionisio arse di sdegno e divenne di tutti i colori come capita a chi è infuriato; Teodota cadde ai suoi piedi, gli prese la

mano e piangendo lo supplicava di non far niente di simile. Intervenni io, tentando di fargli coraggio: « Rassicurati, Teodota » dissi, « Dionisio non oserà operare contro le promesse fatte ieri ». E Dionisio, guardandomi proprio con uno sguardo da tiranno: « A te » disse « io non ho fatto promesse, né piccole né grandi ». « Per gli dei » risposi « tu mi hai promesso di non fare proprio ciò per cui anche costui, ora, ti prega ». Detto questo, mi volsi ed uscii fuori. Subito dopo egli continuò a dare la caccia ad Eraclida, ma Teodota gli inviò dei messi, esortandolo a fuggire. Dionisio mandò all'inseguimento Tisia e alcuni peltasti, ma Eraclida, come poi si raccontò, poté riparare, poche ore prima che essi giungessero, nel territorio dei Cartaginesi.

Dopo questi fatti, Dionisio pensò che il suo antico disegno di non restituire i beni di Dione avrebbe trovato plausibile giustificazione nell'inimicizia per me e, prima di tutto, mi mandò via dall'acropoli, trovando la scusa che le donne dovevano fare un sacrificio di dieci giorni nel giardino nel quale abitavo: mi ordinò di restare fuori, nella casa di Archedemo, per tutto questo tempo. Mentre mi trovavo là, Teodota mi invitò da lui, mi manifestò la sua indignazione per quanto era avvenuto e biasimò Dionisio. Questi, sentito che ero andato da Teodota, trovò quest'altra scusa, sorella della precedente, per venire a una rottura con me e mi mandò uno a chiedermi se era vero che mi ero incontrato con Teodota, su suo invito. « Certamente », risposi; e allora il messo: « Dionisio dunque » disse « mi ha incaricato di dirti che non fai per niente bene a tenere sempre Dione e i suoi amici in maggior conto che non lui ». Questo mi fu detto allora e poi mai più Dionisio mi richiamò nel suo palazzo, come se ormai fosse chiaro che io ero amico di Teodota ed Eraclida e suo nemico; egli pensava che non avessi per lui sentimenti benevoli, perché i beni di Dione erano stati completamente dissipati. Dopo di allora dunque io abitavo fuori dell'acropoli fra i mercenari; molta gente venne da me e, fra gli altri, alcuni servi ateniesi, miei concittadini, i quali mi resero noto che ero stato calunniato presso i peltasti e che alcuni avevano minacciato di uccidermi, se mi avessero preso. Escogitai allora questo mezzo di salvezza: mandai dei messi ad Archita e agli altri amici di Taranto, per informarli della situazione in cui mi trovavo. Costoro, trovando qualche pretesto per una ambasceria dalla loro città, mandarono una triacontoro con Lamisco, uno di loro. Questi, andato da Dionisio, lo pregò per me, dicendo che io volevo andarmene e che non si opponesse. Dionisio acconsentì e mi lasciò andare dandomi le provviste per il viaggio. Dei beni di Dione io non feci mai richiesta, né mai furono restituiti.

Giunto nel Peloponneso, ad Olimpia, incontrai Dione che assisteva ai giochi e gli raccontai ciò che era accaduto. Dione subito, chiamando a testimone Zeus, esortò me, i miei familiari ed amici a fare preparativi per la vendetta contro Dionisio: noi dovevamo vendicarci per il tradimento dell'ospitalità (così egli chiamava e così considerava la cosa), lui per l'ingiusta espulsione e per l'esilio. Sentito questo, io gli dissi che poteva chiamare i miei amici in suo aiuto, se volevano; « quanto a me » continuai, « tu ed altri in certo modo mi forzaste ad esser partecipe della mensa, del focolare e dei sacrifici di Dionisio; e questi forse, per le calunnie di molti, era veramente convinto che io cospirassi con te contro di lui e contro il suo governo dispotico, e tuttavia non mi mise a morte, ma mi rispettò. Né io ho più l'età per combattere al fianco di qualcuno: sarò con voi se, sentendo bisogno di diventare amici gli uni degli altri, vorrete fare qualcosa di buono; ma finché desiderate il male, chiamate altri in vostro aiuto ». Questo dissi perché ero disgustato dei miei continui e sventurati viaggi in Sicilia; ma essi disobbedirono e non vollero secondare i miei forzi di conciliazione e così sono stati a se stessi causa di tutti i mali che sono capitati, e dei quali nessuno sa-

rebbe capitato (per quanto è possibile umanamente prevedere) se Dionisio avesse reso i suoi beni a Dione o si fosse pienamente riconciliato con lui, perché io avrei avuto volontà e influenza sufficienti per trattenere, facilmente, Dione. Ora invece, slanciatisi gli uni contro gli altri, hanno riempito il mondo di sciagure.
Eppure Dione aveva la stessa aspirazione che anch'io, lo riconosco, dovrei avere e con me ogni altro uomo equilibrato; riguardo al suo potere, agli amici e alla città, il suo ideale era di ottenere il massimo potere ed il massimo onore, facendo i massimi benefici. Ora, questo non può avvenire se un uomo arricchisce sé e i suoi seguaci e la sua città tramando insidie e raccogliendo congiurati, mentre è una povera creatura che non sa dominarsi e soggiace vilmente alle passioni; né può avvenire se egli mette a morte quelli che possiedono beni, chiamandoli nemici, e ne dilapida le ricchezze, invitando i suoi complici e i suoi amici a fare lo stesso, affinché nessuno possa rinfacciargli di essere rimasto povero. Lo stesso si deve dire di chi è onorato dalla città perché la benefica in questo modo, distribuendo con i suoi decreti gli averi dei pochi ai molti, oppure di chi è a capo di una grande città che impera su molte altre più piccole e alla sua città distribuisce i beni dei soggetti, contro giustizia. Perché né Dione né alcun altro volontariamente tenderà ad un potere perpetuamente funesto per sé e per la sua stirpe, ma piuttosto ad un governo costituzionale e ad una legislazione veramente giusta e buona che si impone senza alcuna esecuzione capitale e senza esili. Così appunto faceva anche Dione il quale preferiva subire, piuttosto che commettere un delitto, pur cercando di non subirlo; tuttavia cadde, quand'era sul punto di ottenere la vittoria sui nemici. La sua sorte non è per niente strana: perché è vero che un uomo pio in mezzo agli empi, un uomo saggio e ragionevole, non si potrà mai ingannare del tutto sull'animo di tali persone, ma non c'è niente di strano se gli capita quello che capita ad un buon navigatore, che non si lascia sorprendere dalla tempesta che si avvicina, ma che non ne può prevedere la violenza straordinaria ed inattesa e così per forza resta sommerso. Per la stessa causa anche Dione è caduto: la malizia di coloro che poi lo perdettero non gli sfuggiva di certo, ma egli ignorava quanto profonda fosse la loro stoltezza e malvagità e ingordigia. Questa è la causa della sua morte che immenso dolore ha arrecato alla Sicilia.
Ciò che io vi consiglio dopo gli avvenimenti di cui ora ho parlato, ve l'ho già detto e tanto basta; i motivi per cui ho richiamato il secondo viaggio in Sicilia sono questi, che mi sembrava necessario parlarne per la stranezza e inverosimiglianza di ciò che è avvenuto. Se dunque ciò che ho detto sembrerà ragionevole e si giudicheranno plausibili i motivi che spiegano gli avvenimenti, lo scopo della mia esposizione sarà pienamente raggiunto.

OTTAVA LETTERA

Platone augura ai familiari ed agli amici di Dione di viver bene

Cercherò di spiegarvi, per quanto posso, quali devono essere i vostri intendimenti perché possiate vivere veramente bene; e spero di dare consigli che saranno salutari non a voi soltanto, ma a voi in primo luogo e poi a tutti i Siracusani e in terzo luogo anche ai vostri avversari e nemici, a meno che qualcuno di loro non abbia commesso atti di empietà; perché tali atti non si possono medicare e nessuno potrebbe lavare la loro macchia. Fate dunque attenzione a quello che ora vi dico.
In tutta la Sicilia, dopo l'abbattimento della tirannide, ogni vostra contesa è sorta per questo: gli uni vogliono ricuperare il potere, gli altri vogliono dar compimento all'opera di liberazione dalla tirannide. Alla gran parte degli uomini sembra che, quando si dia un consiglio in tali circostanze, si debba sem-

pre consigliare ciò che ai nemici causerà il più gran male ed agli amici il più gran bene; ma non è affatto facile fare male agli altri, senza subirne, a propria volta, altrettanto. Non c'è bisogno di andare molto lontano per vedere con chiarezza queste cose; basta considerare quanto avviene ora qui in Sicilia, dove gli uni cercano di aggredire e gli altri di vendicarsi degli aggressori; se voi raccontaste ad altri queste cose, diventereste in ogni caso ottimi maestri. Di fatti di questo genere non c'è dunque, mi pare, penuria; ma le misure che potrebbero essere utili sia ai nemici che agli amici o il meno dannose possibili per entrambi — queste son cose che non è facile scoprire, né è facile attuare, quando si siano scoperte. Un consiglio in questo senso ed il tentativo di esporlo con parole sembreranno pertanto simili ad una preghiera. E sia dunque senz'altro una preghiera (perché è doveroso rivolgersi agli dei quando si inizia a parlare e a ragionare) e abbia il suo compimento, ispirandoci riflessioni come quelle che seguono.

Voi ed i vostri nemici, fin da quando scoppiò la guerra, siete governati senza interruzione da una sola famiglia, quella che elevarono al potere i vostri padri, venuti a trovarsi in grande difficoltà, quando la Sicilia ellenica corse pericolo di essere completamente assoggettata e resa barbara dei Cartaginesi. Allora essi scelsero Dionisio, in quanto giovane e bellicoso, per dirigere le operazioni di guerra alle quali era addestrato ed Ipparino, più anziano, come suo consigliere, e per la salvezza della Sicilia li nominarono, come si dice, tiranni con pieni poteri. In questo modo, agli uomini di quella generazione fu assicurata la salvezza, sia che si voglia vedere in una sorte divina e in dio stesso la ragione di essa, sia nel valore dei capi, sia anche nell'una e nell'altra cosa messe insieme oltre che nel valore dei cittadini di quel tempo (ciascuno la pensi come vuole). Ed è giusto che tutti debbano gratitudine ai salvatori, visto che sono stati così valorosi; se poi, nel tempo successivo, la famiglia dei tiranni non ha fatto buon uso del dono della città, per questa colpa essa in parte ha già scontato la pena e in parte la deve pagare. Ma quali pene potrebbero essere veramente giuste per loro, nella situazione presente? Se voi poteste facilmente e senza grandi pericoli e sforzi sottrarvi a loro o se essi potessero facilmente riprendere il potere, non varrebbe la pena di darvi i consigli che ora vi dirò. Ma ora è necessario che voi di ambedue le parti riflettiate e richiamiate alla memoria quante volte avete sperato e creduto che poco vi mancasse per vedere ogni cosa compiuta secondo i vostri desidèri e come poi questo poco diventa sempre la causa di grandi e innumerevoli mali, e mai se ne tocca la fine, ma quella che sembra essere la fine di un male antico si salda insieme con il principio di un nuovo male che nasce; da questo ciclo corrono il rischio di essere completamente distrutti sia l'intero partito dei tiranni che quello popolare, e tutta la Sicilia (se veramente avverrà ciò che è deprecabile, ma probabile) resterà quasi completamente priva della lingua greca e passerà sotto il dominio dei Fenici e degli Oschi. Con tutte le loro forze i Greci tutti devono predisporre un rimedio a questo. Se vi è qualcuno che ha un rimedio più efficace e migliore di quello che vi proporrò io, lo porti a conoscenza di tutti e con pieno diritto sarà chiamato amico dei Greci. Quale sia il mio pensiero nella situazione presente, cercherò ora di chiarire in tutta franchezza e con un ragionamento giusto e imparziale. Parlerò in certo modo come un arbitro fra i due partiti, quello che ha esercitato la tirannide e quello che l'ha subìta e a ciascuno dei due, come fosse una sola persona, ripeterò il mio vecchio consiglio.

Ora, il consiglio che io do ad ogni tiranno è di rifuggire dal nome e dalla sostanza di questo potere e di trasformarlo, se possibile, in un governo monarchico. E ciò è possibile, come ha dimostrato con i fatti un uomo saggio e virtuoso, Licurgo, il quale, vedendo che gli uomini della sua famiglia in Argo

ed in Messene, passando dalla monarchia alla tirannide, avevano causato la rovina propria e della loro rispettiva città, temendo per la sua città e per la sua famiglia, introdusse, come rimedio, la carica dei senatori ed il freno degli efori, salutare al potere regio; e così, poiché la legge è divenuta la sovrana assoluta degli uomini e gli uomini non sono più i tiranni delle leggi, il potere regio si è potuto mantenere per tante generazioni senza perdere il suo prestigio.

Questo dunque io voglio anche ora raccomandare a tutti con il mio discorso: a coloro che aspirano alla tirannide, dico di evitare e di fuggire questo ideale di felicità che è proprio di uomini dalle insaziabili brame ed insensati, e di cercare di trasformare il regime in monarchia costituzionale e di obbedire alle leggi regie, tenendo per sé solo quegli altissimi onori che saranno dati spontaneamente dai cittadini e dalle leggi. A quelli poi che inseguono l'ideale di libertà e vogliono sfuggire al giogo della servitù in quanto è per loro un male, consiglierei di guardarsi dal cadere un giorno, per il desiderio insaziabile di una eccessiva libertà, nella stessa malattia che i loro antenati, vittime di uno sfrenato amore di libertà, dovettero soffrire a causa della loro eccessiva opposizione all'autorità. Perché i Siciliani, prima del governo di Dionisio e di Ipparino, vivevano una vita che a loro pareva felice, una vita di mollezze, in cui essi comandavano ai loro stessi capi; essi anzi, proprio per non dover obbedire ad alcun padrone giusto e rispettoso della legge e per essere completamente ed assolutamente liberi, fecero lapidare, senza alcun giudizio legale, i dieci strateghi che comandavano prima di Dionisio; e fu per questo che essi caddero sotto la tirannide. Perché la servitù e la libertà senza misura, sono entrambe un grandissimo male; quando invece siano regolate con misura, sono un grandissimo bene; la servitù a dio è conforme a misura, la servitù agli uomini eccede la misura; e per gli uomini assennati dio è la legge, per i dissennati il piacere. Poiché così stanno, per natura, le cose, io raccomando agli amici di Dione di render noto a tutti i Siracusani il consiglio che do loro, che è insieme consiglio mio e di Dione. Io sarò l'interprete di ciò che egli stesso, se fosse ancora vivo e potesse parlare, vi direbbe. Ma quali sono dunque gli intendimenti, potrebbe dire qualcuno, che si esprimono nel consiglio di Dione sulla presente situazione? Sono questi:

« Prima di tutto, o Siracusani, non accogliete quelle leggi che, a vostro parere, siano fatte per volgere i vostri pensieri verso la passione del lucro e della ricchezza, ma quelle che (dato che vi sono tre cose da considerare, l'anima, il corpo e la ricchezza) tengano nel massimo conto l'eccellenza dell'anima, in secondo luogo pongano l'eccellenza del corpo che è in subordine rispetto alla prima e in terzo ed ultimo luogo pongano le ricchezze, in quanto esse servono all'anima e al corpo. Le disposizioni che daranno effetto a queste cose saranno per voi leggi ben stabilite, capaci di rendere di fatto felici quanti le osservano. L'affermazione per cui i ricchi sono felici, è infelice in se stessa ed è un'affermazione stolta di donne e bambini, che stolti rende quelli che vi prestano fede. Della verità di queste mie parole vi potrete convincere nella realtà dei fatti, solo che vogliate sperimentare quello che ho detto riguardo alle leggi; perché questa è, mi sembra, la prova più sicura in ogni caso. Tali leggi accogliete e poiché la Sicilia è in pericolo e voi non siete in una posizione di piena superiorità sui nemici, né d'altra parte siete decisamente sotto il loro dominio, sarebbe forse utile e giusto per tutti voi prendere una via di mezzo, tanto per voi che volete evitare l'oppressivo potere tirannico, quanto per quelli che aspirano a riconquistare il potere. Gli antenati di costoro un tempo salvarono, merito grandissimo, i Greci dai barbari, sicché ora è possibile discutere sulla forma della costituzione; che se, invece, fossero stati sconfitti, non sarebbe rimasto proprio niente, né discussione, né

speranza. Orbene, gli uni abbiano la libertà, ma sotto un governo monarchico, gli altri un governo monarchico, ma responsabile: e le leggi siano signore non solo degli altri cittadini, ma degli stessi re, se compiono qualche atto illegale. Per raggiungere questo scopo, con intendimenti sani e non subdoli, con l'aiuto divino, create re in primo luogo mio figlio per la duplice riconoscenza che voi dovete a me ed a mio padre (questi, un tempo, liberò la città dai barbari; io, ora, l'ho liberata per due volte dai tiranni e voi stessi ne siete stati testimoni). Poi, come secondo re, eleggete colui che ha lo stesso nome di mio padre ed è figlio di Dionisio, per l'aiuto che ci ha dato e per il suo santo carattere; nato da un padre tiranno, egli, spontaneamente, ha cooperato alla liberazione della sua città, ottenendo per sé e per la sua famiglia un onore eterno in luogo di una tirannide effimera ed ingiusta. La terza persona che dovete invitare ad assumere il titolo di re dei Siracusani, re volontario di una città che volontariamente lo accoglie, è colui che attualmente comanda l'esercito dei nemici, Dionisio figlio di Dionisio, se mai egli, paventando la sventura e avendo compassione della patria e dei templi e dei sepolcri abbandonati, vorrà spontaneamente passare ad una forma di governo regio, evitando così che a causa dell'ambizione tutto vada in rovina, con gran gioia dei barbari.

Questi tre re (sia che voi concediate loro il potere dei re Spartani, sia che ne togliate una parte e stringiate con loro un patto), dovete eleggerli nel seguente modo, che già altra volta vi ho detto e che vi ripeto ora. Se la famiglia di Dionisio e di Ipparino vuole, per la salvezza della Sicilia, porre un termine alle presenti sciagure, accettando per sé e per la propria discendenza, per l'avvenire come per il presente, tali onori, chiamate con questo scopo, come già è stato detto, ambasciatori graditi ad entrambi i partiti (siano uomini di qui o di fuori oppure di qui e di fuori insieme, e nel numero che essi concordano), investendoli di piena autorità per arrivare alla conciliazione; vengano dunque costoro e diano leggi e stabiliscano una costituzione tale che per essa i re abbiano, come conviene, l'autorità suprema nelle cose sacre e in tutte le altre che è giusto assegnare a quelli che sono stati un tempo benefattori dello Stato; ma come reggitori dello Stato in guerra ed in pace scelgano, d'accordo con il popolo e col senato, i custodi delle leggi, in numero di trentacinque. Ci siano diversi tribunali per i diversi casi, ma i trentacinque abbiano la responsabilità delle sentenze di morte o d'esilio; ad essi siano associati altri giudici scelti sempre fra i magistrati dell'anno precedente, uno per ogni magistratura, colui che sembrerà essere il più giusto e il migliore: questi giudici, per tutto l'anno seguente, dovranno giudicare i casi per i quali è prevista la pena di morte, il carcere, la deportazione. Al re non deve essere consentito di essere giudice in processi di questo tipo, perché, come sacerdote, egli deve essere puro da contatto con uccisioni, carcere ed esilio.

Questa, quand'ero in vita, io pensavo che dovesse essere la vostra costituzione, e ancor oggi lo penso: ed avrei certo attuato i miei intendimenti, dopo aver insieme con voi vinto i nemici, se Erinni in veste di ospiti non me l'avessero impedito. Poi, se le cose fossero andate secondo i miei desidèri, avrei colonizzato il resto della Sicilia, cacciandone i barbari che ora l'occupano, tranne quelli che hanno combattuto per la comune libertà contro la tirannide, e avrei ristabilito nelle antiche dimore dei loro padri i vecchi abitanti dei territori greci. A voi tutti consiglio di avere, unanimemente, questi stessi intendimenti e di attuarli, esortando tutti a questa impresa; chi non è disposto, consideratelo un pubblico nemico. Queste non sono cose impossibili: perché, quando un'idea è stata concepita da due menti e quest'idea, per chi riflette, è la migliore che si potesse trovare, non può essere assennato colui che la giudica impossibile. Le due menti di cui parlo sono quella di Ipparino, figlio di

Dionisio e quella di mio figlio; se questi due sono d'accordo, le loro idee saranno accolte, io penso, anche da tutti gli altri Siracusani che si preoccupano della loro città. Offrite dunque onori e preghiere agli dei e a quelli che è giusto onorare dopo gli dei e non cessate di sollecitare e di esortare amici e nemici con parole miti, fino a che non abbiate dato un fortunato e chiaro compimento alle cose che ora vi ho detto, simili a un sogno divino apparso a uomini svegli ».

NONA LETTERA

Platone augura ad Archita di Taranto [10] *di viver bene*

Sono venuti da me Archippo e Filonide con i loro amici: mi hanno portato la lettera che tu hai consegnato loro e mi hanno dato tue notizie. Senza difficoltà hanno portato a termine la loro missione nella città (né era, del resto, cosa molto laboriosa); ma sul tuo conto mi hanno riferito che sei contrariato perché non riesci a liberarti dagli impegni politici. È chiaro a tutti che la cosa più piacevole nella vita è dedicarsi alle proprie occupazioni, specialmente quando si scelgano occupazioni tali quali tu hai scelto; tu però devi considerare anche questo, che ciascuno di noi non è nato solo per se stesso, ma che una porzione della nostra esistenza spetta alla patria, un'altra ai genitori, un'altra ancora agli altri amici e infine che molto è dovuto anche ai casi che sorprendono il corso della nostra vita. Quando la patria ci chiama ai pubblici affari, è certo sconveniente non rispondere all'invito. Perché ne segue che si lascia la propria terra nelle mani di uomini dappoco i quali si accostano ai pubblici affari spinti da motivi che non sono i più nobili. Ma di questo basta.
Di Echecrate ci prendiamo cura ora e continueremo a prendercene anche in avvenire, per amor tuo, per amore di suo padre Frinione e per amore dello stesso giovinetto.

DECIMA LETTERA

Platone augura ad Aristodoro [11] *di viver bene*

Sento che sei ora e sei sempre stato uno dei migliori amici di Dione, mostrando la più saggia disposizione naturale alla filosofia; perché la costanza, la fedeltà, la sanità di mente, queste sono le cose che io chiamo vera filosofia; quanto alle altre forme di sapienza e di abilità che tendono ad altri fini, credo di chiamarle con il loro giusto nome se le qualifico come forme di ingegnosità.
Sta sano e conserva le stesse disposizioni che hai ora.

UNDICESIMA LETTERA

Platone augura a Laodamante [12] *di viver bene*

Ti ho già altra volta scritto che la cosa migliore, per trattare tutte le questioni di cui parli, sarebbe che tu stesso venissi ad Atene; ma poiché mi dici che questo è impossibile, l'altra possibile soluzione sarebbe, come scrivi nella lettera, che io o Socrate venissimo da te. Ora, Socrate è ammalato di stranguria; quanto a me, sarebbe umiliante che io venissi e non riuscissi poi a portare a compimento ciò per cui mi chiami. E io non ho molte speranze che questo mi possa riuscire (se volessi dirtene le ragioni, avrei bisogno di un'altra lunga lettera, per spiegare tutto minutamente); inoltre, a causa dell'età, non ho forze fisiche sufficienti per mettermi in viaggio ed affrontare i pericoli cui si va incontro per terra e per mare, proprio ora che tutte le strade sono piene di pericoli. Tuttavia posso dare a te ed ai colonizzatori un consiglio che, come dice Esiodo [13], quand'io l'abbia detto potrà sembrare semplice, ma che era difficile da trovare. Essi non ragionano bene se credono che una costituzione sia ben stabilita soltanto perché sono state date delle leggi (e siano pure le migliori), quando manchi un uomo fornito di autorità, che si preoccupi di come giorno

per giorno si vive in città, in modo che temperanza e fortezza regnino fra i liberi e gli schiavi. Questo potrà riuscire se ci sono uomini degni di un tal potere; ma se avete bisogno di qualcuno che vi educhi, non c'è, credo, fra voi chi vi potrà educare, come non ci sono quelli che potranno essere educati; così, per il futuro, non vi resta che pregare gli dei. In questo stesso modo press'a poco furono fondate anche le antiche città, le quali in seguito furono ben governate, quando, a seguito di importanti fatti accaduti in guerra o in altre circostanze, è venuto fuori un uomo di valore, con un gran potere nelle sue mani. È necessario ed essenziale che voi, prima, abbiate molto a cuore tutto questo; dovete però riflettere a quanto vi ho detto e non agire sconsideratamente, pensando di arrivare facilmente al successo. Buona fortuna.

DODICESIMA LETTERA

Platone augura ad Archita di Taranto di viver bene

Con grandissimo piacere abbiamo ricevuto le memorie che ci son giunte da parte tua e ne abbiamo ammirato quant'altri mai l'autore, che ci è sembrato degno di quegli antichi suoi progenitori; si dice che questi fossero Mirii (costituivano una parte dei Troiani che emigrarono al tempo di Laomedonte), uomini di valore, come dice la tradizione. Le mie memorie, riguardo alle quali mi hai scritto, non sono ancora completate, ma te le invio egualmente così come sono; sulla cura con cui bisogna custodirle siamo tutti e due d'accordo, sicché non è il caso di fare raccomandazioni.
[Si contesta che sia di Platone].

TREDICESIMA LETTERA

Platone augura a Dionisio tiranno di Siracusa di viver bene

L'inizio della mia lettera sia per te nello stesso tempo il segno che viene proprio da me. Un giorno in cui tu davi un banchetto ai giovani di Locri ed eri sdraiato lontano da me, ti levasti in piedi, ti facesti dappresso e, pieno di benevolenza, mi dicesti qualcosa di amichevole, come sembrò a me e a colui che mi stava accanto — era un bel giovane. Questi allora disse: « Veramente, o Dionisio, tu hai ricavato molto giovamento in sapienza da Platone ». « E in molte altre cose », rispondesti, « poiché, subito dopo averlo invitato, sentii grande beneficio semplicemente perché l'avevo invitato ». Dobbiamo dunque conservare questa disposizione d'animo, perché il beneficio che possiamo ricavare uno dall'altro sia sempre più grande. Ed io ora, operando con questo fine, ti invio parti di un'opera pitagorica e alcuni saggi di distinzioni; ti mando anche, come restammo d'accordo, un uomo di cui tu ed Archita (se pure Archita viene da te) potrete utilmente servirvi. Il suo nome è Elicone ed è nativo di Cizico; discepolo di Eudosso, è molto erudito nelle dottrine di questi; ha frequentato anche uno dei discepoli di Isocrate, e Polisseno, un amico di Brisone. Cosa rara in uomini di questo tipo, è di piacevole compagnia: non sembra avere un cattivo carattere, ma piuttosto un carattere mite e buono. Dico questo con apprensione, perché manifesto la mia opinione sul conto di un uomo, cioè di un animale non cattivo, ma volubile, salvo pochissimi individui e per poche cose. Così dunque, temendo e diffidando di costui, ho cercato, con contatti personali, di conoscerlo a fondo e ho chiesto informazioni ai suoi concittadini: nessuno aveva qualcosa di male da dire sul suo conto. Osservalo anche tu e sii cauto. Ma soprattutto, se hai un po' di tempo libero, impara da lui e dedicati alla ricerca filosofica. Se non hai tempo, fa' istruire da lui qualche altro, in modo che tu poi, con tuo comodo, possa imparare da costui e diventare migliore, acquistando buona fama; in questo modo tu non cesserai di trarre giovamento da me. Ma di questo basta.
Riguardo alle cose che mi hai scritto

che ti mandi, ho fatto fare l'Apollo e Leptine te lo porterà; è l'opera di un giovane e bravo artista, il cui nome è Leocare. C'era da lui un'altra opera molto bella, come mi è sembrato; l'ho acquistata volendo farne un dono a tua moglie, poiché ella si è sempre data pensiero di me, quand'ero sano e quand'ero malato, in un modo che è degno di me e di te. Dagliela dunque, se non hai niente in contrario. Ti invio anche dodici brocche di vino dolce per i bambini e due di miele. Quanto ai fichi, siamo arrivati dopo il tempo della raccolta; le bacche di mirto, già raccolte, erano marcite. Ci preoccuperemo di più un'altra volta. Delle piante ti parlerà Leptine.

Il denaro per queste spese e per il pagamento di alcune tasse allo Stato, l'ho avuto da Leptine, a cui ho detto ciò che mi sembrava conveniente e giusto dirgli, e cioè che mio proprio era il denaro (circa sedici mine) che spendemmo per la nave Leucadia. Ho avuto dunque questo denaro e me ne sono servito per comprarvi gli oggetti che vi ho inviato.

Ascolta ora come stanno le cose riguardo al tuo denaro ad Atene e al mio. Io mi servirò del tuo denaro, come ti dissi altra volta, allo stesso modo che mi servo di quello degli altri amici e cioè spendendo il meno possibile, per cose che sembrino necessarie, giuste e convenienti a me e a colui dal quale ricevo il denaro. Ora sono venuto a trovarmi in questa situazione: io ho con me le quattro figlie delle mie nipoti che sono morte quando tu mi esortavi a prendere la corona, ma io non lo volli; la prima è ora in età da marito, la seconda ha otto anni, la terza poco più di tre, la quarta non ha ancora un anno. Bisogna che, con l'aiuto dei miei amici, faccia la dote a quelle che si sposeranno quando sarò ancora vivo; le altre, se la vedano loro. Né io devo dare la dote a quelle il cui padre sia più ricco di me; ma per ora io sono più ricco dei loro padri e ho fatto la dote anche alle loro madri, con l'aiuto di Dione e di altri. Una di queste sposa Speusippo, fratello di sua madre. Per costei non sono necessarie più di trenta mine: questa per noi è una dote più che sufficiente. Se poi mia madre morisse, per la costruzione della tomba basteranno dieci mine. Considerando queste spese, ecco la somma che nel momento presente mi è necessaria; se poi si presentasse qualche altra spesa privata o pubblica in occasione del mio viaggio da te, come altra volta ti ho detto, farò il possibile perché la spesa sia quanto più piccola; ma ciò che non potrò evitare di spendere, dovrai spenderlo tu.

Parlo ora dell'altro punto, delle spese da fare con il tuo denaro qui ad Atene. In primo luogo, se devo fare le spese per una coregia o per qualcosa di simile, non c'è qui, contrariamente a come pensavamo, alcun tuo ospite che voglia prestarmi il denaro per te; poi, se si tratta di cosa per te molto importante, tanto che è utile pagare subito e dannoso il non pagare o il differire il pagamento fino all'arrivo di qualche tuo delegato, un tal fatto ti recherà vergogna oltre che danno. Io stesso ho sperimentato questo, quando mandai Erasto presso Andromeda di Egina, tuo ospite, al quale mi avevi detto di rivolgermi se avessi avuto bisogno di qualcosa; volevo appunto comperare ed inviarti anche le altre più costose cose di cui mi parlavi nella lettera. Egli mi diede una ragionevole ed umana risposta: disse che già in passato aveva sostenuto delle spese per tuo padre, ma solo a fatica aveva potuto ricuperare il denaro; ora pertanto avrebbe dato una piccola somma e non più. Così, ho avuto il denaro da Leptine; è giusto che io lodi Leptine, non tanto perché mi ha dato il denaro, quanto perché me lo ha dato prontamente e perché anche in altre cose ha dimostrato, nei fatti e nelle parole, di essere con te tale quale può essere solo un amico. È ben giusto che io ti faccia sapere come mi sembra che ciascuno si comporti nei tuoi confronti, e questo, sia che uno si comporti come Leptine, sia che faccia il contrario. Per quanto riguarda il denaro, ti parlerò dunque con franchezza: per-

ché ciò è giusto e nello stesso tempo io posso parlare, per diretta esperienza, di quelli che stanno con te. Coloro che di volta in volta devono metterti al corrente delle spese che essi ritengono consigliabili, hanno ritegno a farlo, perché temono di irritarti; abituali dunque e costringili a dire questo e ogni altra cosa, perché tu devi sapere, per quanto è possibile, tutto e devi giudicare da te stesso e non sottrarti alla conoscenza. Non ci sarà niente di meglio per il tuo governo: infatti le spese fatte bene e ben pagate sono in generale utili e tendono alla conservazione delle tue risorse, come tu stesso riconosci e riconoscerai. Guarda dunque che non ti accusino presso gli altri quelli che dicono di prendersi cura dei tuoi interessi; perché non è né bello né buono per la tua reputazione essere considerato un uomo intrattabile.

Adesso vorrei parlarti di Dione; quanto al resto, non posso ancora pronunciarmi, fino a che non mi saranno giunte le lettere che mi hai promesso. Riguardo a ciò di cui tu non volevi che parlassi con lui, non gliene ho parlato e neppure accennato; ho cercato però di vedere se, qualora questo accadesse, egli lo sopporterebbe di buon animo o no, e mi è sembrato che, se dovesse avvenire, non lo sopporterebbe tranquillamente. Per il resto Dione mi sembra nei tuoi riguardi molto moderato nelle parole e nei fatti.

A Cratino, fratello di Timoteo e mio amico, doneremo una corazza da oplita, una di quelle pieghevoli portate dai fanti e alle figlie di Cebete tre tuniche di sette cubiti, non di quelle costose di Amorgo, ma di quelle di lino siciliano. Certamente tu conosci il nome di Cebete: è ricordato nei dialoghi socratici accanto a Simmia e discute con Socrate nel dialogo sull'anima; è amico di noi tutti ed è molto benevolo.

Quanto al segno che distingue le lettere che ti scrivo seriamente dalle altre, penso che tu lo ricordi; pensaci tuttavia e fa' bene attenzione, perché ci sono molti che mi invitano a scrivere e non è facile rifiutarsi apertamente. Le lettere serie cominciano con « dio », quelle meno serie con « gli dei ».

Gli inviati mi hanno pregato di scriverti e con ragione; dovunque essi fanno l'elogio di te e di me, e specialmente Filagro che allora aveva la mano ammalata. Di te ha parlato anche Filede, venuto qui dalla corte del gran re; se la lettera non fosse già troppo lunga, ti riferirei quello che ha detto: ma fattelo dire da Leptine.

Se tu intendi mandarmi la corazza o qualcuna delle altre cose che ti chiedo, nel caso che tu non abbia altre persone, consegnala a Terillo; costui, mio amico ed esperto soprattutto in filosofia, è di quelli che continuamente viaggiano per mare. È genero di Tisone, che era edile quando partimmo.

Sta' bene e coltiva lo studio della filosofia ed esorta a dedicarvisi i più giovani; saluta da parte mia i compagni di gioco e di' ad Aristocrito e agli altri che ti informino subito se arriva qualche scritto o lettera per te da parte mia e ti rammentino di prenderti cura di quanto scrivo. Ed ora non trascurare di rendere il denaro a Leptine, ma fallo al più presto, affinché anche gli altri, guardando a lui, siano più disposti a fare prestiti.

Iatrocle, colui che ho liberato insieme con Mironide, è in viaggio alla tua volta con gli altri che ti mando; prendilo dunque al tuo servizio, dato che è ben disposto nei tuoi confronti, e impiegalo per quello che vorrai. Conserva questa lettera o prendi degli appunti e sii sempre lo stesso buon amico.

NOTE

EUTIFRONE

[1] Il Liceo, dedicato ad Apollo Liceo, era uno dei tre ginnasi — cioè luoghi d'esercizi ginnastici — più noti d'Atene; gli altri due erano l'Accademia e il Cinosarge. Nel primo più tardi insegnò Aristotele, nel secondo Platone, nel terzo Antistene, un altro degli scolari di Socrate e capo della setta dei Cinici. I ginnasi, come le palestre, erano luoghi di trattenimento anche per gli adulti, e Socrate soleva frequentarli.

[2] Il Portico del re era la residenza ufficiale del secondo arconte, dell'arconte re, o re senz'altro, a cui erano demandati per le pratiche preliminari i processi di carattere religioso.

[3] Il demo di Pittos faceva parte della tribù Cecropide.

[4] Modo di dire proverbiale. Come il focolare domestico era considerato il centro sacro d'ogni casa, così il focolare comune, posto nel Pritaneo e su cui ardeva il fuoco perenne in onore della dea Estia (Vesta), era considerato come il centro sacro della città. Il proverbio perciò vuol dire: scuotere dalle fondamenta.

[5] L'omicida contraeva una specie d'infezione che si comunicava anche a quelli i quali erano in rapporti con lui, e non cessava se non quando il colpevole avesse espiata la pena.

[6] La maggiore delle isole Cicladi. Essa fu per qualche tempo soggetta agli Ateniesi che vi avevano spedito una cleruchia, una colonia.

[7] Gli esegeti erano gl'interpreti ufficiali delle leggi sacre, e ad essi ognuno poteva rivolgersi per averne istruzioni su qualche punto di diritto religioso.

[8] Secondo le leggi attiche ogni cittadino aveva il dovere, civile e religioso, di chiamare in giudizio l'estraneo, uccisore d'un parente o anche d'un proprio servo. Nel caso però d'Eutifrone, mentre l'involontario autore della morte era suo padre, il morto, omicida egli stesso, non era nemmeno un servo, sibbene un avventizio. Ma Eutifrone, nella fiducia del proprio sapere e nel suo fanatismo religioso, non si stima tenuto a certe distinzioni.

[9] Secondo il diritto attico l'accusato poteva, prima che s'iniziasse il giudizio, citare l'avversario fuori del tribunale, ma dinanzi a testimoni, per risolvere in via amichevole il punto controverso. L'avversario poteva rifiutarvisi, ma chi lo aveva citato poteva comunicare ai giudici per iscritto le proprie intenzioni. È questo il procedimento a cui Socrate accenna.

[10] È notissimo che Zeus incatenò Crono perché divorava i figli, come Crono, dietro suggerimento della moglie Gea, aveva mutilato suo padre Urano per vendicarsi di ciò che questi aveva fatto a lui ed ai fratelli.

[11] Le grandi Panatenee — festa in onore di Atena Poliade o protettrice della città, il cui antico simulacro in legno si conservava nell'Eretteo sull'Acropoli — ricorrevano ogni terz'anno di ciascuna olimpiade e duravano quattro giorni. Nell'ultimo giorno si portava in dono alla dea un peplo ricamato dalle giovanette ateniesi, in cui erano rappresentate le imprese più famose della dea, e specialmente la parte da lei presa nella lotta contro i Titani e i Giganti. Il peplo, perché potesse essere ammirato da tutti, era spiegato a modo di vela su una specie di nave mobile.

[12] « Socrate <qui come altrove> chiama scherzando Dedalo suo progenitore, perché suo padre Sofronisco era scultore, ed egli stesso da giovane aveva esercitato quest'arte. Dedalo era il più famoso artista dell'età leggendaria; era soprattutto celebrato come il primo che avesse scolpito le statue con occhi aperti e braccia disciolte, in atto di moversi, laddove prima di lui si facevano con occhi chiusi, con le braccia aderenti ai fianchi e prive di movimento. Perciò si diceva che le sue statue fossero mobili ed animate » (Wohlrab).

[13] Le ricchezze del frigio e leggendario re Tantalo erano passate in proverbio.

[14] Sono due versi dei *Canti ciprii*, poema ciclico in cui si raccontavano gli eventi della guerra

troiana anteriori a quelli narrati nell'*Iliade* e che da qualcuno veniva attribuito ad Omero, ma dai più a Stasino da Cipro.

[15] « Per chiarire i rapporti aritmetici i Greci si servivano talvolta di figure geometriche. Così essi indicavano con un triangolo isoscele il numero pari e con un triangolo scaleno il numero dispari, non tenendo conto della base » (Wohlrab).

[16] Secondo Diogene Laerzio (II, V 29) Eutifrone avrebbe profittato di questo colloquio e ritirata l'accusa contro il padre. Ma questa testimonianza che fede merita?

L'APOLOGIA DI SOCRATE

ARGOMENTO

[1] Si noti che Socrate accortamente inverte i termini della querela presentata da Meleto (cfr. p. 5), ponendo in primo luogo l'accusa di corruzione dei giovani, da cui pensa di potersi difendere più facilmente, e in secondo luogo quella più grave d'empietà.

[2] Se è certo abile il modo con cui Socrate mette Meleto con le spalle al muro, mostrando ai giudici che questi non sa chi corrompa i giovani e come si corrompano; l'altra argomentazione con cui egli cerca di provare che, quand'anche li corrompesse, non poteva farlo che involontariamente, se aveva un gran valore per Socrate, il quale era convinto che nessuno potesse fare il male volontariamente, non ne aveva alcuno per il grosso degli Ateniesi, che o non intendeva o non divideva il pensiero di Socrate.

DIALOGO

[1] Sugli accusatori di Socrate cfr. Argomento, p. 25.

[2] Queste calunnie naturalmente correvano sulle bocche dei nemici di Socrate in forma assai vaga. Per combatterle Socrate le formula in modo preciso, come avrebbero potuto e dovuto fare quelli che le diffondevano, se avessero in realtà presentato una querela contro il filosofo

[3] Le *Nuvole*, recitate nel 423 a. C., vale a dire 24 anni prima del processo di Socrate.

[4] Su Gorgia cfr. *Fedro*, cap. XLIII, n. 67, e *Ippia maggiore*, cap. II, n. 3; e su Ippia i due dialoghi che ne portano il nome, e anche il *Protagora*.

[5] Su questo ricchissimo ateniese cfr. il *Protagora*, cap. II, n. 4.

[6] Sofista e poeta. La mina valeva 100 dracme e la dracma circa una lira oro.

[7] Durante la tirannide dei Trenta furono banditi o fuggirono da Atene molti cittadini del partito democratico, che più tardi sotto la guida di Trasibulo e d'Archino assalirono la città e rovesciarono l'oligarchia. Tra quelli che andarono in esilio, come accenna Socrate, fu Cherefonte, uno dei più devoti e ardenti amici del filosofo, e come tale, fatto segno a frequenti attacchi dai comici. Il fratello di lui, a cui s'accennerà più giù, si chiamava Cherecrate.

[8] La risposta della Pitia sarebbe stata espressa in un distico che diceva: « Sapiente è Sofocle, più sapiente Euripide, ma più di tutti gli uomini è sapiente Socrate », o anche in un verso solo: « Più di tutti gli uomini è sapiente Socrate ». In forma alquanto diversa è riferita da Senofonte nella sua *Apologia*.

[9] Seguo la lezione: καὶ λυπούμενος.

[10] La lezione non è sicura. Leggo: τοῦτ' οὐ λέγειν τὸν Σωκράτη.

[11] Il filosofo Anassagora da Clazomene, nell'Asia Minore, riteneva che il sole fosse una massa o una pietra incandescente, maggiore del Peloponneso, e la luna avesse abitazioni e monti e voragini.

[12] Il testo dice: « dall'orchestra », onde alcuni hanno creduto che o nell'orchestra del teatro di Dioniso, quando non c'erano rappresentazioni, o in un luogo presso il mercato, detto orchestra, si mettessero in vendita le opere degli scrittori. Preferibile è però intendere l'espressione nel senso di: « nel teatro ». L'orchestra era difatti il luogo destinato al coro; e nei canti corali i poeti, soprattutto Euripide, si compiacevano di accennare alle nuove e ardite dottrine filosofiche. Il prezzo solito d'un posto in teatro era di due oboli (circa sei soldi); ma si può ritenere che i posti migliori fossero messi in vendita dall'impresario ad un prezzo più alto, sino a quello d'una dracma.

[13] Cfr. *Il.* XVIII vv. 96, 98, 104.

[14] Sulla condotta di Socrate come soldato cfr. il *Convito*, cap. XXXV e XXXVI. Potidea, co-

lonia di Corinto nella penisola di Pallene, per un certo tempo alleata degli Ateniesi, si ribellò nel 432 a. C. e s'arrese soltanto dopo un assedio di due anni. La battaglia d'Anfipoli, una colonia ateniese sullo Strimone in Tracia, avvenne nel 422. Gli Ateniesi sotto il comando di Cleone vennero sconfitti dagli Spartani comandati da Brasida, che al pari di Cleone vi perse la vita. A Delio, città della Beozia, gli Ateniesi furono sconfitti dai Beoti nel 424. In questa battaglia Socrate, si dice, salvò la vita a Senofonte.

[15] Dei cinquecento. Il compito principale di questo Consiglio era di preparare le risoluzioni da proporre all'Assemblea popolare, e perciò le decisioni di questa si dicevano « deliberazioni », quelle del Consiglio « predeliberazioni ». Le dieci tribù, le quali davano al Consiglio ciascuna cinquanta consiglieri, tenevano l'una dopo l'altra, secondo un ordine determinato dalla sorte, la presidenza, la « pritania », del Consiglio e dell'Assemblea, per 35 giorni negli anni ordinari, per 38 nei bisestili; e i consiglieri in carica si chiamavano « prìtani ». Questi non esercitavano il loro ufficio tutti insieme, ma divisi in decurie, di cui ognuna rimaneva in carica una settimana, e i cui componenti, tra cui giorno per giorno era eletto a sorte un presidente, un « epìstate », prendevano il nome di « próedri ». Ai prìtani, e soprattutto all'epìstate, spettava di presentare le proposte alla considerazione e decisione del popolo; ma essi potevano anche ricusarsi di farlo.

[16] La battaglia delle Arginuse — tre isolette presso Lesbo — a cui qui si accenna, fu vinta dagli Ateniesi sugli Spartani nel 406 a. C. I generali vincitori, messi sotto processo, tentarono di giustificarsi asserendo d'essere stati dalla tempesta impediti di compiere tutto il loro dovere; ma il popolo non accolse per buona questa ragione; ed essi furono giudicati e condannati tutti insieme, e non uno per volta, come la legge voleva, e senza che fosse dato a ciascuno di loro il diritto di difendersi convenientemente. Dei dieci strateghi soltanto otto furono sottoposti a processo, perché uno, Conone, non v'era stato incluso, e un altro era già morto; e di questi otto sei furono giustiziati, e due si salvarono non essendo tornati ad Atene. Socrate era epìstate; e come tale si rifiutò di porre ai voti la proposta, sicché in quel giorno il popolo non poté pronunziarsi, e la deliberazione fu dovuta rimandare al giorno seguente. Più tardi il popolo si pentì dell'illegalità commessa; gli autori di quella precipitosa deliberazione, sottoposti a giudizio, andarono in esilio, e il loro capo Callissèno finì per darsi la morte.

[17] Gli oratori non avevano alcun diritto derivante da una magistratura, di cui fossero investiti; ma potevano con le loro parole aizzare il popolo e indurlo a quelle decisioni che ritenessero conformi ai loro fini. Gli oratori, a cui qui si accenna erano due, Teramene e Callisseno; e quello che consigliavano contro Socrate era una specie di procedimento sommario per allontanarlo immediatamente da un posto, nel quale egli costituiva un ostacolo ai loro disegni.

[18] Edifizio circolare con un'apertura sul tetto a cupola e un altare di Estia, attiguo alla sala del Consiglio. In esso durante la democrazia s'adunavano i prìtani, che vi prendevano il loro pasto a spese della città.

[19] Ricco e stimato generale, nativo di Salamina, uno dei capi del partito democratico in Atene, che con tanti altri cadde vittima della sanguinaria avidità dei Trenta.

[20] Qui Socrate risponde indirettamente alle voci calunniose, che davano colpa a lui della condotta, così dannosa alla città, dei suoi amici Critia ed Alcibiade.

[21] Critone è il notissimo amico di Socrate; Critobulo, suo figlio, giovane egregio e di bellissimo aspetto, comparisce spesso in Senofonte come interlocutore di Socrate; Eschine, soprannominato il socratico, fu anch'egli scrittore di dialoghi, ed era tra' più devoti amici del filosofo; Antifonte, del demo di Cefisia, non è da confondere col famoso oratore omonimo, che era di Ramnunte; di Epigene il nome ricorre anche nei *Memorabili*; Demodoco e suo figlio Teages ci son noti in particolare dal dialogo che porta il nome di quest'ultimo; Adimanto, fratello di Platone, figura anche in altri dialoghi e specie nella *Repubblica*; Apollodoro, al cui carattere, così facile alla commozione, si accenna nel *Convito* e nel *Fedone*, era uno dei più caldi discepoli di Socrate; ed infine Nicostrato, Teodoto, Paralio ed Eantodoro da Platone, se non vado errato, sono ricordati soltanto in questo luogo.

[22] L'accusato poteva, quando lo credeva opportuno, cedere all'accusatore la tribuna e la parola, e quindi anche una parte del tempo di cui egli disponeva per la propria difesa.

[23] Cfr. *Od.* XIX v. 163.

[24] Lamprocle, Sofronisco e Menesseno.

[25] Cfr. Argomento, p. 24.

[26] « Quale uno dei cosiddetti παράσιτοι ' parassiti ' (vocabolo che <in origine> non includeva alcun significato cattivo), cioè ' compagni di tavola ' di certi funzionari, non degli arconti che prendevano i loro pasti nel Tesmotesio, né dei prìtani, pei quali a questo scopo serviva la

Tolos; ma probabilmente di alcuni sacerdoti, che presso il focolare comune nel vecchio Pritaneo, alle pendici meridionali dell'Acropoli, desinavano con gli ambasciatori stranieri e con altri ospiti dello Stato. Questi ospiti erano cittadini, che ottenevano un tale onore o per i loro meriti speciali (come vincitori nei giochi nazionali) o per riguardo ai loro antenati (come p. e. i discendenti d'Armodio e d'Aristogitone) » (Cron-Uhle).

[27] I Lacedemoni.

[28] I magistrati che soprintendevano alle carceri.

[29] Il presidente del tribunale, forse l'arconte re, che doveva stendere la sentenza, e gli Undici che dovevano dare le disposizioni necessarie per tradurre Socrate in carcere.

[30] Il re di Persia.

[31] Minosse, il leggendario e potente re di Creta, Radamanti, fratello di lui, Eaco, re d'Egina, figli tutti di Zeus, e Triptolemo, eroe attico e fondatore dei misteri eleusini, erano famosi per la loro rettitudine durante la vita; e i primi tre certo, ma forse anche l'ultimo, venerati come giudici del mondo invisibile.

[32] Orfeo e Museo erano ritenuti non solo antichissimi cantori, ma introduttori di nuove forme d'iniziazione.

[33] Palamede, figlio di Nauplio, re d'Eubea, uno degli eroi partiti per Troia, secondo la saga postomerica, aveva smascherato Ulisse, che per non prender parte alla spedizione s'era finto pazzo. Per vendicarsene Ulisse lo accusò ingiustamente d'essere un traditore, e lo fece mettere a morte dei Greci. — Aiace Telamonio, il più forte eroe dopo Achille, si uccise, secondo un notissimo racconto, perché i Greci indotti dalle arti d'Ulisse, attribuirono a costui, e non a lui, le armi d'Achille.

CRITONE

[1] Fu necessità che Socrate sopravvivesse ancora trenta giorni alla sentenza, perché in quel mese ricorreva la festa di Delo, e la legge vietava che si eseguissero sentenze capitali, finché non tornasse la teoria da Delo » (Xen. *Mem.* IV 8, 2). — « Poiché quest'ambasceria festiva che andava annualmente a Delo — un'altra festa con lo stesso nome era celebrata ogni quattro anni — ricorreva nel decimo o undecimo mese dell'anno attico (munichione o targelione), così la morte di Socrate si può porre anche nel mese Targelione, corrispondente al nostro maggio e giugno dell'a. 399 a. C. » (Cron-Uhle). La nave, a cui s'accenna, portava a Delo in omaggio ad Apollo una teoria o ambasciata sacra per sciogliere il voto fatto da Teseo nel momento di partire per la sua spedizione contro il Minotauro nel caso che egli fosse tornato, come tornò difatti, vincitore di quel mostro.

[2] Promontorio al sud dell'Attica.

[3] Vale a dire gli Undici, collegio di magistrati eletti annualmente a sorte, uno da ciascuna tribù, con l'incarico di soprintendere all'esecuzione delle sentenze. A questi dieci era aggregato un segretario.

[4] Cfr. *Il.* IX 363.

[5] Delatori di professione.

[6] Simmia e Cebete, ricchi tebani, discepoli del pitagorico Filolao, amici e ammiratori di Socrate, figurano tra' più importanti interlocutori del *Fedone*. — È stato giustamente osservato che Platone, per non compromettere nessuno dei concittadini implicati nel complotto, non ha nominato che i due Tebani e Critone, il quale doveva esser già morto, quando il dialogo vide la luce.

[7] Socrate avrebbe potuto prima dell'inizio del processo sfuggire all'accusa andando volontariamente in esilio, durante il dibattimento cercare di difendersi più abilmente — l'oratore Lisia, si dice, gli aveva offerto la sua opera — e intenerire i giudici, facendo comparire davanti ad essi la moglie e i figli, e dopo la prima sentenza, con cui era dichiarato reo, aggiudicarsi, come la legge gliene dava il diritto, o il carcere o una grave pena pecuniaria, e con ciò avrebbe potuto con probabilità sottrarsi alla morte. Ma egli non volle tentar nulla che potesse salvarlo.

[8] « Questi due sono spesso accoppiati come curatori del benessere fisico. Al primo competeva non solo il ristabilimento della salute turbata, ma anche le prescrizioni sulla scelta e la misura dei cibi e delle bevande; al secondo di render belli e forti gli uomini quanto ai corpi. Talora

medicina e ginnastica erano esercitate dalla stessa persona, com'era il caso di Erodico da Selimbria » (Cron-Uhle).

9 Socrate (o Platone?), contrariamente a un principio universalmente ammesso nell'antichità, afferma in modo reciso che non si debba in nessun caso né far male né render male per male. « Non aggiunge che s'ha obbligo d'amare chi vi fa male; per udire quest'altra sentenza, occorrono altri quattro secoli » (Bonghi).

10 Questo richiamo all'abilità d'un oratore in confronto alla propria inesperienza è ironico.

11 Secondo l'antico e rigido concetto ellenico, l'individuo non aveva diritti di fronte allo Stato, era un servo. Il re Demarato, parlando a Serse dei Lacedemoni, gli dice (Herod. VII 104): « Pure essendo liberi, non sono liberi in tutto. Essi sono sotto l'assoluta padronanza delle leggi ».

12 I giovani ateniesi, compiuto il diciottesimo anno, prima d'esser dichiarati maggiorenni e iscritti nel registro dei cittadini, venivano sottoposti ad un esame, δοκιμασία, in cui dovevano provare d'avere tutti i requisiti voluti dalle leggi per acquistare il pieno diritto di cittadinanza.

13 La Tessaglia, specie la classe dirigente, aveva fama d'essere corrottissima.

14 Il culto dei Coribanti, sacerdoti della dea frigia Cibele, come di carattere orgiastico, era celebrato con danze vertiginose e con l'accompagnamento d'una musica oltremodo fragorosa. Da questo luogo si desume che l'esaltazione dei devoti poteva giungere a tal grado d'allucinazione da far loro credere che sentissero persino il suono dei flauti del corteggio divino.

FEDONE

ARGOMENTO

1 Su questo punto cfr. Archer-Hind nella sua ed. del *Fedone* con introduzione e note ingl. (London, 1894), p. XVI, sg.

2 Bonghi, nel Proemio alla vers. del *Fedone* (Roma, Bocca, 1881), p. 207.

3 Bonghi, loc. cit., p. 170.

4 « L'ironie du sort a voulu que cette preuve, à laquelle son auteur attacchait le plus de prix, soit justement celle qui présente le plus de côtés faibles à qui la juge sans parti pris... En ce qui concerne la partie finale de l'argument, on a le choix entre deux explications également funestes à sa validité. Ou bien, en tant que principe de vie, l'âme est considerée a priori comme immortelle; et alors le philosophe a éludé la question en se rendant coupable de ce qu'on appelle une pétition de principe. La preuve a l'air d'ajouter quelque chose à la thèse; en réalité elle ne fait q'en changer l'expression. Ou bien Platon commet — comme le pense à juste titre sans doute un interprète récent — un paralogisme, en admettant d'abord seulement que l'âme, comme support de la vie, exclut ' le contraire de la vie, la mort ' — d'où il résulte simplement ceci que 'pour autant et aussi longtemps qu'elle existe, elle ne peut être que vivante et jamais morte ', — et en concluant de là faussement à ' l'immortalité ' dans le sens de ' l'éternité '. Indépendamment de toute critique, il vaut la peine de remarquer que, dans le second argument, l'âme est le principe de la connaissance, tandis qu'ici elle est le principe de vie. En conséquence, cette preuve d'immortalité, comme on l'a depuis longtemps reconnu, ne s'applique pas seulement aux âmes humaines, et même pas seulement aux âmes des animaux, mais encore à la force votale des plantes, que les Anciens nommaient également ' âme ' » (Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, trad. par Reymond [Lausanne, 1905], II, p. 461 sg).

5 Il *Fedone* per buone ragioni si ritiene scritto dopo il ritorno di Platone dai suoi primi viaggi in Atene, posteriormente al *Gorgia*, al *Menone*, al *Convito* ed al *Fedro*, ma anteriormente alla redazione definitiva della *Repubblica*.

6 Cfr. Bonghi, *loc. cit.*, p. 99 sgg.

7 Bonghi, *loc. cit.*, p. 95.

8 La tradizione connetteva la città di Fliunte col nome di Pitagora. Di costui qualcuno credeva che fosse d'origine Fliasio. Era opinione comune che in questa città, interrogato dal principe dei Fliasii sull'arte sua, egli avesse risposto di non conoscere alcun'arte, ma d'essere soltanto « filosofo », cioè desideroso di sapere.

9 È difatti ricordato tra gli ultimi Pitagorei da Diogene Laerzio (VIII 46) insieme con Xenofilo calcidese, Fontone, Diocle e Polimnasto fliasii.

10 Questo giovane, nativo di Elide, di nobile famiglia e di grande bellezza, non molto dopo la fine della guerra del Peloponneso caduto prigioniero degli Spartani, fu venduto come schiavo

in Atene, e dal padrone destinato ad un mestiere ignominioso. Socrate, avendo avuto occasione di conoscerlo e stimarlo, indusse qualcuno dei suoi ricchi amici a riscattarlo, e lo ebbe, ma per qualche anno appena, tra' suoi più cari. Dopo il 399, tornato in patria, si mise a capo d'una scuola filosofica, l'eliaca, la quale si confuse più tardi con l'eretriaca, che a sua volta si accostava alla megarica, fondata da Euclide. Fu, come quasi tutti i suoi compagni, autore di dialoghi — gli antichi gliene attribuivano parecchi, ma non tutti con sicurezza — e da Aulo Gellio (*Noctt. Att.* II 18) è lodato come scrittore elegante. Seneca (*Epistt. mor.* XV 2 [94, 41], cita di lui un pensiero notevole per la sua finezza d'osservazione.

[11] Che del resto non sembra fosse in buoni termini con Platone.

[12] Nella Introduzione a questo dialogo (Bari, 1925), p. 7 sg.

[13] Sotto il nome di Cebete ci rimane un dialogo intitolato *Il quadro*. Ma per quanto si sappia che dei tre dialoghi, che nell'antichità gli erano attribuiti, uno avesse appunto questo titolo, pure ci sono assai valide ragioni per dubitare dell'autenticità di quello che noi possediamo.

[14] E forse questa sua tendenza all'ascetismo divenne via via con gli anni credulità addirittura, come, se merita fede, parrebbe da qualche accenno di Plutarco nell'opuscolo *De genio Socratis*, dove di lui si narra che, anche da vecchio, ricordava affettuosamente Socrate nelle conversazioni coi suoi amici.

[15] Bonghi, *loc. cit.*, p. 90.

DIALOGO

[1] Secondo la tradizione, Minos, re di Creta, per vendicare la morte del figlio, ucciso, com'egli riteneva, dagli Ateniesi, mosse loro guerra; e dopo averli sconfitti non s'indusse alla pace, se non a condizione che essi ogni nove anni avessero inviato sette giovanetti e sette fanciulle per esser divorati dal Minotauro, il mostro con corpo d'uomo e testa di toro, chiuso nel Labirinto di Cnosso. Alla terza ricorrenza di questo tributo di sangue, del numero volle essere il figlio del re d'Atene Egeo, il giovane Teseo, che uccise il Minotauro e riuscì a salvare sé e i compagni dalle inestricabili vie del Labirinto mediante un filo che gli aveva dato Arianna, la figliuola di Minos, invaghitasi di lui. In memoria di questa impresa, ed anche per festeggiare la nascita d'Apollo, gli Ateniesi, giusta il voto fatto alla partenza di Teseo, istituirono le feste di Delo, mandando ogni anno un'ambasceria sacra, una « teoria », come si chiamava, nell'isola dove era fama che il dio fosse nato. Queste feste, che ogni quinto anno assumevano una solennità anche maggiore, avevano luogo, secondo i più, tra la metà di maggio e la metà di giugno, e secondo alcuni verso la fine di febbraio; sicché ove questa seconda opinione fosse sicuramente accertata, la morte di Socrate sarebbe avvenuta qualche mese prima della data che di solito le si assegna.

[2] Era il nome tradizionale con cui si designavano i sette giovanetti e le sette fanciulle votati a morte.

[3] Ad Atene, a cui Fedone pensa, pur trovandosene allora lontano. Così più giù, dove enumera quelli tra gli amici presenti nel carcere, chiama « paesani » i nativi di Atene.

[4] Trenta giorni secondo Senofonte nei *Memorabili*, IV 8, 12.

[5] Su Apollodoro da Falero cfr. l'Argomento al dialogo, p. 65.

[6] Era figlio di Critone. Bellissimo giovane e colto, fu presente anche al giudizio di Socrate, e da Senofonte è introdotto come interlocutore principale nel *Convito* e negli *Economici*.

[7] Ermogene, uno dei migliori amici di Socrate, che fu anche presente nel carcere quando il maestro bevve la cicuta, era fratello di quel Callia, di cui è parola nell'*Apologia*, cap. IV; ma a differenza di lui era poverissimo, perché non aveva ereditato, pare, nulla delle sostanze paterne: su Eschine — da non confondere col notissimo avversario di Demostene — ed Epigene cfr. *Apologia*, cap. XII, n. 21. — Antistene — quest'ateniese nelle cui vene scorreva del sangue trace — fu dapprima scolare di Gorgia, quindi uno dei fedelissimi di Socrate. Uomo di gran talento, di carattere rigido, ma insieme oltre modo socievole, poverissimo e superbo della propria povertà, dopo la morte del maestro insegnò nel Cinosarge, il ginnasio frequentato da' giovanetti di nascita illegittima, e fu il caposcuola dei Cinici, che presero il nome o dal ginnasio stesso, o fors'anche dal nomignolo di κύων « cane », con cui gli avversari designavano il più famoso scolaro d'Antistene, Diogene, o Antistene medesimo, per indicare il disprezzo, che i Cinici ostentavano, di qualsiasi convenienza sociale. Di Ctesippo, vivace e battagliero, s'ha notizia dall'*Eutidemo* e dal *Liside*. — Menesseno, che figura del pari nel *Liside*, dà il nome a un altro dei dialoghi platonici.

[8] Su Simmia e Cebete cfr. l'Argomento al dialogo, p. 65 sg. — Di Fedonde, del quale non si sa nulla, è lecito supporre che fosse stato anche lui scolare di Filolao. — Euclide, nativo di

Megara — da non confondere col famoso matematico che visse in Alessandria più d'un secolo dopo — aveva già una preparazione filosofica, acquitsata nello studio degli Eleatici, quando s'avvicinò a Socrate, di cui divenne un così appassionato seguace, che, si narra, allorquando nel 432-31 a. C. ai Megaresi era vietato sotto pene severissime di recarsi in Atene, non dubitò, spinto dal desiderio di trovarsi con Socrate, d'affrontare più volte il pericolo penetrando in città travestito da donna. Subito dopo la morte del maestro ospitò in patria Platone e altri socratici minacciati dall'avversione democratica. Come pare si rilevi dal *Teeteto*, aveva una premura speciale nel raccogliere con la maggior precisione i discorsi di Socrate. Verso il 399 o poco dopo fondò la scuola, che si disse megarica, cercando di conciliare la metafisica eleatica con l'etica socratica; ma diè uno sviluppo eccessivo alle sottigliezze dialettiche, e ciò attirò sul suo insegnamento l'accusa di eristico, ossia contenzioso. — Di Terpsione, il cui nome figura anche nel *Teeteto*, si può dir solo che doveva essere amico e compagno di Euclide.

[9] Su Aristippo e Cleombroto cfr. l'Argomento cit., p. 65.

[10] Socrate aveva tre figli: Lamprocle, Sofronisco e Menesseno, che è quello a cui qui si allude.

[11] Ad Apollo — dio della luce, della verità e della profezia — il cui nome ricorrerà più volte nel corso del dialogo, Socrate si professa particolarmente devoto.

[12] Eueno da Paros, sofista e poeta elegiaco, è ricordato anche nell'*Apologia* come un maestro di « virtù umana e civile ». Di lui educatore e poeta Socrate, a giudicare dal tono con cui ne parla, non mostra d'avere una grande opinione.

[13] Questo è concetto prettamente pitagorico. « *Musica* a' Greci è tutta la coltura dello spirito, come quella di cui le muse sono le inspiratrici; e si contrappone alla *ginnastica*, l'allevamento del corpo. Che la filosofia si chiami la più alta musica, ha poi ragione non solo nell'essere essa la più alta cima della coltura, ma nell'avere ad oggetto la ricerca e lo studio dell'armonia della natura e dell'uomo » (Bonghi).

[14] In Atene le condanne a morte non potevano eseguirsi prima del tramonto del sole.

[15] Il testo ha Ἴττω Ζεύς — la forma originale suonava propriamente ἴττω Δεύς — esclamazione beotica che vuol dire: « Lo sappia » o « Mi sia testimone Zeus ».

[16] « Pare che si accenni qui a qualche *carmen* o verso di misteri orfici; realmente Orfici e Pitagorei ritenevano il corpo prigione dell'anima » (Valgimigli).

[17] Pare detto non senza una certa ironia.

[18] Come risulta dal *Critone*, gli amici di Socrate avevano tutto predisposto per farlo evadere dal carcere; ma il filosofo vi s'era rifiutato. Così facendo, egli uccideva se stesso; ma, poiché lo faceva per non venir meno a un dovere, obbediva ad una divina necessità.

[19] Gli dei buoni sono naturalmente le divinità ctoniche; gli uomini buoni Orfeo, Museo, Omero, Esiodo, Palamede, Aiace Telamonio, com'è detto in *Apologia*, cap. XXXII.

[20] « Quello che doveva dare il farmaco, a sentire che anche l'ultimo giorno Socrate si preparava a disputare così lungamente con gli amici, preoccupato che da ciò potessero essere ostacolati gli effetti del veleno e che quindi bisognasse raddoppiarne o triplicarne la dose, era venuto ad avvertirne non già Socrate direttamente, ma Critone; e Socrate forse erasi accorto del colloquio e aveva capito su per giù dal volto di Critone di che si trattava: onde la sua domanda leggermente ironica e impaziente, e la risposta di Critone, che è come di uno che sa di dir cosa già saputa o immaginata e poco gradita, e la dice con uno strano stento e imbarazzo. Si capisce poi anche, dal tono stesso delle parole di Critone e di Socrate, che colui non tanto si preoccupava del fastidio di Socrate, se avesse dovuto dargli a bere il farmaco più di una volta, quanto e più del fastidio proprio, e soprattutto dei denari che aveva da spendere, se è vero, come pare, che era obbligo suo provvedere all'acquisto della cicuta » (Valgimigli).

[21] Allusione non solo ai Tebani, che avevano fama d'esser dediti al mangiare ed al bere, e in genere a tutti quelli che si compiacevano di deridere i filosofi come de' poveri disgraziati, incapaci di comprender la vita; ma, specie nelle ultime parole, anche agli Ateniesi che avevano condannato Socrate.

[22] Mantengo qui il testo comune. Mi pare che il viottolo al quale accenna Socrate, più che la meditazione della morte, possa essere la c o n s i d e r a z i o n e che solo nella meditazione della morte, in questo distacco assoluto dell'anima dal corpo, il filosofo possa sperare di raggiungere fino ad un certo punto in questa vita la visione del vero.

[23] Il mondo delle idee, o piuttosto quegli dei e quegli uomini buoni con cui aveva speranza di trovarsi.

[24] « Accenna, pare, all' ἱερὸς λόγος degli Orfici. La catarsi è idea centrale orfica, accettata e parzialmente modificata dai Pitagorei. Tutto questo luogo ha una sua singolare solennità mistica » (Valgimigli).

[25] Il tirso, un bastone fatto dalla pianta detta ferula, sormontato da una specie di pina e circondato d'edera e di pampini, era il distintivo di quelli che partecipavano alle cerimonie dionisiache. L'allusione al caso presente in queste parole, a cui fu ravvicinato il motto evangelico: *multi sunt vocati, pauci vero electi*, è chiara: molti si danno aria di filosofi, ma pochi sono i filosofi veri.

[26] I poeti comici consideravano Socrate come un chiacchierone sfaccendato. Eupoli dice di lui, secondo la versione del Romagnoli:

Anche Socrate ho in tasca, quel pitocco
ciarlatano, che pensa a tutto il resto,
e poi non pensa a procurarsi il pane.

[27] L'immagine è tolta dalla corsa, dove i corridori, giunti alla meta, dovevano, girando intorno a questa, tornare al punto di partenza.

[28] Secondo un mito, che si localizzò in particolare nella Caria, Endimione era un giovane pastore o cacciatore di grande bellezza, condannato ad un perpetuo sonno in una caverna del monte Latmo, dove Selene (la luna) scendeva ogni notte a contemplarlo e baciarlo.

[29] Con queste parole, divenute poi proverbiali, cominciava il libro d'Anassagora *Sulla natura*. Secondo questo filosofo tutte le cose in origine erano mescolate e confuse insieme, finché non venne la m e n t e a distinguerle e ordinarle.

[30] Un esempio se n'ha nel *Menone* (capp. XVI-XIX), dove uno schiavo, affatto ignaro di geometria, abilmente interrogato da Socrate, risponde con precisione alle domande di costui.

[31] « L'ordine, in cui si succedono questi esempi, può a prima vista sembrare strano. Giacché invece di procedere dai casi d'associazione d'idee più semplici e più diretti ai più complessi, abbiamo qui una scala discendente. Il fatto che una lira ci richiami alla mente una persona è certo più sorprendente di questo: che il ritratto di Simmia ci richiami alla mente Simmia. Ma la cosa si spiega facilmente, se riflettiamo all'applicazione che Platone intende di farne. I particolari sensibili, per via dei quali ci ricordiamo delle idee, sono <come si vedrà dal cap. seg.> nella medesima relazione in cui Simmia dipinto si trova rispetto a Simmia reale; con questa disposizione dunque degli esempi addotti Platone mette in evidenza la forma precisa dell'analogia. Ed è questa una delle tante prove della cura meravigliosa che Platone adopera nello scrivere » (Archer-Hind).

[32] « Doveva dire ' l'eguale in sé ' come subito infatti chiarisce; il plurale è dovuto ai plurali antitetici (pietre eguali ecc.) che precedono: ogni cosa eguale è modellata su l'eguale in sé, onde l'apparente pluralizzarsi di questo unico eguale » (Valgimigli).

[33] Cioè degli enti, degli esemplari ideali, e insomma delle idee come modelli.

[34] Cioè delle idee.

[35] Accorata allusione alla imminente morte di Socrate.

[36] In questo bambino è adombrata la parte irrazionale della natura umana, che ha bisogno d'essere educata, incantata, come dice Socrate, dalla ragione.

[37] « Pare alluda a quelle offerte di denaro onde Simmia e Cebete avrebbero voluto far fuggire Socrate dal carcere per paura, appunto, della morte: cfr. il *Critone* » (Valgimigli).

[38] « Quando definiamo il ' triangolo ', non diamo la definizione di questo o quel triangolo, ma di ciò che è il triangolo in sé » (Burnet).

[39] Qui mi attengo alla lez. della maggior parte degli editori che, contrariamente al Burnet, espungono il primo *καλῶν* e mantengono il secondo.

[40] Nell'Ade, che secondo l'etimologia corrente, valeva appunto l'« Invisibile », il dio o il mondo invisibile.

[41] Per questo desiderio, cioè, e questo studio di conseguire la vera sapienza, che s'identifica con la vera virtù, il filosofo è temperante e forte, non per quel calcolo volgare di più e di meno, per cui la maggior parte degli uomini è tale.

[42] Penelope disfaceva di notte la tela tessuta durante il giorno. L'anima, che si lascia soggiogare dal corpo, rifà continuamente quella tela di passioni e d'inganni, da cui la filosofia s'era sforzata di liberarla.

[43] Una leggenda attica narrava che Tereo, un re trace, marito di Procne, figlia del re d'Atene Pandione, dopo d'aver violata la cognata Filomela, per impedirle di parlare le aveva mozzato la lingua. Ma la fanciulla mediante un ricamo riuscì ad informare la sorella del delitto di Tereo, ed entrambe d'accordo uccisero Itis, il figlio che Tereo aveva avuto da Procne, e ne dettero da mangiare le membra al padre. Questi, accortosene, si scagliò armato di scure contro le

due donne; ma prima che potesse colpirle, dagli dei Procne fu cambiata in usignuolo, Filomela in rondine e Tereo in upupa.

44 Alla mente di Simmia si presenta l'immagine della zattera, a cui Ulisse s'era affidato nella tempesta.

45 Il vocabolo ἁρμονία vale piuttosto « accordo » in generale e « accordo musicale » in particolare, che « armonia » nel senso musicale moderno, per cui i Greci adoperavano piuttosto la parola συμφωνία « sinfonia ». Ma ho creduto di conservare il vocabolo originale, perché richiesto dall'accento giocoso di Socrate a principio del cap. XLIV, avvertendo che, dovunque ricorra, il vocabolo armonia s'ha da intendere nel senso d'accordo o accordo musicale.

46 Naturalmente ogni opera artistica è l'armonico risultato delle varie parti di cui si compone.

47 Il Valgimigli osserva acutamente che qui bisogna stare attenti al giuoco delle persone e al movimento dialettico. Simmia forse aveva fatto, durante il ragionamento di Cebete, alcuni cenni d'assenso; e Cebete, richiamandone l'attenzione, vuol fargli intendere che, se fino ad un certo punto consentiva con lui, non per questo ne divideva le conseguenze.

48 Il giovane Fedone usava portare i capelli lunghi, forse secondo il costume peloponnesiaco. « Tagliarsi i capelli era segno di lutto, e Fedone intende, naturalmente, per la morte di Socrate. Ma no, dice Socrate scherzando; perché non la sua morte ha da esser cagione di lutto, bensí la morte del λόγος <del ragionamento>, se non riusciranno a farlo rivivere. Così, da un episodio di gentilezza, l'animo e il discorso ritornano all'argomento che solo importa » (Valgimigli).

49 Gli Argivi, nel 546 a. C., avendo subìto dai Lacedemoni una sconfitta per cui avevano perso il territorio di Tirea, si rasero i capelli in segno di lutto, e giurarono di non lasciarseli ricrescere fino al giorno della rivincita.

50 Mentre Eracles combatteva con l'idra lernea, Era gli suscitò contro un granchio mostruoso, sicché l'eroe, impossibilitato a tener testa ai due nemici insieme, invocò l'aiuto del suo scudiere Ioleo. Di qui il proverbio.

51 Le correnti nell'Euripo, lo stretto tra l'Attica e l'Eubea (oggi Negroponte), hanno flussi e riflussi frequentissimi e irregolari. L'allusione colpisce in particolar modo lo scetticismo logico dei sofisti.

52 La sanità, di cui parla Socrate, è quella dell'anima, che consiste nell'aver fede in quei ragionamenti, de' quali, come aveva detto prima, non si ha alcun motivo per dubitare che non sieno veri.

53 È certo una reminiscenza dei famosi versi d'Eupoli su Pericle:

Veloce nel parlare e a lui Suada
parea sedesse su le labbra: tanto
piacea su tutti; e agli uditori in seno
lasciava infissa del suo dir la punta.

(Vers. del Romagnoli).

54 Cioè l'idea. « La preesistenza dell'anima è altrettanto certa, quanto il fatto che la realtà, che porta il nome di τὸ ὃ ἔστιν <ciò che è>, le appartiene... Ma αὐτῆς ἐστιν <di essa è propria> serve a rammentarci il punto sul quale verte tutta l'argomentazione, vale a dire che questa οὐσία < essenza > è in realtà il possesso originale dell'anima, e ciò che noi chiamiamo apprendere è in realtà οἰκείαν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν <riprendere una cognizione propria> » (Burnet).

55 « Socrate pone un'ipotesi che Simmia deve intendere subito come assurda: un accordo non può essere più o meno accordato, se già è accordo » (Valgimigli).

56 « Socrate non domanda ora se un'anima possa essere più o meno anima di un'altra, ma solo se un'anima, dato che possa essere più o meno anima, resti tuttavia in se stessa anima e niente altro che anima. Inverte cioè il ragionamento per tornare alla domanda di prima e chiarire meglio l'assurdità di quella conseguenza che poneva un più e un meno di accordo. Il più e il meno non sono compatibili con l'accordo in sé. L'anima non può essere altra che se stessa, come l'accordo non può essere altro che se stesso » (Valgimigli). Ora, come dirà subito dopo, poiché ci sono anime virtuose e anime viziose, e la virtù è anch'essa accordo, come il vizio disaccordo; l'anima, in quanto accordo, se virtuosa sarebbe un accordo con un supplemento d'accordo, e, se viziosa, un accordo con un difetto d'accordo, cosa assolutamente inammissibile. Anzi, se l'anima fosse accordo, nessun'anima potrebbe accogliere il vizio che è disaccordo, e tutte dovrebbero essere egualmente virtuose, il che è egualmente assurdo.

57 *Od.* XX 17-18.

58 Armonia, figlia d'Ares e d'Afrodite, s'era sposata a Cadmo, re di Tebe. Il bisticcio a propo-

sito della voce armonia induce Socrate a designare col nome di Cadmo il discorso di Cebete.

[59] Un vanto eccessivo o prematuro poteva destare, secondo gli antichi, l'invidia e quindi la collera degli dei.

[60] È reminiscenza d'una espressione omerica, che con qualche varietà ricorre più volte nell'*Iliade*.

[61] *Della natura* era di solito il titolo che gli antichi filosofi davano ai loro libri.

[62] Questa dottrina si suole attribuire ad Archelao, scolare, si diceva, d'Anassimandro e maestro di Socrate, e ad Empedocle. Ma forse era anche comune ad altri filosofi presocratici.

[63] Che sede del pensiero fosse il sangue era opinione d'Empedocle; che fosse l'aria, secondo alcuni, d'Anassimandro e, secondo i più, d'Anassimene e poi di Diogene da Apollonia; che fosse il fuoco, di Eraclito; che fosse il cervello, del medico e filosofo Alcmeone da Crotone, nonché d'Ippocrate e della costui scuola. E questa probabilmente divenne presto l'opinione più diffusa.

[64] Il problema è questo: nell'addizione di A + B quello che diventa due è A o B? O A e B diventano due pel solo fatto d'essere aggiunti l'uno all'altro?

[65] Questo tale potrebbe, secondo il Burnet, essere stato Archelao.

[66] Che la terra fosse piatta era l'opinione più antica, accolta in generale dai filosofi ionici, ad eccezione d'Anassimandro che immaginava la terra di forma cilindrica; che fosse sferica, pensavano i Pitagorici, i quali nella sfera vedevano il più bello e perfetto tra' corpi.

[67] Era l'opinione dei più antichi Pitagorei, come pure d'Anassagora e d'Archelao, mentre altri Pitagorei più recenti, per esempio Filolao, ritenevano che essa coi suoi pianeti girasse intorno al fuoco centrale.

[68] Allude alle premure, fattegli dagli amici, come risulta dal *Critone*, perché fuggisse dal carcere.

[69] Il primo accenno riguarda Empedocle: il secondo Anassimene, seguìto in questa opinione anche da Anassagora, e da Democrito.

[70] Codesti filosofi, non rendendosi conto che la forza vera, che ordinò e mantiene in ordine l'universo, è da cercare in quel sommo bene, in vista del quale la mente suprema dispose ogni cosa; sperano e s'illudono di trovarne la spiegazione in una forza materiale, in un Atlante, come dice Socrate riferendosi ad un mito notissimo, vale a dire in quelle loro dottrine fisiche, che possono indicarci certe cause concomitanti, ma non la causa vera di tutto.

[71] « Qui la frase greca τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδέν non è resa del tutto; né si può. Il δέον vuol dire *quello che è retto*, ed altresì *quello che lega*. I due concetti della parola sono, secondo Platone, *Crat*. 418 e, collegati insieme; e che quello che è *retto*, *leghi*, è qui espresso anche estrinsecamente anche nelle parole δέον-συνδεῖν. Il che non potendosi in italiano, ho tradotto δέον per *fine*, poiché *quello che è retto*, o più propriamente *quello che si deve fare*, lega in quanto *fine*; ed è appunto l'idea di questo e del bene che contiene e collega tutto » (Bonghi).

[72] Il testo ha: « vuoi ch'io t'esponga come alla ricerca della causa io abbia fatto ' la seconda navigazione '? ». « Era questa una espressione marinaresca, e si diceva di quelli che per mancanza di venti erano costretti a valersi dei remi... Proverbialmente fu poi applicato al caso di coloro che non potendo conseguire l'ottimo e ciò che più desiderassero, s'ingegnavano di conseguire almeno ciò che di meglio potessero... Per Socrate la cosa più importante nella filosofia era poter provare che l'intelligenza fosse la sola idea ordinatrice dell'universo, e spiegare quindi i particolari fenomenici come emanazioni di essa verso la finalità loro. La speranza di raggiungere una simile spiegazione era stata in lui destata, ma non sodisfatta, da Anassagora. Questo costituiva la prima navigazione. Poiché in questo, a causa della propria incapacità, com'egli qui almeno afferma, non era riuscito, si contentò di ricondurre i fenomeni particolari a quei concetti e a quelle idee da cui si potesse conoscere la finalità loro, e poi le idee particolari a idee sempre più generali, e così infine sollevarsi al punto più alto e più universale, cioè alla intelligenza in sé » (Wohlrab). — In tutta questa esposizione, che comincia dal cap. XLV, Socrate accenna a tre momenti nello sviluppo del proprio pensiero: il primo nel quale si contentava delle opinioni comuni e generalmente accolte; il secondo nel quale sperò di trovare una spiegazione più razionale e più sodisfacente nelle dottrine dei filosofi che l'avevano preceduto; il terzo nel quale si mise per una via propria, e che egli con la solita ironia presenta come qualcosa, a cui in mancanza di meglio aveva finito per adattarsi.

[73] « λόγοι. Qui sarebbe parso più ovvio il tradurre *nozioni* o *concetti* o *idee*; ma è parso meglio usare una parola, che non si può dire che in italiano non abbia anche questo significato...; ma n'ha anche, come in greco, altri, più o meno affini. Che *ragioni* qui voglia dire *idee*, appar chiaro dalla contrapposizione sua ad ἔργα, realità; e da quello che segue...; ma è bene osservare, che il concetto o idea è inteso non come oggetto mero dell'intuizione, bensì come contenente in sé un giudizio, in cui è affermato l'essere ». Difatti la ragione che, sembrandogli la più salda, Socrate

dice di prendere come fondamento, « perché diventi criterio d'una deduzione, che mostri vero tutto quello che s'accordi con essa, e falso tutto quello che ne discordi, implica un giudizio. Sicché il supposto del quale qui è parlato <o più esattamente, più giù si parla>, non è semplicemente: *il bello per sé*, ma questo giudizio: *il bello per sé è* » (Bonghi).

74 Poiché il paragone, di cui Socrate s'è servito, potrebbe lasciar credere che chi guarda i fatti sensibili nelle loro ragioni ideali, non veda d'essi, se non un'immagine sbiadita, come sbiadita appare l'immagine del sole a chi la guarda nell'acqua o in altro mezzo simile, Socrate s'affretta a correggersi. Egli invece vuol dire che per intendere convenientemente i fatti sensibili bisogna considerarli non già in loro stessi e mediante i sensi che sono fallaci, ma nei concetti e nelle idee, in cui è la realtà vera, della quale i fatti sensibili sono appena le immagini.

75 « Quelle meccaniche d'Anassagora e dei fisici, onde ha discorso più su, cap. XLV. Non ammette altra causa che l'ideale, e trascura quelle che furon chiamate poi motrice e materiale, la finale identificandosi per lui con l'ideale » (Bonghi).

76 « Quand on dit de Simmias, à la fois qu'il est plus grand que Socrate et plus petit que Phédon, on affirme en Simmias la *présence* simultanée de deux choses, de la Grandeur et de la Petitesse; il porte la double dénomination de grand et de petit; entre le deux il est moyen. Mais d'autre part on convient que, selon la vérité sinon selon le langage, ce n'est pas une propriété *intrinsèque* naturelle du sujet Simmias, ni du sujet Socrate ou du sujet Phédon, que le premier dépasse le second ou soit lui-même dépassé par le troisième. Mais le premier et le dernier possèdent respectivement de la grandeur *par rapport à* la petitesse du second ou *par rapport à* celle du premier. En d'autres termes Simmias, petit et grand, se trouve avec sa petitesse *au-dessous d'*un des extrêmes, avec sa grandeur *au-dessus de* l'autre » (Robin nella *Notice* alla sua edizione del *Fedone* [Paris, 1926], p. LIII sg.).

77 Costui aveva, forse per timidezza, parlato a bassa voce; ma Socrate, quantunque chiarisca subito l'errore in cui era caduto, pure non manca di rivolgergli una parola di lode per l'attenzione con cui aveva seguìto il discorso e per l'occasione che gli porge di ribadir meglio il suo pensiero.

78 « La generazione o il divenire è un processo in cui qualità contrarie investono l'una dopo l'altra il reale, sicché questo va continuamente dall'una all'altra; ma le qualità stesse non si generano l'una l'altra, anzi l'una cede via via che l'altra avanza » (Bonghi). Natura vale qui realtà ideale, mondo delle idee. « Tutti i pensatori greci adoperano la parola φύσις <natura> per indicare ciò che essi considerano come la più alta realtà » (Burnet).

79 Due logicamente non è contrario a tre, come neve logicamente non è contrario a fuoco; ma poiché due implica per necessità l'idea di pari, e neve per necessità quella di freddo, come il pari esclude il proprio contrario, cioè il dispari, e il freddo il proprio contrario, cioè il caldo, così anche il due esclude il tre, e la neve esclude il fuoco.

80 Nessuna frazione per sé è contraria all'intero; ma poiché ogni frazione include l'idea di parte, che per sé è contraria a quella d'intero, nessuna frazione potrà mai accogliere questa idea d'intero.

81 Cioè che le cose belle sono tali per la bellezza, le grandi per la grandezza ecc.

82 « S'è visto come fuoco e tre all'avvicinarsi di freddo e di pari hanno dinanzi a sé aperta una doppia via: o ritirarsi o perire; la sola che non sia aperta loro è d'accogliere il contrario. Se c'è dunque un caso in cui perire sia identico ad accogliere il contrario, la seconda via è necessariamente preclusa. Ne' casi precedenti questo non si verifica: perire non è identico né ad accogliere freddo, né ad accogliere pari, sicché per fuoco e tre quella doppia via riman sempre aperta. Ma nel caso di anima l'identificazione avviene col fatto; per il principio vitale accogliere il suo contrario equivale ad accogliere morte, e questo a perire. Ma poiché per esso accogliere morte è impossibile, impossibile sarà il perire; altrimenti per l'anima si verificherebbe quel che si riconobbe impossibile: che essa, cioè, ricetterebbe l'idea contraria a quella che è predicato essenziale di essa » (Archer-Hind).

83 « Qui può essere opportuno di riassumere tutto il ragionamento da cap. L in poi. Dopo che s'è convenuto che la fede nell'immortalità dell'anima sarà fondata sulla più solida base, se si dimostra che essa è una deduzione legittima dalla teorica delle idee, il ragionamento seguita così: 1. singoli oggetti possono partecipare successivamente, o anche simultaneamente, d'idee contrarie; invece l'idea per sé non può mai ammettere il proprio contrario, ma all'avvicinarsi di esso o si ritira o perisce; e ciò s'applica tanto alle idee esistenti in natura, quanto alle idee come immanenti nei singoli oggetti; 2. c'è un secondo ordine di idee che non sono esse medesime tra loro de' contrari, ma contengono idee contrarie; nessuna di tali idee può accogliere il contrario di quella che essa contiene, ma dinanzi a questa o si ritira o perisce: per esempio la triade, che contiene l'idea d'impari, non può accogliere quella di pari; 3. singoli oggetti che siano informati da qualcuna

delle idee, appartenenti a questa seconda specie, non possono mai accogliere il contrario dell'idea contenuta in sé: il tre, per esempio, non sarà mai pari; 4. se in qualcuno di tali casi il rifiuto di accogliere il contrario implica necessariamente indistruttibilità, noi possiamo affermare l'immortalità di ciò che si rifiuta d'accogliere l'indistruttibilità: per esempio, se il rifiuto d'ammettere l'idea di pari implicasse indistruttibilità, il tre sarebbe imperituro; ma poiché ciò non è, il tre all'avvicinarglisi del pari può perire; 5. invece nel caso di anima il rifiuto di accogliere il contrario dell'idea contenuta in essa implica appunto indistruttibilità, dacché l'idea contenuta in anima è vita, il cui contrario è morte; e ciò che non ammette morte è imperituro. L'anima perciò all'avvicinarsi della morte non può perire, ma deve adottare l'altro termine del dilemma, cioè ritirarsi. Altrimenti, se il principio della vita perisse, non ci sarebbe assolutamente nulla che potesse resistere alla distruzione » (Archer-Hind).

84 La dottrina delle idee.

85 Nella tragedia che da lui appunto s'intitola e che noi non possediamo.

86 Questi sacrifizi sono quelli che si facevano in onore della dea infernale Ecate, i cui altari eran situati nei crocicchi delle vie, donde Socrate cava la conseguenza che la via conducente all'Ade non dovesse essere una sola.

87 Variamente calcolati altrove dallo stesso Platone ora come dieci, di cento anni ognuno, ora anche come dieci, ma ognuno di mille anni.

88 I predecessori a cui accenna sono i filosofi ionici. L'opinione ch'egli attribuisce a « un tale » è forse dottrina platonica.

89 Proverbio di evidente significato, ma d'origine incerta. Secondo alcuni Glauco era una divinità marittima, a cui si attribuiva virtù profetica, secondo altri un artefice di grande eccellenza.

90 Il Fasi, fiume della Colchide, e le colonne d'Eracles passarono per lungo tempo come i confini orientale e occidentale della terra.

91 « Allusione alla teoria pitagorica del dodecaedro, che aveva un valore speciale come il solido che più s'avvicinava alla sfera » (Burnet).

92 Le isole dei beati?

93 αἰώρα il vocabolo che è nel testo, significa « movimento d'oscillazione », « libramento »; ed è il nome che fu dato a quella specie di macchina che chiamiamo altalena. Per la forza di questa αἰώρα il volume d'aria o di fluido nell'interno della terra è perpetuamente agitato in qua e in là. Allorché una parte di questa massa, sotto l'impulso d'una forza prevalente, precipita verso il centro, l'altra è di necessità spinta verso l'estremo; poi quest'ultima a sua volta, per effetto della medesima forza, che agisce in senso contrario, ritorna verso il centro e spinge l'altra verso l'estremo.

94 *Il.* VIII 14.

95 Il Tartaro, quest'immensa voragine nel centro della terra, è immaginata come avente due aperture in senso antipodico. Se nel centro vi fosse una base solida, le masse vi si fermerebbero senz'altro; ma poiché non c'è, esse, come s'è visto, sono continuamente spinte ora in un senso, ora nell'altro.

96 Per questi fiumi Platone s'attiene ad Omero, *Od.* X 508 sgg. Per il loro corso, e in generale per la configurazione dell'interno della terra, si veda il grafico che è a p. 207 dell'ottima ed. di questo dialogo con note italiane per cura del prof. Manara Valgimigli (Palermo, Sandron, 1921).

97 « Fiume del dolore ».

98 Il Mediterraneo.

99 Che vuol dire appunto « ardente di fuoco ».

100 Il cìano in Omero è un metallo di colore azzurro cupo, o anche flusso o fondente azzurro, smalto; in scrittori posteriori il lapislazzuli. Ad ogni modo qui si accenna al colore delle acque d'un azzurro cupo.

101 Cioè « odiosa », « detestabile ».

102 « Fiume dei lamenti ».

103 « Certo alla domanda di Critone non corrisponde la risposta di Socrate; o meglio, vi corrisponde solo genericamente e negativamente, in quanto dichiara che niente ha valore se non aver cura della propria anima; ma d'altra parte è questa stessa risposta che costringe Critone a chiarire con più crudezza una sua domanda già adombrata in ' per <altro>', e che Socrate probabilmente avea fatto conto di non capire » (Valgimigli).

104 Queste parole non si riferiscono all'offerta di Platone, Critone, Critobulo e Apollodoro di rendersi garanti per l'ammenda di trenta mine, a cui Socrate, com'è detto nell'*Apologia* (cap. XXVIII fine), era deciso a sottoporsi. Dal *Critone* (cap. IV a princ.) è lecito inferire che Critone avesse inoltre fatto garenzia che Socrate non sarebbe evaso.

[105] Questo buon uomo è probabilmente quel custode del carcere che soleva introdurre ogni giorno gli amici di Socrate.

[106] Costui è quel medesimo che aveva fatto da principio raccomandare a Socrate di non riscaldarsi parlando troppo.

[107] Si scoprì per ricoprirsi, s'intende, com'era costume degli antichi all'avvicinarsi della morte.

[108] Quelli che guarivano da una malattia solevano offrire un gallo ad Asclepio, il nume della medicina.

CRATILO

ARGOMENTO

[1] Platone dunque non tratta la questione della vera origine del linguaggio, non si propone d'indagare come, per esempio, dopo di lui Epicuro, se il linguaggio fosse un prodotto naturale o una trovata dell'uomo. Le due tesi contrapposte di Cratilo e d'Ermogene presuppongono entrambe che esso è creazione umana, salvo che per Cratilo i vocaboli esprimono il concetto o la natura delle cose, e per Ermogene non sono che meri segni convenzionali.

[2] Nel Proemio alla versione del *Cratilo* (Roma, 1885), p. 31 sg.

[3] Inserito nel vol. XX [XI della T.S.] delle « Memorie del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere » (Milano, 1899), p. 103 sgg. E mi riesce particolarmente grato che il caso m'offra l'opportunità d'unire, in un attestato d'omaggio, al nome del D'Ovidio quello del Giussani, che al D'Ovidio fu legato di costante ed affettuosa amicizia.

[4] Questa opinione pare risalisse addirittura ad Eraclito: cfr. Bonghi, Proemio, p. 139 sgg. Ma doveva esser diffusa anche fuori della scuola eraclitea. Di Antistene, al quale anche qui come nell'*Eutidemo* e altrove, mira probabilmente Platone, si ricorda la sentenza: « Principio di cultura è l'indagine delle parole »; cfr. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, trad. par Reymond (Lausanne, 1905), II, p. 588.

[5] Giussani, op. cit., p. 105 [3 dell'estratto] sg. — Il Gomperz (*Penseurs* ecc., II, p. 587), che crede il *Cratilo* anteriore al *Teeteto* perché vi si trova espressa, senz'alcuna restrizione o allusione alle obiezioni formulate nel *Teeteto*, la teoria che spiega l'errore mediante la confusione e la sostituzione; poco esattamente, mi pare, afferma (p. 589 in nota) che il Giussani non si pronunzi sulla precedenza dell'uno o dell'altro dialogo.

[6] Giussani, *op. cit.*, p. 114 [12].

[7] *Op. cit.*, p. 117 [15].

[8] *Op. cit.*, p. 115 [13] sg.

DIALOGO

[1] Al proverbio greco « le cose belle sono difficili », che Socrate in più occasioni ricorda, qui è data una forma più larga.

[2] Da questo luogo risulta che Prodico nelle sue lezioni trattava anche del fondamento della significazione de' nomi, oltreché della sinonimia, di cui s'occupava in modo speciale. E forse appunto dallo studio dei sinonimi egli era tratto ad investigare l'origine e la significazione precisa dei vocaboli.

[3] Del nome Ermogene, che vuol dire « figlio di Ermes », il dio del guadagno, Socrate dà qui una spiegazione scherzosa. Un'altra sarà data in seguito dallo stesso Ermogene. Su lui cfr. l'Argomento del dialogo, p. 119.

[4] *Verità* era il titolo dell'opera di Protagora a cui Socrate allude e in cui questo sofista trattava egli pure quest'argomento della giustezza de' nomi.

[5] È il sofista da cui s'intitola un altro dei dialoghi platonici.

[6] Non nel senso di legge scritta, ma, come spesso nel greco, in quello di costume e consuetudine.

[7] Qui dialettico ha il significato elementare di persona che sa ragionar bene.

[8] « Di qui appar chiaro che come Prodico, così Protagora dava corsi sull'origine del linguaggio e l'etimologia. Ma dalla risposta di Ermogene appare anche che il secondo ne scrivesse anche, e nell'opera sua intitolata *Verità*; poiché egli afferma che la sua dottrina si deducesse da quella generale che in questa *Verità* era esposta. Ora è facile intendere quale fosse. Poiché gli enti hanno quell'essenza che paiono a ciascuno d'avere, e ciascuno quindi si nomina secondo que-

st'essenza che a lui ne pare e ch'è il tutto di essi, si deve dire che i nomi vengon messi secondo natura e non secondo patto o accordo. Adunque, Protagora avrebbe espresso la stessa opinione che Socrate ha difeso nei cap. III-X, ma in virtù di una dottrina in tutto opposta; perché dove Socrate aveva sostenuto che i nomi fossero secondo natura, perché esprimono l'idea oggettiva ed immobile di ciascuna cosa, Protagora sosteneva il medesimo, perché n'esprimessero la sensazione soggettiva e mobile » (Bonghi).

[9] *Il.* XX 74.

[10] *Il.* XIV 291.

[11] *Il.* II 813 sg.

[12] *Il.* XXII 506 sg. Ma Platone finge d'ignorare che anche Ettore, come risulta da VI 402, chiamava Scamandrio il suo figliuolo.

[13] Crisippo era figliuolo di Pelope e d'Astiope; e poiché molto amato dal padre, la matrigna Ippodamia, ingelositane, lo fece uccidere da' propri figli, fratellastri di Crisippo, Atreo e Tieste. Per tale misfatto cacciati dal padre, questi due si rifugiarono presso il re di Micene; ma più tardi sorse tra loro una inimicizia mortale. Tieste tentò di fare uccidere Atreo; Atreo a sua volta trucidò i due figliuoli bambini di Tieste e ne imbandì al padre le membra cucinate.

[14] Pelope ottenne con un inganno la mano d'Ippodamia, figlia di Enomao, re di Pisa nell'Elide, aiutato in ciò da Mirtilo, auriga di Enomao. Ma più tardi, sospettando di Mirtilo, lo gettò in mare; e Mirtilo, mentre affogava, lanciò contro il suo uccisore e la costui discendenza una maledizione che sulla stirpe dei Pelopidi pesò per una lunga serie d'anni.

[15] Tantalo, re di Lidia o, secondo qualcuno, di Paflagonia, e figlio di Zeus, era carissimo agli dei, che lo invitavano spesso a' loro conviti. Ma egli non solo rubò loro il nettare e l'ambrosia e ne svelò i segreti, ma volle metterne a prova l'onniscienza, imbandendo loro in un banchetto le membra cucinate del proprio figliuolo Pelope. Gli dei s'accorsero dell'atroce inganno; e Zeus, richiamato in vita il fanciullo, condannò Tantalo, il cui regno frattanto, come qui è detto, era andato distrutto, a languire, morto, di fame e di sete dinanzi a frutti o cibi squisiti, minacciato continuamente da un enorme macigno che gli pendeva sul capo.

[16] Kronos nell'uso comune valeva talvolta vecchio decrepito, rimbambito.

[17] Κόρος è da Platone ravvicinato a κορεῖν, « spazzare »; e dire che etimologie come questa, che nessuno oggi prenderebbe sul serio, poterono sembrare mirabili a qualche interprete antico!

[18] Su questo Eutifrone del demo di Prospalta — un demo che faceva parte della tribù Acamantide — vedi il dialogo che prende nome da lui.

[19] « È notevole questo concetto e non abbastanza osservato. Socrate si dice invasato d'una divina o piuttosto demonica sapienza; e crede di doversene purificare con cerimonie, le quali possono essere celebrate o da un sacerdote o da un sofista. Vuol dire, credo, che una sapienza la quale non si fondi sopra un ragionamento dialettico, non è tale che l'uomo vi possa posare; e quanto al sacerdote o al sofista, sono, nel suo pensiero, due purificatori di essa non sul serio, ma per celia, poiché né quello né questi sono in grado d'introdurre alla sapienza dialettica » (Bonghi).

[20] *Opp. et Dies* v. 121 sg. Ma la lez. del testo differisce alquanto.

[21] *Ibid.* v. 176.

[22] Che il corpo fosse tomba dell'anima era, pare, soprattutto sentenza di Eraclito e del pitagorico Filolao.

[23] Il proverbio: cominciare da Estia, ossia latinamente da Vesta, pare avesse origine dal costume di cominciare ogni sacrificio con una libazione a questa antichissima divinità, protettrice del focolare domestico e della famiglia.

[24] Socrate vuol dire che quelli che pe' primi posero i nomi alle cose dovevano essere stati uomini d'ingegno acuto e dedito alle più ardue speculazioni; ma poiché questi tali presso il volgo ignorante venivano considerati come de' chiacchieroni, Socrate, qui come nel *Fedro* (269 e) e altrove, si vale ironicamente del nome con cui si soleva denigrarli.

[25] Platone qui ravvicina, sembra, il nome Κρόνος a κρουνός « fonte » o « sorgente », come quello di Ῥέα evidentemente a ῥεῖν « fluire ».

[26] Cfr. *Il.* XIV 201. Ma che Esiodo, citato subito dopo, dica lo stesso d'Omero, non è esatto. Per Esiodo Oceano e Tethys sono genitori soltanto dei fiumi e delle ninfe oceanine; cfr. *Theog.* v. 337 sgg.

[27] È forse il principio d'un inno ad Oceano; cfr. *Orphicorum fragmm.* coll. O. Kern (Berlin, 1922) p. 87, 15.

[28] Che le Sirene in origine fossero state divinità infernali è attestato dalla presenza delle loro immagini ne' monumenti funerari. Cfr. anche *Repubblica* X 617 b.

[29] Questi vincoli che prendon nome da Kronos non si sa bene che cosa sieno; quelli forse con cui Zeus legò il padre vinto?

[30] Cfr. *Theog.* v. 195 sgg.

[31] Accenno scherzoso ad un luogo omerico; cfr. *Il.* V 221 sg.

[32] Τραγικός « caprino » (da τράγος « caprone ») passò a significare « tragico », allorché dal τράγος prese nome il genere letterario sorto per celebrare le imprese di Dioniso, cioè il dramma, detto appunto tragico, o perché gli attori dapprima vi si vestivano di pelli caprine, o perché vi si dava come premio un capro, o più probabilmente perché a Dioniso si sacrificava quest'animale devastatore della vite. Platone qui usa il vocabolo prima nel senso originale, poi nel senso derivato, valendosi argutamente dell'anfibologia per colpire gli autori drammatici, che a parer suo, com'è detto nella *Repubblica*, si abbandonavano a menzognere e riprovevoli invenzioni.

[33] Πὰν αἰπόλος (da αἴξ, αἰγός e πέλω o πολέω) vuol dire « che custodisce o pascola capre », « capraio ». Ma Socrate ravvicina la prima sillaba del nome non ad αἰγ-, ma ad ἀεί.

[34] Non ho tenuto conto delle parole che nel testo seguono, chiuse in parentesi quadre, perché sono evidentemente una glossa.

[35] Allusione alla nota favola esopica dell'asino che crede di far paura perché s'è rivestito d'una pelle leonina.

[36] Platone « dice che tutti (i fautori del moto) consentissero nel ritenere il giusto un elemento sottilissimo penetrante dappertutto nella natura e causa in questa di ogni moto; nel qual moto consista ogni nascere e perire delle cose. Ma nel definire che mai fosse questo elemento, dissentivano. I dissensi che nota, son questi: altri sosteneva che fosse il sole, altri il fuoco, altri il calore. Queste sono a lui tre scuole diverse, ma che pure hanno qualche affinità l'una coll'altra; dal sole, di fatti, al fuoco e da questo al calore v'è un assottigliamento e un trapasso naturale. Però, quelli che dicevano causa il fuoco, non sono gli stessi di quelli, che dicevano causa e giusto il calore, quantunque Eraclitei gli uni e gli altri. A tutti quanti questi, poi, Platone contrappone Anassagora » (Bonghi).

[37] Vuol dire: com'io corra dietro ad etimologie facili, quando ce n'è di più difficili da indagare.

[38] Φίξ è la forma beotica e dorica del nome Σφίγξ; cfr. Hes. *Theog.* v. 326.

[39] Cfr. Hom. *Il.* VI 265.

[40] Nuovo accenno al proverbio: le cose belle sono difficili.

[41] Il Bonghi nota che forse sarebbe stato preferibile tradurre ἰατρικόν « sanativo » e τεκτονικόν « costruttivo », se queste espressioni non gli fossero parse più conformi alla natura del linguaggio greco che al nostro. Nel ragionamento platonico, egli dice, « il *sanativo*, il *costruttivo*, il *bello* son del pari considerate come *cause*; e cause, sì perché creano, sì perché hanno esse in sé ciò che creano; sicché nei due primi la terminazione ικόν esprime un'attività immanente, e sono effetti loro le cose risanate, le cose costrutte, le cose belle, espresse le due prime cogli stessi aggettivi, perché si riproduce in esse la stessa attività immanente, uno stato, quali sono gli effetti loro ».

[42] Leggo πλέον ποιεῖν in luogo di ποιεῖν che non pare dia senso.

[43] Il νόμος era una composizione musicale, in origine di carattere solenne e religioso e destinata a celebrare soprattutto le imprese d'Apollo.

[44] Di questo luogo si occupò il D'Ovidio in una memoria intitolata: *Di un luogo di Platone addotto a prova dell'antichità dell'itacismo* e inserita nelle « Memorie della R. Accademia di scienze morali e politiche di Napoli » (1890).

[45] Ho tradotto liberamente questo periodo per mettere in maggiore evidenza l'etimologia socratica.

[46] Il Buttmann sospetta che il volgo usasse οὐκιόν per οὐκ ὄν nel senso di « niente ». Il Bonghi invece pensa che fossero gli Eraclitei, i quali considerando l'essere come sempre in moto, dicessero addirittura οὐκ ἰόν per οὐκ ὄν, il che per verità mi par poco probabile. Non potrebbe piuttosto intendersi che Socrate giochi qui sull'ambiguità della pronunzia οὐκὶ ὄν — forma ionica per l'attico οὐχὶ ὄν — dove l'ι non serve che a rafforzare la negazione?

[47] Cfr. *Opp. et Dies* v. 361.

[48] Cfr. *Il.* IX 644 sg. La seconda parte di questo libro IX era conosciuta presso gli antichi col titolo *Le preghiere*.

[49] È reminiscenza omerica; cfr. *Il.* I 343; III 109.

[50] Era difatti opinione anche d'Antistene.

[51] Il luogo non è facile. Che il governo d'Egina, data l'ostilità permanente dalle guerre mediche in poi tra quest'isola e la sua potente vicina Atene, fosse costretto a sottoporre gli abitanti a misure rigorose di polizia per difendersi contro possibili trame de' nemici, è naturale. Difficile invece è intendere che cosa ci sia di comune tra il caso di Socrate e Cratilo da una parte e quello

degli Egineti dall'altra. Vorrà forse dire che le soverchie pretese di Cratilo ritardano e impediscono di giungere ad una plausibile conclusione?

52 In alcune edizioni seguono queste parole che i migliori codd. non hanno e che il Burnet aggiunge in nota: (*So.*) ed esaminiamo invece se con noi consenti in quest'altro punto, oppur no. Suvvia: quelli che volta per volta ponevano i nomi nelle città, ed elleniche e barbariche, non abbiamo a ragione consentito che fossero legislatori e l'arte che ha questo potere, legislativa? *Cra.* Certo. *So.* E dimmi: i primi legislatori posero i nomi conoscendo le cose a cui li posero, o ignorandole? *Cra.* A parer mio, Socrate, conoscendole. *So.* Oh! non ancora, amico Cratilo; ma ignorandole. *Cra.* Non mi pare. *So.* Torniamo dunque ecc.

TEETETO

ARGOMENTO

1 Così il Diès nell'Introduzione al suo *Teeteto* (Coll. Budé, 1924), p. 131.

2 Così il Valgimigli nella sua bella versione del *Teeteto* (Bari, 1926), p. 63, n. 2.

3 Di Teeteto scrisse Eva Sachs in due pubblicazioni: *De Theaeteto atheniensi mathematico* (Berlin, 1814) e *Das Werk des Theaetet* nell'op. *Die 5 platon. Körper...* (Berlin, 1917). — Sull'età di lui nel dial. si vedano le pp. 121 sgg. del primo art. del Vogt cit. nella n. 15 del dialogo. Che egli avesse raggiunto l'età virile quando tornò ferito e malato dal campo di Corinto, risulta, mi pare, da' termini con cui è espressa la predizione di Socrate in connessione con le parole dei due Megaresi. Socrate infatti aveva detto che T. sarebbe divenuto illustre (ἐλλόγιμος), se avesse raggiunto l'età virile (εἴπερ εἰς ἡλικίαν ἔλθοι). Questa considerazione, se non m'inganno, mi sembra decisiva.

4 Cfr. *Die Abfassungszeit d. platon. Theätet* in *Archiv f. Gesch. d. Philos.*, N. F. IV (1891), pp. 189-214.

5 *Ueber die Spuren einer doppelten Redaktion d. platon. Theaetets* nello stesso *Archiv. f. Gesch. d. Philos.*, N. F. X (1904), pp. 320-333.

6 Su questo particolare mi permetto di dissentire dal Chiappelli. Il carattere stesso di digressione apparente che ha questo brano, nel mezzo della discussione filosofica, sia stato esso aggiunto addirittura o ampliato e modificato nella seconda redazione, contribuisce a porne in rilievo l'efficacia ed il valore.

7 *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet*, bearbeitet v. H. Diels u. W. Schubart in *Berliner Klassikertexte,* II (Berlin, 1905).

8 Cfr. op. cit., « Einleitung », p. XXV.

9 Riproduco integralmente il testo: Φέρεται δὲ καὶ ἄλλο προοίμιον ὑπόψυχρον σχεδὸν τῶν ἴσων στίχων, οὗ ἡ ἀρχή. ' Ἆρα γε, ὦ παῖ, φέρεις τὸν περὶ Θεαιτήτου λόγον '; τὸ δὲ γνήσιόν ἐστιν, οὗ ἡ ἀρχή. ' Ἄρτι, ὦ Τερψίων '. Ἔοικε δὲ πεποιηκέναι μὲν δραματικὸν τὸν διάλογον τοῦ Σωκράτους προσδιαλεγμένου Θεοδώρῳ τε καὶ Θεαιτήτῳ, εἶτα ἐπεὶ εἶχεν πολλὰ ἄγκυλα προσέθηκεν τὸ προοίμιον, ὡς Εὐκλειδου ἀπομνημονεύοντος πρὸς Τερψίωνα, ὧν ἠκηκόει Σωκράτους. ὁ δ' Εὐκλείδης τῶν ἐλλογίμων ἦν Σωκρατικῶν καὶ ἦρξέν γε τῆς ὀνομασθείσης Μεγαρικῆς αἱρέσεως, ἥτις ὕστερον ἐγένετο σοφιστικωτέρα . ἐμβριθεῖ τοίνυν ἀνδρὶ ἐπεφήμισεν τὸν διάλογον ὄντα καρτερόν . οὐ γὰρ δή δι' ἥν φησιν αἰτίαν, ἵνα μὴ παραποδίζοι ἐνκείμενα ' Καὶ ἐγὼ ἔοην, Καὶ ἐγὼ εἶπον ' καὶ περὶ τοῦ ἀποκρινομένου ὅτι ' Συνέφη ' καὶ ' Οὐχ ὡμολόγει '. κέχρηται γοῦν ἐπὶ πολλῶν τοιούτῳ χαρακτῆρι καὶ οὐκ ἐνοχλεῖ οὐδὲν ἐν ἐκείνοις. (Col. III, lin. 28 - IV, lin. 17). — Osserverò, senza naturalmente insisterci, che anche la forma dell'interrogazione con cui cominciava il vecchio prologo: « Porti tu, ragazzo, il d i s c o r s o i n t o r n o a Teeteto? », mi fa l'impressione che accenni piuttosto ad un racconto che ad un dialogo drammatico.

10 Mi sorprende che questa strana idea dello scoliaste sia stata accolta favorevolmente dall'Apelt (Platon, *Theaetet übersetzt u. erläutert.* IV Aufl., Leipzig, 1923), il quale nel motivo addotto da Platone vede una prova del suo humour. Anche se Platone non avesse scritto che dialoghi di forma narrativa, la supposizione dell'antico interprete, non lascerebbe d'essere cervellotica. Ma poiché Platone ha scritto i suoi dialoghi così in forma narrativa, come in forma drammatica, e anzi negli ultimi tempi abbandonò la forma narrativa per la drammatica; non è ben più semplice e ragionevole ritenere ch'egli, accortosi dell'inverosimiglianza e degl'impacci che gli aveva procurato in qualche caso la forma narrativa (per es. nel *Parmenide*), si fosse da ultimo determinato per la forma drammatica?

11 Cfr. Prefazione alla cit. traduzione del dialogo, p. XXII in n. E, a proposito della congettura del Chiappelli e della testimonianza dell'anonimo commentatore, si vedano le opportune osservazioni del Fraccaroli — sebbene non tutte, mi pare, addirittura egualmente indiscutibili — esposte ne' « Prolegomeni » alla sua eccellente versione del *Sofista* e de *L'uomo politico* (Torino, Bocca, 1911), cap. I, p. 6 sgg.

12 Che il dialogo, come suppone il Valgimigli (nella Prefazione alla sua versione, p. VII in n.) possa essere stato scritto in forma narrativa un po' prima del 369 e rifatto appena qualche anno dopo in forma drammatica, non sembra credibile. Oltre alla difficoltà di rendersi conto del perché Platone possa averne dato due redazioni in così breve tempo, vi si oppongono e il contenuto di esso e la forma artistica che lo ravvicina piuttosto ai dialoghi del periodo precedente. Immaginando invece che il dialogo fosse stato rifatto a distanza d'una ventina d'anni, si può spiegare forse in qualche modo anche l'incongruenza del lungo intervallo tra la conversazione di Socrate e la lettura fattane a Terpsione, ad un amico, cioè, e concittadino di Euclide, che questi presumibilmente doveva vedere assai spesso. Quel particolare potrebbe esser rimasto immutato, com'era nel vecchio proemio.

13 Così il Bonghi nel suo dotto e acuto Proemio alla versione del *Teeteto* (Roma, 1891), p. XLVII sg.

14 Bonghi, *ibid.*, p. CLIII.

15 Come ben dice nella cit. Prefazione (p. XVIII) il Valgimigli, che di quest'episodio mette assai bene in evidenza il valore ed il significato nell'economia del dialogo.

DIALOGO

1 Questa breve conversazione tra Euclide e Terpsione si finge avvenuta in Megara presso la casa di Euclide. Su costui v. l'Argomento, p. 169. — Terpsione era anch'egli megarese e scolare di Socrate, alla cui morte si trovò presente insieme con Euclide.

2 Il porto di Megara si chiamava Nisea.

3 Luogo selvatico sul Cefiso, in prossimità di Eleusi, dove, secondo la tradizione, Persefone era stata rapita dal dio Ades.

4 Frattanto entrano in casa.

5 Il testo ha « filosofia », che è il nome che a quel tempo si dava ad ogni studio di carattere scientifico.

6 « Le qualità essenziali di una natura filosofica », osserva il Campbell, cit. dal Bonghi, « enumerate nel sesto libro della Repubblica <503 b, c> sono amore di verità, prontezza nell'imparare, buona memoria, liberalità, giustizia e gentilezza, temperanza, coraggio ». Al che il Bonghi aggiunge: « La filosofia, secondo il concetto degli antichi, non è meramente scienza, ma altresì virtù; non è solo un abito intellettuale della mente, ma altresì un abito morale dell'animo ».

7 « Teodoro dimostra l'interesse d'un maestro pel suo discepolo, Socrate quello d'un concittadino pel padre del giovane » (Campbell).

8 Sunio era un borgo dell'Attica.

9 « Ainsi, dans le *Charmide* (157 d-159 a), à une vive peinture de la beauté de Charmide succède l'éloge de sa sagesse; et c'est pour vérifier le bien-fondé de cet éloge que l'on entreprend une définition de la *sagesse* (σωφροσύνη) » (Diès).

10 L'armonia, come teoria della musica, era parte essenziale delle matematiche.

11 De' fanciulli, che giocavano alla palla, chi vinceva era detto re e comandava; chi perdeva veniva escluso dal gioco con le parole: « Asino, mettiti a sedere ». Cfr. anche Horat. *Epist.* I 1, 59.

12 « Pour exprimer cette ' correspondance ' de sentiments, Socrate emploie ici le terme προσήγορος. C'est qu' il s'adresse à un mathématicien et que ce terme comporte aussi (*Rép.* 546 b) le sens mathématique de ' congruence ' » (Diès).

13 « Comparer ces tentatives préliminaires à celles par lesquelles s'engage la discussion sur la nature de la vertu dans le *Ménon* (71 d-77 b). Ménon donnait ' un essaim ' de vertus (72 a), Théétète ' dénombre ' les sciences, et Socrate, pour leur faire comprendre ce que c'est que définir, leur demande de s'essayer sur un exemple. Mais la figure et la couleur sont définies, dans le *Ménon*, par Socrate: ici, c'est Théétète qui va lui-même proposer un exemple et définir les ' puissances ' » (Diès).

14 « Nel leggere ciò che segue bisogna tener presente che presso gli antichi l'aritmetica si studiava per mezzo della geometria. Un numero considerato come semplice era una linea; considerato come composto, una figura rettangolare. Moltiplicare importava costruire un rettangolo; dividere, trovare

uno dei suoi lati. Tracce d'un metodo simile rimangono tuttora in voci come quadrato, cubo, numero commensurabile » (Campbell).

15 Di tutto questo luogo, che ne' particolari fu assai discusso (cfr. H. Vogt, *Die Entdeckungsgesch. d. Irrationalen nach Plato u. and. Quellen d. 4. Jahrhund.* in *Biblioth. mathem.* III. F. 1910, X.Bd., pp. 97-155), non è difficile cogliere il senso generale che per noi basta. Teeteto per mostrare ch'egli ha inteso ciò che Socrate desidera da lui e ciò che precisamente dev'essere la definizione d'un concetto, gli espone la via tenuta da lui e da un suo compagno, Socrate il giovane, per definire che cosa fossero le δυνάμεις, le « potenze », come suona il vocabolo greco, cioè in sostanza le radici quadrate de' numeri non quadrati perfetti, le quali sono ἄλογοι « irrazionali », o incommensurabili con l'unità, a cui il loro maestro Teodoro aveva accennato. E le conclusioni a cui giunsero furono queste: chiamando quadrato ed equilatero il numero risultante dal prodotto di due fattori eguali, p. e. $9 = 3 \times 3$, $16 = 4 \times 4$; ed oblungo quello che non può risultare se non dal prodotto di due fattori disuguali, p. e. $12 = 6 \times 2$, $18 = 3 \times 6$; definirono lunghezze le linee, i cui quadrati equivalgono ad un numero equilatero come $3 = \sqrt{9}$; $4 = \sqrt{16}$; e potenze invece quelle, come $3{,}464 \ldots = \sqrt{12}$; $4{,}242 = \sqrt{18}$, i cui quadrati equivalgono ad un numero oblungo, e che, mentre sono incommensurabili con l'unità, sono però commensurabili nel valore della superficie quadrata, che si può — donde il nome di potenza — costruire su di esse.

16 « Dunque non direttamente, ché Teeteto conobbe Socrate allora per la prima volta: ma anche da lontano il giovanetto già aveva l'occhio attento alla scuola di Socrate » (Valgimigli).

17 La lezione non è sicura. Vuol dire, pare, che la levatrice poteva procurare l'aborto, quando ciò fosse necessario e non potesse riuscire pericoloso, cioè appunto quando il feto non era ancora maturo.

18 Le levatrici sarebbero le persone più adatte a combinar matrimoni, perché nella loro scienza saprebbero assicurare quella felice fusione di temperamenti che è capace di produrre i frutti migliori. Le ruffiane invece, mosse unicamente dal guadagno, non se ne danno alcun pensiero, e procurano accoppiamenti ingiusti e senz'arte. « *Ingiusto e senz'arte* dice il congiungimento fatto non conforme a moralità e natura; e poiché è ingiusto, è altresì senz'arte, e viceversa; giacché immoralità e ignoranza si convertono nella dottrina Socratica » (Bonghi).

19 Il senso di questo periodo, in cui la costruzione paratattica, secondo un uso frequente in greco, sostituisce l'ipotattica, è questo: capita anche alle donne di avere talvolta de' falsi concepimenti, ma di questi non avviene che per le levatrici sia difficile avvedersi.

20 Apollo, il dio della luce e della verità, a cui Socrate era in particolar modo devoto, presedeva a questa speciale abilità di Socrate, come Artemide, la sorella d'Apollo, presedeva all'arte delle levatrici.

21 Di questo giovane, e del suo amico e coetaneo Tucidide, figlio di Melesia, si fa parola nel *Lachete* ed anche nel *Teagete*.

22 Ironica allusione ai sofisti.

23 Nel libro intitolato *Verità*.

24 « Se conoscenza, dice Socrate, si dà solo di ciò che è; e conoscenza, secondo Teeteto, è sensazione; e sensazione, secondo Teeteto e Protagora insieme, ha per oggetto ciò che appare singolarmente e occasionalmente a ciascuno: che cosa è mai allora questo ' essere ' che è oggetto di conoscenza? Lo saprà di certo, dice Socrate non senza una punta d'ironia, Protagora che è savio, sebbene ne' suoi scritti non appaia; e la verità vera, meglio che in quel suo libro intitolato appunto Ἀλήθεια, *Verità*,... egli l'avrà esposta e chiarita, nel segreto della scuola, ai suoi discepoli » (Valgimigli).

25 Con queste parole Platone, come nota il Campbell, introduce tra' filosofi, che vedevano nel moto e nel divenire la causa prima di tutto, l'agrigentino Empedocle (sec. V), il quale spiegava l'origine delle cose mediante la concordia e la discordia de' quattro elementi: fuoco, aria, terra ed acqua. Questi elementi per altro non erano soggetti a crescita e scemamento, mentre è probabile che egli stesso, Empedocle, non fosse libero dalle influenze di quella scuola eleatica, il cui fondatore Parmenide (sec. VI-V), ponendo il tutto immobile ed uno, era, come si dirà in seguito, perfettamente agli antipodi d'Eraclito.

26 Epicarmo era nativo di Cos, ma passò la sua vita in Sicilia. Fiorì nella prima metà del V sec., e scrisse delle commedie che gli procurarono gran fama, oltreché di poeta, anche di filosofo, per le considerazioni alle quali si compiaceva d'abbandonarsi e che rivelavano l'influenza su lui delle dottrine pitagoriche, come ritenevano in generale gli antichi, o del pensiero eracliteo, come qui afferma Platone. — Omero, qui come altrove, da Platone è detto poeta tragico, sia perché da lui

soprattutto attinsero i tragici posteriori, sia perché, quando non si faceva espressamente questione di forma, l'epopea e la tragedia si consideravano entrambe come un doppio aspetto della σπουδαία μιμητική, dell'arte, cioè, seria imitatrice della natura. — Il luogo om. a cui si accenna subito dopo è in *Il.* XIV 201.

27 Questo medesimo concetto nel *Cratilo* si cerca di provarlo mediante l'etimologia d'un gran numero di parole.

28 Il luogo omerico, a cui si accenna, è in *Il.* VIII 23 sgg. Si crede che qui Platone si prenda beffe delle interpretazioni allegoristiche che a' suoi tempi taluni filosofi, soprattutto eraclitei, davano di Omero. Ad ogni modo è risaputo che, come il fuoco, nella dottrina eraclitea, era il simbolo del moto, così il sole era anche il più concreto simbolo del fuoco. « Il moto dell'intero universo e il perpetuo alternarsi de' differenti elementi nella teoria eraclitea era simboleggiato dalla rivoluzione del sole, che non solo sorgeva e tramontava, traversando il cielo, ma si spegneva e si riaccendeva giornalmente » (Campbell).

29 Se nulla è, ma tutto diviene, o, in altri termini, tutto è relativo; quando, tratti dall'abitudine, affermiamo che qualche cosa *è* o bella o brutta, o maggiore o minore; servendoci di questo verbo essere andiamo incontro alle più strane contradizioni, come apparisce dagli esempi che seguono.

30 Socrate ha rivolto a Teeteto due domande: 1. 6 è più di 4? - 2. Può qualcosa divenire di più senza aumentare? — Alla prima Teeteto non può non rispondere affermativamente; alla seconda invece sarebbe tentato di rispondere negativamente. Ma poiché ha pur riconosciuto che il 6, rimanendo quello che era, cioè senza essere aumentato, sol perché gli si è messo vicino un 4, è divenuto maggiore; per non mettersi in contradizione con la prima risposta, deve convenire della possibilità che una cosa diventi maggiore anche senza aumentare. Senonché, dal momento ch'egli ha riconosciuto che alla seconda domanda avrebbe voluto rispondere negativamente, evita la contradizione soltanto nelle parole. E come nel verso 612 dell'*Ippolito* euripideo, a cui si allude, è detto: « Giurò la lingua, non giurò la mente »; a Teeteto si può osservare che se la sua lingua ha detto: sì, la sua mente pensa: no.

31 « Fanno questione se i tre ὁμολογήματα <le tre proposizioni di cui convengono Socrate e Teeteto> sono in contraddizione tra loro oppure con gli esempi. Ma il testo mi pare chiaro: sono in contraddizione con se stessi, αὐτά αὐτοῖς, cioè ognuno con se medesimo quando alla espressione astratta e generica dell'ὁμολόγημα sostituiamo la espressione concreta e particolare dell'esempio. Così: 1°, il 6 non può divenire né più né meno finché rimane 6; eppure diciamo 6 è più di 4, 6 è meno di 12, e rimane 6; 2°, il 6 non può né crescere né diminuire se nulla gli si aggiunge o toglie; eppure diciamo 6 è più, 6 è meno, senza né aggiungere né togliere al 6; 3°, il 6 non può essere quel che non era prima senza che il suo nuovo essere non resulti da un divenire; eppure diciamo 6 è più, 6 è meno; senza che ci sia mai stato, in esso 6, né atto né processo di divenire. Allo stesso modo si possono ripetere i tre ὁμολογήματα con l'esempio di Socrate » (Valgimigli). Per altro ogni contradizione si elimina, quando si ammetta che nulla in sé e per sé *è*, ma tutto *diviene*. Il 6 non è né più di 4 né meno di 12; Socrate non è né più alto né più basso di Teeteto; ma ogni cosa muta e diviene a misura che muta il termine a cui si riferisce.

32 Iride, la messaggera degli dei, è qui identificata con la brama di sapere, con la filosofia, come quella che era ritenuta figliuola di Taumante, il cui nome pare che si riattacchi a θαυμάζειν, « ammirare », « meravigliarsi »; e la meraviglia che destano certi fatti e certi fenomeni è in realtà ciò che soprattutto spinge gli uomini a indagare e a conoscere.

33 Questi materialisti grossolani ed ostinati, da cui Socrate dichiara di non voler esser sentito, sono probabilmente Antistene e i suoi seguaci.

34 I discepoli di Protagora, quelli che accoglievano e intendevano la dottrina che egli comunicava loro segretamente. Allude, pare, ad Aristippo e ai suoi partigiani.

35 Mito, perché non è un ragionamento dialetticamente dedotto, ma un discorso in cui si tien conto di quel che suole verificarsi in natura.

36 « Il luogo non è sicurissimo; a ogni modo il senso, anche dall'esempio che segue, parrebbe questo. Agente e paziente, p. es. la cosa che può esser veduta e l'occhio che può vederla, hanno ciascuno in sé, e nell'aspettazione di venir a contatto fra loro, un lento moto, che è probabilmente il naturale moto interno onde le cose crescono scemano e insomma si alterano (ἀλλοίωσις). Avvenuto il contatto si generano, da una parte, la sensazione (p. es. la vista), dall'altra il sensibile (p. es. il colore della cosa), e così l'occhio vede e la cosa appare nel suo colore, p. es. bianca; e sensazione e sensibile, cioè vista e bianchezza, hanno moti rapidissimi che vanno dall'occhio alla cosa e dalla cosa all'occhio; e questo è il moto così detto di traslazione, φορά. Infatti la sensazione è sempre rapidissima; ma se si movessero rapidamente paziente e agente, che sono appunto

gli elementi generatori, p. es. occhio e cosa, né l'occhio vedrebbe, né potrebbe esser veduta la cosa di che colore è, di che forma ecc. Cfr. 181 c sgg. » (Valgimigli).

[37] Cioè adatto e proporzionato all'occhio, e quindi capace d'esser visto. Socrate, parlando con matematici, si vale d'un termine matematico, del quale lo stesso Teeteto s'era già valso; cfr. 147 d.

[38] « Come più su tra le sensazioni sono inclusi desidèri, timori ecc., così qui con l'abile introduzione di queste parole <bene e bello> la dottrina <eraclitea> è spinta ai suoi ultimi limiti e si accenna al suo errore fondamentale di argomentare dal senso su cose che superano il senso » (Campbell).

[39] La solennità delle anfidrómie, « corse intorno » al focolare domestico, si celebrava nel quinto giorno dalla nascita di un bambino. La levatrice portava rapidamente intorno al focolare domestico il neonato a cui s'imponeva il nome e che così veniva consacrato agl'iddii della casa; e in questa circostanza gli amici offrivano dei doni. Qui è Socrate che, da ostetrico, col ragionamento mena intorno il parto di Teeteto, e cerca di vedere se è sano e vitale.

[40] Evidentemente Teodoro s'aspetta ora da Socrate un discorso filato in confutazione o, magari, in conferma della teoria esposta.

[41] I Lacedemoni pare non avessero palestre propriamente dette; il che non toglie che avessero dei luoghi speciali in cui attendere agli esercizi ginnastici.

[42] C'è una punta d'ironia in questa parola. Socrate, evidentemente, non sa non essere ironico anche quando è benevolo, e molto, come qui col giovane Teeteto.

[43] Le parole testuali di Protagora (cfr. Diog. Laert. 9, 51) sono: « Degli dei non posso sapere né se sieno né se non sieno, né quali sieno d'aspetto; ché molte cose impediscono di saperlo e l'oscurità (dell'argomento) e la brevità della vita umana ».

[44] L'immagine è tolta da' combattimenti dei galli, spettacolo di cui i Greci, e in particolare gli Ateniesi, si dilettavano molto. Il gallo imbelle saltava giù dal collo dell'avversario, e prima d'aver vinto s'affrettava a cantar vittoria. Così noi, dice Socrate, saltiamo giù dal discorso, dalla dottrina di Protagora, immaginandoci d'averla già confutata.

[45] Questi antilogici sono in generale i sofisti e specialmente gli eristici, gente abituata a disputare col solo scopo di mettere in imbarazzo l'avversario e far colpo sul pubblico, senza mirar punto a cogliere il vero.

[46] Cioè Protagora, il quale morì una diecina d'anni prima di Socrate, e quindi anche una diecina d'anni prima del giorno in cui si finge avvenuto l'incontro di Socrate con Teeteto.

[47] Callia, che per celia è detto tutore dal ragionamento, di questo figliuolo di Protagora rimasto orfano, è il noto mecenate dei sofisti, e colui in casa del quale è posta la scena del *Protagora*.

[48] Gli eristici non ammettevano che alle loro domande si rispondesse altrimenti che con un sì o con un no; cfr. su questo punto l'*Eutidemo*, cap. XXII, n. 30.

[49] I peltasti erano fanti armati alla leggera; e con questo nome e con la qualificazione di mercenari sono indicati qui gli eristici del tipo di quell'Eutidemo, che Platone ha messo in scena nel dialogo omonimo, con sprezzante allusione alla povertà della loro cultura e all'avidità del guadagno.

[50] In questa difesa di Protagora, messa in bocca a Socrate, si crede a ragione che Platone abbia attinto direttamente alle opere del famoso sofista.

[51] Insomma « l'ente che s'altera è tanti enti quante sono le alterazioni che subisce » (Campbell).

[52] Questa più che vivace espressione, messa sulle labbra di Protagora, tradisce l'indignazione del sofista per vedersi giudicato così leggermente da persone che non sono in grado di capirlo

[53] Lo stesso concetto suppergiù è espresso dal medico Erissimaco nel *Convito*.

[54] Sul pericolo a cui qui si accenna cfr. il *Fedone*, cap. XXXIX.

[55] Si noti quanto abilmente Socrate si schiude la via per costringere Teodoro ad entrare nella discussione.

[56] Scirone era, secondo la leggenda, un brigante che, annidato sui monti tra la Megaride e l'Attica, dopo d'aver costretto i disgraziati, che passavano di là, a lavargli i piedi, con un calcio li precipitava nel mare, finché non fu a sua volta precipitato in mare da Teseo. — D'Anteo, figlio di Poseidone e di Gea (la Terra), si narra che fosse un lottatore invincibile, perché gli bastava toccar terra per riprender nuovo vigore. Profittando di ciò, egli costringeva tutti i forestieri che capitassero nella Libia a lottare con lui e li uccideva e li spogliava. Ma Eracles, che capì donde gli veniva la forza, lo soffocò sollevandolo di peso e stringendolo così tra le sue braccia.

[57] Allusione ai sofisti e agli avversari in genere, che s'era trovati di fronte nel corso della vita.

[58] Socrate, avendo fatto concedere da Protagora che ci sono uomini più sapienti di altri, ossia che opinano meglio di altri, potrebbe avergli fatto concedere cosa che a rigore non risulta dalla sua dottrina. Bisogna dunque chiarir meglio questo punto. Ora, poiché Protagora ammette che tutti, giudicando come loro appare, hanno opinioni vere, ha con ciò implicitamente ammesso

che opinano il vero anche quelli, e sono i più, i quali opinano che non tutti opinano il vero; e che chi opini il vero sia sapiente; chi no, ignorante.

[59] Il ricordo d'Omero si riferisce alla sola espressione « migliaia e migliaia », μάλα μύριοι, che ricorre più volte nell'*Od.*

[60] Come soleva avvenire ne' teatri, dove, mediante la cosiddetta scala caronia o di Caronte, si faceva, occorrendo, salire sulla scena l'ombra d'un morto che, recitata la sua parte, ridiscendeva sotterra.

[61] « La digressione seguente non è un semplice ornamento. Come nel *Sofista* il filosofo e il sofista sono rispettivamente la controparte dell'essere e del non essere, così qui l'uomo di mondo e il filosofo rappresentano l'antitesi tra la vita del senso e la vita della cognizione » (Campbell). — Platone ritorna qui sul contrasto che in modo così efficace drammatizzerà nel *Gorgia* ponendo a fronte Socrate e Callicle.

[62] La prima volta a 161 c-162 c, la seconda a 165 a-169 a.

[63] Davanti ai giudici le parti in causa non potevano parlare che per un tempo determinato; e questo veniva misurato mediante la clepsidra, l'orologio ad acqua.

[64] Il testo ha: tenendo <in mano> la necessità.

[65] Gli avversari in tribunale si obbligavano a non allontanarsi da quelli che costituivano i punti precisi dell'accusa e della difesa. — Seguono nel testo in parentesi quadre, perché ritenute, e con ragione, una glossa, le parole ἣν ἀντωμοσίαν καλοῦσιν « che chiamano accusa giurata ».

[66] In Atene una commissione di cinque cittadini giurati, a ciò eletti, decideva del merito delle produzioni drammatiche, presentate al pubblico, e assegnava il premio destinato alle migliori.

[67] Queste conventicole di carattere politico, queste ἑταιρίαι come le chiamavano, erano società più o meno segrete, i cui membri s'impegnavano con giuramenti d'aiutarsi a vicenda per il trionfo del proprio partito in caso d'elezioni o di torbidi cittadini. — Il Gomperz (*Penseurs de la Grèce* [trad. Reymond], II, p. 581) crede che Platone non può aver scritto parole simili, dopo il suo secondo viaggio in Sicilia (367) e l'infelice intervento, d'accordo con Dione, nelle faccende politiche di Siracusa, giacché esse lo avrebbero esposto al dileggio. Gli si sarebbe potuto dire: « Perché dunque non sei rimasto fedele al tuo ideale? Avresti evitato a te e agli altri un'esperienza amara ed umiliante! ». Ma, s'io non erro, fu anche osservato che quelle parole appunto potrebbero essere un'eco del ricordo lasciato nell'animo del filosofo da quella dolorosa esperienza.

[68] Quali precisamente sieno le parole di Pindaro non si può dire con certezza. Platone cita a memoria e si serve di quelle parole del poeta che gli sembrano meglio adatte al suo caso.

[69] Accenno al caso di Talete, ma accenno insieme al modo proverbiale « cadere in un pozzo » (cfr. 165 c), cioè impigliarsi in difficoltà donde non s'abbia modo di distrigarsi.

[70] Reminiscenza della nota espressione omerica con cui i re sono designati come pastori di popoli. C'è qui una evidente allusione a quegli elogi di re o tiranni, il cui primo esempio fu l'*Euagora* di Isocrate, non anteriore all'a. 374.

[71] Il re per antonomasia è notoriamente il re di Persia.

[72] Il Gomperz (*Penseurs de la Grèce*, II, p. 582 e n.) nell'accenno alle serve di Tracia e più nell'insistere sull'ignoranza di certa gente vuol vedere un attacco, che non esita a qualificare come alquanto grossolano, contro Antistene — la cui madre era una serva di Tracia e a cui generalmente si attribuiva una scarsa cultura filosofica — pure ammettendo che le parole di Platone possano essere una risposta ad altri attacchi d'Antistene. Si sa che le relazioni tra' due antichi compagni di Socrate erano tutt'altro che cordiali. Antistene nell'*Eracles*, rimproverando al sofista Prometeo la sua vana sottigliezza, mirava forse a Platone, e contro costui aveva diretto il libello intitolato *Sathon*, mentre Platone, che dal canto suo, pur tacendone il nome, non risparmia il suo avversario nell'*Eutidemo*, nel *Sofista* (251 b, c) con lo sprezzante accenno a' « vecchi che si volgono tardi ad apprendere » pare abbia voluto colpire Antistene che solo in età provetta s'era volto allo studio della filosofia.

[73] Il portare il mantello con eleganza era indizio di quella disinvolta signorilità, che distingueva l'uomo libero di nobile origine dal plebeo e dallo schiavo.

[74] Qui forse Platone riecheggia le parole di qualche poeta.

[75] « Questo concetto del valore e dignità o indegnità delle arti e mestieri, è così diverso dal nostro, che non possiamo neanche esprimerlo bene; giacché le tre parole con le quali sono distinte le une dalle altre, φορτικαί, βάναυσοι, χρηματιστικαί, sono molto imperfettamente tradotte *volgari, servili, mercantili*. Tutto ciò che è mezzo di vita materiale, è tenuto da meno, è spregiato, spregevole; invece, è tenuto da più, è riputato degno tutto ciò, ch'è mezzo di vita morale e intellettuale » (Bonghi).

[76] Cfr. *Il.* XVIII 104.

[77] Chiamando arbitrariamente utile quello che non sarebbe più tale.

[78] Allusione ad Orfeo, come si può vedere nel *Cratilo*, cap. XIX.

[79] « Dal περὶ φύσεως di Parmenide. Se non che le parole di Parmenide, così come le leggiamo in Platone, evidentemente corrotte, si capisce assai male che cosa precisamente vogliano dire. Per fortuna il verso ci è stato tramandato, insieme con più altri, anche da Simplicio, e dice così (cfr. Diels, *Vors.*, 8, 38; ma traduco dal v. 36): ' Null'altro c'è, null'altro ci sarà all'infuori dell'essere; poiché la Moira così legò l'essere che sempre in sua interezza saldo restasse e immobile; e perciò non sono che nome le cose tutte (οὖλον ἀκίνητόν τ'ἔμεναι. τῷ πάντ'ὄνομα ἔσται) che i mortali s'immaginarono, credendole vere, nascere e perire, essere e non essere e luogo mutare ' ecc. » (Valgimigli).

[80] In che precisamente consistesse questo gioco, non è chiaro; quel che si può desumere dalle parole del testo è che si svolgesse forse tra due schiere di ragazzi messe a fronte in un campo, il cui mezzo era indicato da una linea, e che quelli, che o per le norme o per le vicende del gioco venissero a trovarsi su questa linea, erano tratti dagli uni e dagli altri verso la propria parte, ingrossando così le file de' vincitori.

[81] Con questo nome, affibbiato agli Eraclitei, Socrate accenna giocosamente alla dottrina del perpetuo fluire, professata da quei filosofi.

[82] Difatti Cratilo, uno appunto de' Neoeraclitei, nella sua pedanteria aveva finito, si dice, per non valersi più delle parole, ma rispondere unicamente a segni.

[83] Di questo modo di dire gli antichi danno una doppia interpretazione: o provocare a contesa in qualche cosa chi è migliore e più esperto, ovvero invitare uno a far ciò che soprattutto desidera di fare, che è precisamente ciò che qui si vuol dire.

[84] Cfr. *Il.* III 172.

[85] Nel *Parmenide* è ritratta appunto la conversazione del giovane Socrate col vecchio e illustre filosofo d'Elea. E l'insistenza con cui anche nel *Sofista* (217 c) egli accenna al fatto d'averlo conosciuto pare attesti del fondamento storico di questa circostanza, e ad ogni modo indica la successione, per lo meno ideale, di questi tre dialoghi: il *Parmenide*, il *Teeteto* e il *Sofista*.

[86] Come nell'ultima scena del *Convito*, quando irrompono nella sala del banchetto Alcibiade e i suoi compagni avvinazzati. L'immagine d'un banchetto applicata alle conversazioni filosofiche non è insolita in Platone.

[87] Probabile accenno al famoso cavallo troiano. Il plur. è occasionato dal precedente noi; in altri termini come se ciascun di noi — l'osservazione è del Campbell — fosse un cavallo di legno. « Giacché dei Greci chiusi dentro esso <cavallo troiano>, ciascuno per sé percepiva quello che toccava i suoi sensi, ma tutti insieme non avevano nessuna percezione in comune. Sarebbero, quindi, i sensi da paragonare a costoro, se percepissero essi le cose, e non già la mente, mediante essi » (Bonghi).

[88] Questo scatto entusiastico di Socrate attesta la vivacità dell'interesse e dell'ammirazione con cui egli segue lo sforzo di quella mente giovanile, così ben dotata per la ricerca filosofica, così pronta a sollevarsi dalla regione del senso in quella ben più alta dell'essere.

[89] Come in una dimostrazione matematica.

[90] Cioè non con riferimento alla sensazione e al moto, ma in maniera più astratta. Difatti — osserva il Campbell — tutta l'argomentazione seguente sul modo onde si genera l'opinione falsa, conforme al procedimento della dialettica eleatica e megarica che dall'eleatica dipendeva, da un lato ricorda le difficoltà sollevate da Zenone, il discepolo di Parmenide, contro la possibilità del moto, e dall'altro il sofisma d'Antistene sull'impossibilità del contradire e dell'errare.

[91] « Questa intima relazione tra le idee di unità e di essere, derivata da Parmenide, ritorna di frequente. Cfr. *Soph.* 237 d: ἀνάγκη τόν τι λέγοντα ἕν γε τι λέγειν » (Campbell).

[92] È stato opportunamente osservato che, quantunque questo modo di dire sia proverbiale, pure non è impossibile che Platone abbia avuto presente un luogo dell'*Aiace* di Sofocle (v. 1142 sgg.) che riferisco nella versione del Romagnoli (vv. 1185-91):

Temerario di lingua un uomo vidi
già, che i nocchieri a navigare spinse,
durante il verno; e quando nella furia
poi si trovò della tempesta, voce
di lui più non s'udì: dentro il mantello
nascosto, a chi dei navicchier' volesse
calpestar si lasciava.

[93] « L'esposizione precedente può in breve esser riassunta così: l'errore è impossibile 1. tra

due oggetti non percepiti dal senso quando o li conosciamo entrambi o ne conosciamo un solo o non conosciamo nessuno dei due; 2. tra due oggetti non conosciuti quando abbiamo l'impressione sensibile o d'un solo o d'entrambi, o non l'abbiamo di nessuno dei due; 3. anche più impossibile, se si può dire, è tra due oggetti (*a*) che sieno entrambi conosciuti, entrambi percepiti mediante il senso e la cognizione di ciascun dei quali sia identificata con la sua propria sensazione; (*b*) uno dei quali conosciamo e anche percepiamo sensibilmente e la cui conoscenza identifichiamo con la sensazione corrispondente; (*c*) entrambi i quali o uno dei quali non conosciamo né percepiamo sensibilmente » (Campbell). — Come si vede, all'enumerazione di codesti casi d'impossibilità Socrate dà quasi la forma d'un gioco di parole; e non è meraviglia che Teeteto dica di non averlo seguito.

[94] I due casi, a cui qui si accenna, possono esemplificarsi così: 1. Socrate, vedendo di lontano, e poco distintamente, una persona, sia l'amico Teodoro, sia un ignoto qualunque, può scambiarlo per l'amico Teeteto; e 2. può, vedendo del pari di lontano, e poco distintamente, Teodoro e Teeteto ad un tempo, scambiare l'uno per l'altro e credere che Teodoro sia Teeteto, e Teeteto invece Teodoro. E gli esempi sono dati più giù da Socrate stesso, del primo caso coi periodi che cominciano: « Ed altrettanto avviene » ecc. « E così pure quando all'una delle impronte » ecc.; e del secondo coi periodi che cominciano: « Rimane però la possibilità » ecc. « Rimaneva però il caso enunciato or ora » ecc. Platone omette di addurre l'esempio, che rientra nel primo caso, d'un ignoto scambiato per Teeteto, perché il particolare che la persona sia nota o ignota è del tutto indifferente.

[95] È possibile che Platone abbia pensato al luogo delle *Coefore* v. 197 sgg., in cui Eschilo fa che Elettra riconosca la presenza del fratello Oreste dalla somiglianza dell'orma del piede di lui col suo.

[96] Socrate giuoca sulla somiglianza tra κῆρ, o, com'è nel testo platonico, κέαρ « cuore », e κηρός « cera ».

[97] Cfr. *Il.* II 851, XVI 554, dove l'espressione è perfettamente a posto, perché significa cuore impavido di fronte a qualsiasi pericolo. Ma qui dove si parla propriamente non di cuore, ma di mente, come a ragione nota il Valgimigli, la lode di sapiente in tutto data ad Omero è senza dubbio ironica, e punge coloro che al poeta amavano di far dire tutto ciò che piaceva loro.

[98] Il Gomperz (*Penseurs de la Grèce*, II, p. 586) osserva come Platone dimentichi che noi ci rappresentiamo sempre le astrazioni numeriche per mezzo di simboli sensibili, che gli errori di calcolo riposano d'abitudine sul maneggio di questi simboli e sarebbero evitati se si potesse lavorare su pure astrazioni. « Le calculateur inhabile qui dit $3 \times 6 = 16$, ou qui confond 53 avec 35, ou encore qui, se souvenant du chiffre de dix mille, qu'il avait rencontré dans la ligne précédente, substitue ce nombre à celui de mille qu'il a devant lui, nous fournit des exemples courants de ces erreurs, mais ne nous donne nullement des preuves de l'insuffisance de la théorie des erreurs qui en est cause ».

[99] Con l'immagine di questi uccelli che volano alcuni a larghe schiere, altri a piccoli gruppi, altri infine isolatamente, Platone, come nota il Campbell, pare abbia voluto accennare ad una specie di scala delle conoscenze e delle astrazioni che dalle più comuni s'eleva alle più alte ed astruse.

[100] « Ma se è c o n o s c e n z a quella ch'egli ha in mano, come può egli ingannarsi? E come la conoscenza può esser causa d'errore? » (Campbell).

[101] L'espressione proverbiale si diceva di coloro che solo per via di esperienza acquistano qualche cognizione.

[102] Questa definizione si attribuisce ad Antistene, che però distingueva, come Socrate accennerà in seguito, tra essenze composte di cui è possibile render ragione ed essenze semplici e primordiali di cui non si può. — « Le lecteur habituel de Platon s'attend presqu'ici à voir Théétète sourire en regardant Socrate, comme souriait Charmide en regardant Critias; car Platon n'a pas ignoré à combien de passages de ses dialogues <cfr. per esempio *Menone* 97 a sg.; *Convito* 202 a> une telle définition ferait penser. Il veut pourtant paraître l'ignorer, et les formules discutées ici côtoieront parfois de si près les siennes, que beaucoup de critiques ont cru à una palinodie, mais il les démolit avec entrain sans jamais avoir l'air de sentir qu'il s'attaquerait à ses propres principes ». (Dall'Introd. del Diès all'ed. del *Teeteto*, p. 144).

[103] « Chiama sogno una dottrina sentita esporre, e di cui non gli resta a mente tutta la deduzione e il fondamento » (Bonghi).

[104] Che si possono, occorrendo, mettere alla tortura per appurare il vero.

[105] Le sette vocali: *a*, *ĕ*, *ē*, *i*, *ŏ*, *ō*, *y*. — Delle lettere e del loro valore Socrate ragiona diffusamente nel *Cratilo*; cfr. soprattutto cap. XXXVII.

[106] Il pletro, come misura di lunghezza, valeva 100 piedi; come misura di superficie, 1000 piedi quadrati; lo stadio era una misura di lunghezza equivalente a 600 piedi. Dir pletro o dire il numero di piedi di cui si componeva, come dire stadio o dire 600 piedi, è lo stesso.

[107] Anche nel *Cratilo* (cap. XXXVI verso la fine) Platone insiste sull'impossibilità d'intender nulla delle parole derivate se non si intende il valore de' vocaboli e degli elementi di cui quelle sono composte.

[108] « Cioè numerandoli. I due significati di λόγος <' ragione '> esaminati in questo capitolo muovono dai due sensi di λέγειν ' parlare ' e ' contare '; un terzo significato, da λέγειν ' scegliere ', ' distinguere ', sarà esaminato nel capitolo seguente » (Valgimigli).

[109] *Opp. et D.* v. 454.

[110] Quando uno, p. es., come dirà più giù, creda che τ sia la prima lettera, come della sillaba τε, anche della sillaba θε; ovvero che della sillaba θε la prima lettera sia ora θ, ora τ.

[111] Il vocabolo del testo λόγος è qui usato nel doppio senso di « definizione » e di « ragione » o spiegazione. Ma poiché l'un vocabolo italiano come l'altro ha un significato più determinato e preciso, nella versione il doppio senso non risulta altrettanto evidente quanto nell'originale.

[112] I Misi erano considerati come i più umili tra gli schiavi, e l'espressione includeva un senso di disprezzo. Qui vuol dire semplicemente « uno qualunque », sia pure l'ultimo degli uomini.

[113] La scitala era un bastone, intorno al quale si avvolgeva una striscia di pelle su cui si scrivevano dei dispacci in tal modo che, quando la striscia di pelle era svolta, lo scritto diveniva illeggibile per chi non avesse un bastone affatto simile. Ora un bastone o altro corpo rotondo, comunque si giri, si presenta sempre nello stesso modo. Il proverbio evidentemente risponde al nostro: pestar l'acqua nel mortaio.

[114] In questo portico risedeva l'arconte re, a cui erano demandate le accuse d'empietà, come quella di cui doveva rispondere Socrate. E lì si svolge difatti la scena dell'*Eutifrone*.

IL SOFISTA

ARGOMENTO (*Sofista* e *Politico*)

[1] « L'école de Platon recevait fréquemment alors de tels visiteurs, venant, par exemple, d'Italie ou de la Sicile: la comédie contemporaine nous rend parfois l'écho moqueur de ces visites et des conversations scientifiques dont elles sont l'occasion, et les élèves de Platon devaient goûter, dans ces fictions essentielles au dialogue, la transposition de leur vie journalière en scènes d'un lointain passé ». Così il Diès nella *Notice* alla sua ed. del *Sofista in Œuvres complètes de Platon* (*Coll. des Universités de France*), t. VIII, p. 267 sg.

[2] A proposito delle incongruenze che si notano nelle dicotomie di questo dialogo come in quelle del *Politico*, si veda la nota del Fraccaroli a p. 55 della sua eccellente versione dei due dialoghi (Torino, Bocca, 1911).

[3] « L'un des gains précieux de cette revue historique est la critique définitive de l'Un-Tout parménidien. Son but général avoué est de nous montrer que le concept de l'être est tout aussi obscur que celui du non-être. Mais le but précis qu'elle vise est l'établissement du principe sur lequel se bâtira la démonstration de la communauté des genres: quelle que soit la dualité par laquelle on s'essaie à définir la nature de l'être, l'*être* est *irréductible* à cette dualité; il est toujours ἕτερόν τι, τρίτον τι ». (Diès, *Notice* ecc., p. 274).

[4] « Toute réalité, dirions-nous, pose la quantité définie de son être et l'oppose à l'infinité des autres êtres » (Diès, *Notice* ecc., p. 279).

[5] *Notice* ecc., p. 268.

[6] *Penseurs de la Grèce*, trad. A. Reymond (Lausanne), II, p. 592.

[7] Gomperz, *Penseurs* ecc., II, pp. 606, 607.

[8] Cfr. cap. LXXVII 521 e.

[9] Cfr. cap. XVIII sg. 291 sg.

[10] Così il Fraccaroli in *op. cit.*, p. 80.

[11] Gomperz, *Penseurs* ecc., II, p. 609.

[12] Sul significato del mito e sulla sua connessione col resto si vedano le acute osservazioni del Fraccaroli in *op. cit.*, p. 81 sg.

[13] *The Sophistes and Politicus* (Oxford, 1867); *Sofista*, p. 2 sg.

DIALOGO

[1] Cfr. *Od.* XVII 483 sgg. e IX 270 sg.

[2] « Son exposé ne sera donc point une improvisation en l'air, mais l'écho d'un enseignement solide » (Diès).

[3] Cfr. anche *Teeteto* 183 e.

[4] « La docilità dell'opponente è in Platone una caratteristica dei dialoghi dialettici; non così degli altri, e nemmeno della Repubblica » (Fraccaroli).

[5] « Anche procedendo per interrogazioni dovrà qualche volta dilungarsi o almeno prender l'aria più di maestro che di disputatore, e di ciò si scusa. La caratteristica del dialogo scientifico è così affermata esplicitamente » (Fraccaroli).

[6] Il giovane Teeteto s'era unito per via con Teodoro e col Forestiero, sicché costui aveva già potuto nella conversazione precedente saggiarne l'ingegno.

[7] Ritengo col Fraccaroli la lezione dei codd.: Ἆρα τοίνυν, ὦ ξένε, οὕτω ecc. e conservo l'interrogativo, che dà, mi pare, alla frase un senso più confacente alla modestia di Teeteto. — Il Campbell suppone che un mormorio di approvazione da parte degli astanti segua alle parole del giovane.

[8] Il nome di sofista ebbe successivamente, ed anche contemporaneamente, vari significati. Da principio indicò chi, sapendo, è in grado d'insegnare ad altri, un uomo d'ingegno inventivo, eccellente in qualsiasi disciplina o arte, il poeta, l'indovino, il filosofo, il geometra. Presso gli Attici, dalla metà del V sec. in poi, designò in particolare una classe di persone, d'una coltura più o meno estesa, che, passando da una città in un'altra, facevano professione d'insegnare a ragionare e discutere d'ogni cosa con garbo e con arte, e si presentavano quali maestri di sapere e in particolare di virtù, riscotendo dai loro uditori dei lauti compensi. La novità delle loro dottrine, il ricercato splendore della forma e la sottigliezza delle argomentazioni, se attraevano i giovani, segnatamente delle migliori famiglie, ai quali pareva che una tal forma d'insegnamento in una città, dove la parola aveva una così larga efficacia, potesse meglio d'ogni altra aprir loro la via per ascendere in alto nel governo della repubblica; li resero ben presto sospetti a tutti gli avversari delle nuove correnti ideologiche, in qualsiasi partito politico militassero; sicché uomini, che pure erano riconosciuti come sofisti, avevano ritegno di attribuirsi questo nome. Nel *Protagora* il giovane Ippocrate, mentre arde dal desiderio di profittare degl'insegnamenti di questo maestro, non vorrebbe a nessun patto divenire un sofista, e Anito nel *Menone* li considera come perniciosissimi all'educazione della gioventù e all'avvenire dello Stato. Socrate stesso, che li aveva combattuti così aspramente, non si salvò dall'esser confuso con loro; e dopo di lui anche Platone fu da taluni chiamato sofista, quantunque egli, seguendo le orme del maestro, ne avesse, come si vede specialmente in questo dialogo, fissato il carattere comune, ritraendoli e bollandoli come mestieranti destituiti d'ogni serietà scientifica e d'ogni altezza morale.

[9] « Su questo punto essenziale del metodo scientifico, doversi cioè badare alle cose di cui veramente si discorre, e non soltanto al significato fluttuante delle parole, si insisterà ancora a 259 c, e se n'era fatta questione anche nel *Teeteto*, 164 c, 168 b c, 199 a » (Fraccaroli).

[10] Di questa indagine sul sofista si parla, nota il Campbell, come d'una ricerca di storia naturale.

[11] La frase ha un colorito poetico, come notò il Campbell; e perciò questa interpretazione, che è poi quella del Bonghi e del Fraccaroli, è, se non l'unica, quella che meglio sodisfa.

[12] La divisione per dicotomie avanza sdoppiando sempre la sezione di destra, secondo lo schema seguente:

arte
(produttiva) — acquisitiva
(permutativa) — costrittiva
(agonistica) — della caccia
(alle cose inanimate) — agli animali.

[13] Il nome greco ἀσπαλιευτής « pescatore alla lenza » è da Platone arbitrariamente ravvicinato ad ἀνασπᾶν « tirare in su ».

[14] Eccone lo schema:

caccia viva
(agli animali camminanti)—ai nuotanti
(ai nuotanti nell'aria)—ai nuotanti nell'acqua
(pesca)
(per asserragliamenti)—per percussione
(con fiaccole)—con uncini
(col tridente)—con la lenza.

[15] « Questo è naturalmente un semplice gioco di parole fondato sul significato originario del vocabolo σοφιστής. Del resto qui è facile vedere come intenzionalmente Platone abbia scelto proprio un cacciatore come esemplare del sofista » (Apelt).

[16] Chi porta un nome affine a σοφός « sapiente » non può in nessun modo essere un ignorante.

[17] « La differenza dunque tra l'adulatore (parassita) e il sofista è che il primo riceve la mercede, diremmo noi, in natura, l'altro in denaro » (Fraccaroli).

[18] Ad un mercante sarà ravvicinato il sofista anche nel *Protagora*; cfr. 313 c sgg.

[19] Di qui si vede che Platone prende di mira a preferenza gli eristici del suo tempo piuttosto che i sofisti del periodo precedente, i quali, sebbene si vantassero abili in qualsiasi forma di ragionamento, preferivano tuttavia i lunghi discorsi alle discussioni a domande e risposte.

[20] « Scherza sull'etimologia di ἀδολεσχία = loquacità <o cicaleccio> che deriva da ἀηδής = spiacevole e λέξις = dizione, o λέσχη = chiacchiera. Ed è detto a proposito che essa fa perdere tempo e danaro: *ubi autem verba sunt plurima, ibi frequenter egestas*, dice anche Salomone. Non è però senza irrisione che una parte dell'arte acquisitiva venga dichiarata così dissipativa » (Fraccaroli). — Questa loquacità o cicaleccio disinteressato è precisamente la dialettica, e ἀδολεσχής « chiacchierone » è detto ironicamente in più luoghi il dialettico. Socrate si serve spesso e ironicamente di queste espressioni, con cui il volgo credeva di bollare quanti si occupavano dei problemi trascendentali, confondendo nella medesima disistima filosofi e sofisti.

[21] Il διακρίνειν de' codd., osserva il Fraccaroli « è lezione sanissima, come mostra, se ce ne fosse bisogno, il confronto con *Polit.* 282 b ».

[22] Qui ed altrove (*Parmenide* 130 e, *Politico* 226 d-e) Platone insiste sul concetto che la scienza disdegna qualsiasi distinzione tra' valori fondata su pregiudizi più o meno volgari; ed è per porre in rilievo questo disprezzo, che egli con tagliente ironia non esita a ravvicinare la nobile arte della strategia con la ripugnante occupazione di chi dà la caccia a' pidocchi.

[23] È, espresso con altre parole, il principio fondamentale dell'etica socratica, che nessuno è volontariamente malvagio.

[24] Il greco παιδεία, propriamente educazione culturale della mente e dell'animo. « Era la parola caratteristica nel periodo de' sofisti, e Atene era il centro di questa cultura. Platone vi accenna non senza una punta d'ironia, chiarendo in seguito per via di distinzione il concetto che aveva lui dell'educazione » (Apelt). — « Il concetto dell'educazione nel più alto senso è dovuto alla filosofia greca: esso appare per la prima volta nel detto attribuito a più d'uno degli antichi pensatori πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει <l'apprendimento di molte cose non ammaestra la mente> » (Campbell).

[25] Platone adopera ironicamente i due vocaboli « sapiente » (σοφός) ed « abilissimo » (δεινός) col valore di sinonimi.

[26] Il medesimo pensiero, e quasi con le medesime parole, occorre nel *Teeteto* 168 a.

[27] Al solito, il re di Persia.

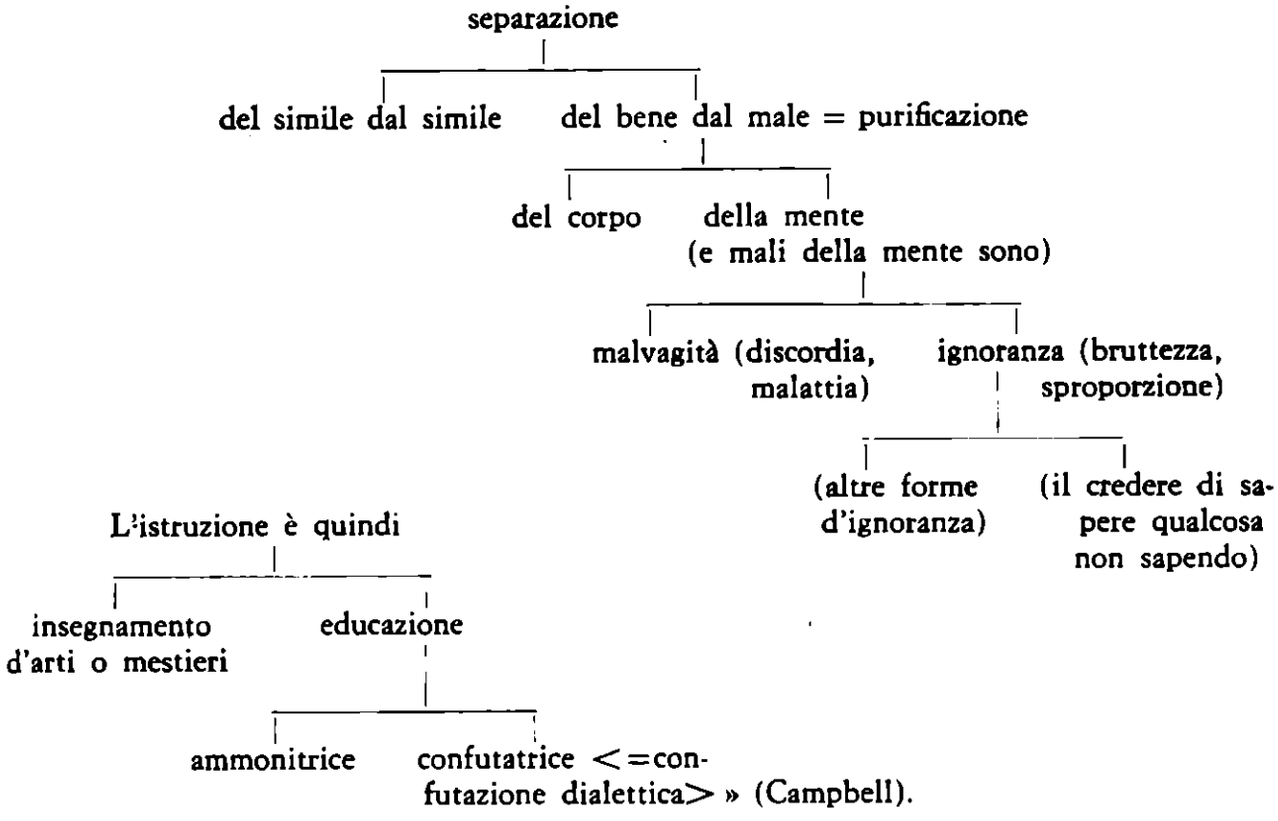
[28] Cioè somiglia molto al tipo, che ci si viene delineando, del sofista.

[29] Il vocabolo greco ὅρος vale « confine » e « definizione ». Ma chi sono i difensori? Qualcuno dice i sofisti, qualche altro i purificatori; e non potrebbero essere invece gli uni e gli altri?

[30] Questa s o f i s t i c a n o b i l e in confronto della volgare ed eristica è appunto la filosofia o meglio la dialettica.

[31] « Il senso di 226-231 può essere riassunto così: Il sofista professa d'essere un educatore; e la più alta forma di educazione è quella che guida gli uomini a conoscer se stessi e li libera dall'illudersi di possedere la scienza: in altri termini è la confutazione o il metodo dell'interrogazione contradittoria. Questo è distinto dal modo antiquato di correzione per via di rimprovero diretto, e del pari dall'istruzione positiva che s'impartisce a coloro che sono consci della propria ignoranza su una cosa qualunque. C'è da dubitare molto se il sofista merita d'esser chiamato educatore in questo altissimo senso: ma per il momento gli si riconosce un tale onore, col sottinteso

che non lo conserverà lungamente. Al pensiero serio, che l'educazione è purificazione dell'anima mediante la separazione del falso dal vero, si cerca di accostarsi via via ironicamente attraverso l'esempio triviale dei procedimenti familiari ed anche attraverso le seguenti distinzioni:



(Campbell).

32 Cfr. 225 b sgg. « Del resto osserva giustamente Grote (*Plato* II 433) che, quando il sofista vantava se stesso come un artefice del contradire, con ciò appunto ammetteva quello che egli secondo 236 e sgg. risolutamente negava, l'essere, cioè, del non essere. Perché chi contradice, con ciò stesso dichiara falsa, cioè non essere, l'opinione dell'avversario » (Apelt).

33 Questo a 225 d-e il Forestiero esplicitamente non l'aveva detto, ma risultava dal fatto che facendosi pagare assumeva la figura di maestro.

34 « Cioè di disputare e contraddire. Protagora, Trasimaco, Critia, Diagora Melio sono i nomi più segnalati tra quanti combatterono la religione tradizionale » (Fraccaroli).

35 Questa lode rivolta ai giovani è naturalmente ironica. I giovani hanno vista più acuta de' vecchi fisicamente, non intellettualmente.

36 Cfr. anche *Teeteto* 179 a.

37 Cfr. la *Repubblica* X 602 b, dove è esposta la teoria a cui qui Platone accenna.

38 I travagli, che il Forestiero vuol risparmiare al giovane Teeteto, sono le disillusioni e le conseguenze spiacevoli di queste disillusioni che Platone addita in *Fedone* 89 d. Come una ingiustificata e precipitosa fiducia nella bontà degli altri finisce per dar luogo alla misantropia così la fiducia ne' ragionamenti, non controllata da una rigorosa disciplina logica, genera l'odio de' ragionamenti e lo scetticismo, che sono le dolorose conseguenze della confutazione eristica.

39 Leggo, seguendo l'Apelt, μυρίων invece dell'inaccettabile μερῶν dei mss.

40 « L'immagine della caccia... domina tutta questa parte del dialogo. E in ciò degno di nota è che quel medesimo, il quale precedentemente (223 a b, 231 d) era stato designato come cacciatore, ora apparisce come la fiera a cui si dà la caccia » (Apelt).

41 Letteralmente: « secondo le disposizioni imposte dal discorso regio » (ὑπὸ τοῦ βασιλικοῦ λόγου), e pare voglia dire in fondo: in nome della ragione, in forza del ragionamento; ma è anche un accenno all'espediente adottato dal generale persiano Dati per ordine del re, nella prima guerra medica, contro gli Eretriesi, a fine d'impedire che anche un solo dei nemici sfuggisse alla cattura. Cfr. Erodoto VI 31 e il *Menesseno* 240 b c.

42 « Proprio l'opposto di ciò che diremmo noi: per noi il punto buono da veder l'opera d'arte è quello in cui essa *pare* secondo le intenzioni dell'artista; per Platone, che bada alla verità scientifica, è quello dal quale si vede come essa *è* » (Fraccaroli).

43 Parmenide, a cui si accenna con parole di grande ammirazione anche nel *Teeteto* (183 e) visse dalla fine del VI fino alla metà forse del V sec. a. C. e con Senofane, al quale si accenna in seguito (242 d), di poco più vecchio di lui, fu a capo della Scuola eleatica.

[44] Cfr. Diels, *Fragmm. der Vorsokratiker*, I³ 18, 7.

[45] Tutto questo giro di parole in sostanza significa: di che si può predicare il non essere?

[46] Cfr. lo stesso concetto più largamente esposto nel *Teeteto* 188 e-189 a b.

[47] C'è per scherzo un tono tragico in questa espressione.

[48] « Intende il verbo essere nel significato di esistere, anzi che come semplice copula, e questo è il punto contestabile dell'argomentazione » (Fraccaroli).

[49] « Questo anche ora richiama 237 a, dove il concetto del ψεῦδος <falso> fu posto come indissolubilmente legato con quello del non essere » (Apelt). — E, subito dopo, l'espressione il sofista dalle cento teste ci ricorda la mitologica idra di Lerna; cfr. anche *Eutidemo* 297 c.

[50] « Il testo tradizionale suona: ὅταν ἄφθεγκτα καὶ ἄῤῥητα καὶ ἄλογα καὶ ἀδιανόητα προσδιωμολογημένα ᾖ τὰ πρὸ τούτων ὁμολογηθέντα. Le parole, spazieggiate, furono giustamente espunte dal Madvig <e dal Burnet> e omesse da me nella versione. Esse contrastano assolutamente col senso, perché ciò che prima era stato ammesso, non era altro se non ciò che è espresso in queste parole. Esse sono una evidente glossa marginale a ὁμολογηθέντα e sono così passate nel testo » (Apelt). — Il Fraccaroli, che invece le mantiene, crede che le parole τὰ πρὸ τούτων ὁμολογηθέντα sieno una perifrasi di τὸ μὴ ὄν « il non essere », o meglio un riassunto e di esso e di ciò che se n'era detto prima; e traduce: « quando si sia ritenuto come impronunciabile e indicibile e inesplicabile e inconcepibile — quello che si è prima ritenuto? ».

[51] Mito è per Platone un ragionamento che non ha un rigoroso carattere dialettico; difatti i più antichi filosofi, secondo un'osservazione di Aristotele (*Met.* A 6, 987 b) cit. dal Campbell, difettavano di rigore dialettico.

[52] Probabilmente alcuni tra' primi rappresentanti della Scuola ionica. Di Ferecide in particolare si riferisce che ammetteva tre princìpi: Zeus, il Tempo e la Terra.

[53] Archelao, discepolo d'Anassagora, poneva come causa della generazione il caldo e il freddo.

[54] Secondo il Campbell queste ultime parole sono concepite nello stesso spirito, in cui nel *Teeteto* (179 e) si cerca di attribuire ad una ignota antichità il dogma eracliteo, mentre lo Steinhart da lui cit. suppone che si riferiscano ad un framm. pseudo-orfico, non ignoto a Platone, in cui si allude a Zeus come principio e mezzo e termine unico di tutte le cose.

[55] « Con le Muse Joniche si allude ad Eraclito (sebbene abbia scritto in prosa), con le Siciliane ad Empedocle: le Muse intonate più severamente son quelle di Eraclito » (Fraccaroli).

[56] Questo accenno sarcastico riecheggia ciò che a Protagora Socrate rimprovera nel *Teeteto* 152 c.

[57] « Les concepts sont traités comme des quantités. Si l'être (Z) est une dualité quelconque (A, B), ou bien 1) Z ≠ A + B, l'être est quelque chose de plus que la dualité, cf. *infra* 250 a; — 2) Z = A, ou Z = B. Alors *A est*, ou bien *B est*, mais *la dualité* (A + B) *n'est pas*; — 3) Z = A + B. Alors *la dualité* (A et B) *est une unité* (Z) » (Diès).

[58] Se al dire degli Eleati l'essere è uno, essere ed uno sono lo stesso? Ma se sono lo stesso, non è in tal caso ridicolo chiamare la stessa cosa con due nomi diversi?

[59] « Non che due nomi gli Eleati non possono ammetter l'essere neanche di uno: poiché o il nome è diverso dalla cosa, e allora son due; o è lo stesso, e allora il nome o è nome di niente o è nome di se stesso, cioè nome di nome » (Fraccaroli).

[60] In questo luogo, variamente modificato e interpretato dai dotti, seguo la lezione accolta dal nostro Fraccaroli, che mi pare la più chiara: καὶ τὸ ὄν γε ἑνὸς ὄνομα ὂν καὶ τοῦτο ὄνομα ὄντος αὖ, τὸ ἕν, ὄν.

[61] Sulla identità tra tutto ed intero cfr. il *Teeteto* 201 b sgg.

[62] Cfr. Diels, *Vorsokratiker* I³ 8, 43.

[63] Parmenide, mentre da un lato afferma che il tutto o l'intero, cioè l'universo, e l'uno sono identici, dall'altro rappresenta quest'universo come una sfera. Ma poiché la sfera è divisibile in parti, non può essere l'uno che, rigorosamente inteso, non ammette divisioni, e può tutt'al più nel suo complesso partecipare dell'unità.

[64] Il Forestiero rinnova per l'essere la domanda già rivolta a proposito del tutto, e ne conclude che, se l'essere è l'uno, non può essere il tutto, che è l'insieme delle parti; e se dell'uno partecipa soltanto, si ricadrà nella pluralità degli elementi. Il Fénelon, *Existence de Dieu*, II cap. III (*Réfutation du Spinosisme*) cit. dal Diès dice: « un assemblage de parties réellement distinctes ne peut point être cette unité souveraine dont j'ai l'idée ».

[65] « Perché resterebbe esclusa da esso quella parte dell'essere che si ammette esser nel tutto » (Fraccaroli).

[66] Questo sembra detto in tono ironico.

[67] Vale a dire contro i materialisti e certi idealisti.

[68] In questo paragonare la lotta tra i materialisti e gl'idealisti alla pugna tra i giganti, i figli della Terra, e gli dei, c'è dell'*humour*. Così nel *Politico* (291 a), ma con una punta di dispregio maggiore, gli uomini politici contemporanei sono da Platone paragonati ai Centauri, ai Satiri e ad altri mostri.

[69] Questi, che credono solo a ciò che cade sotto i loro sensi, sono gli atomisti Leucippo e Democrito (che Platone non nomina mai) coi loro seguaci materialisti, tra' quali fors'anche Antistene ed Aristippo. Cfr. anche *Teeteto* 155 e.

[70] Chi sieno precisamente costoro, che in seguito il Forestiero designerà col nome di amici delle forme ideali o delle idee, è oggetto di discussione tra' dotti. Il Gomperz (*Penseurs de la Grèce*, II, p. 596), accettando e propugnando con calore l'opinione espressa da parecchi tra' più autorevoli interpreti di Platone, vede in essi soprattutto Platone medesimo e i suoi partigiani; «et» — soggiunge — « il a fait preuve, en cela, d'un humour que n'ont pas su comprendre ou auquel n'ont pas voulu croire beaucoup de ceux qui l'étudient. Cet humour nous devient d'autant plus compréhensible, que nous nous rendons plus nettement compte que le *Sophiste* apporte des modifications profondes à la théorie des Idées, de telle sorte que celle-ci, sous sa forme plus ancienne, est devenue pour lui-même quelque chose d'objectif, en quelque sorte, et d'historique ».

[71] In quest'anima corporea, secondo il Gomperz, non si può non riconoscere l'anima, formata d'atomi, di Leucippo e di Democrito.

[72] « Con un'accumulazione di paragoni non insolita in lui (cfr. *Theaet.* 169 b, Scirone ed Anteo), Platone introduce un'allusione all'esercito di Cadmo sorgente dai denti del drago, ed anche ai primi abitatori dell'Attica, che, simili ai Giganti, nacquero dalla terra » (Campbell).

[73] Questo vocabolo potenza (δύναμις) è qui adoperato nel senso larghissimo di capacità o attitudine naturale così ad agire come a soffrire.

[74] « L'introduzione di questa parola, che rappresenta una parte importante nel seguito <del ragionamento>, merita d'esser rilevata, come l'apparizione d'un elemento nuovo nell'evoluzione del pensiero » (Campbell).

[75] « Se l'anima, perché è, è sempre allo stesso modo (248a), e l'anima conosce, il conoscere non può essere né patire né fare, perché patire e fare importano mutazione. E che l'anima conosca e la sostanza sia conosciuta è il postulato fondamentale appunto della scuola eleatica » (Fraccaroli).

[76] In questi due aggettivi il Campbell giustamente vede un'allusione alle statue degli dei.

[77] « C'è qui, come si vede, una inversione logica nel ragionamento. ' L'essere ha moto ' diventa ' il moto ha essere ' » (Campbell).

[78] Le parole: « ciò che è immobile e ciò che si muove », dovevano esser testuali della cantilena dei fanciulli, i quali probabilmente in qualche loro preghiera si auguravano di poter conseguire tutto, anche le cose più disparate e più opposte. « Come... si conciliino nell'Essere il muoversi e lo stare, è detto subito dopo, quando si riconosce che tutt'e due *sono*... Che se in uno stadio precedente Platone aveva ritenuto proprio dell'Essere soltanto lo stare, il mutamento ch'egli qui introduce nella sua dottrina è attenuato da un analogo mutamento nella concezione del moto. Allora moto era essenzialmente divenire, tendere all'essere e insieme cessare di essere; era proprietà del mondo fenomenico; ora il moto è conoscere ed esser conosciuto, proprietà del mondo intelligibile; e questo evidentemente non importa per l'Essere né accrescimento né diminuzione. Cfr. Chiappelli, *Sull'interpr. <panteistica d. dottr. plat.>* pp. 161-62 » (Fraccaroli).

[79] Le parole μέντ' ἂν ἄρα del resto son ritenute dal Burnet e da qualche altro, e sono forse realmente, un errore. Tuttavia il senso dev'essere suppergiù quello che ne ho dato.

[80] Quella di chi non sapendo s'illude di sapere; cfr. 229 c.

[81] Cfr. 243 d e.

[82] « Le pivot de toute cette discussion est l'équation apparente qu'établit, entre *mouvement*, *repos*, *être*, toute affirmation d'une existence du repos ou du mouvement » (Diès).

[83] Suppergiù è come dire: evitando così Scilla come Cariddi.

[84] Cioè come si possano predicare diversi nomi d'una stessa cosa.

[85] Molti sofisti nonché i Megarici, a cui s'univa Antistene — al quale si accenna con la frase: « i vecchi che han cominciato tardi ad imparare » — sostenevano che d'un soggetto non si potesse predicar nulla di differente da esso, perché altrimenti si sarebbe introdotta un'uguaglianza che è da escludere. Secondo loro non si può dire: l'uomo è buono, ma solo: l'uomo è uomo, il buono è buono.

[86] Empedocle.

[87] Eraclito.

[88] Euricle era un ventriloquo che si atteggiava a profeta, facendo credere di avere in sé un demone. Cfr. Aristofane, *I Calabroni* v. 1019.

[89] Esatta è probabilmente l'osservazione del Campbell, il quale annota: « Sebbene il Forestiero non fosse stato presente alla conversazione del giorno innanzi, si fa ch'egli alluda alla descrizione della vita filosofica che Socrate vi ha dato (*Theatet.* 172 sgg.). Simile mancanza dell'elemento drammatico non si sarebbe verificata nel *Carmide*, nel *Protagora* o nel *Fedro*, ed è piuttosto conforme alla maniera de *Le Leggi* ».

[90] Con questa riserva il Forestiero par che attenui la promessa fatta a principio della conversazione (217 a) di trattare anche del filosofo, per quanto nelle parole che seguono poco dopo (254 c): « fin dove lo concede il carattere della presente indagine », si possa ancora vedere un'allusione ad un punto su cui si proponeva di ritornare trattando del filosofo.

[91] « L'argomentazione è la seguente: quiete e moto non possono essere identificati ciascuno con identico o diverso. Perché se o la quiete o il moto fosse identificato con *qualcosa* che è predicabile di entrambi, il moto si arresterebbe e la quiete si moverebbe; in quanto che quello (sia la quiete o sia il moto) che era identificato col predicabile comune, divenendo così predicabile di entrambi, sarebbe causa che l'altro (sia il moto o sia la quiete) si cambiasse, come quello che così parteciperebbe (per la forza della predicazione) della opposta natura. Ma identità e differenza sono predicabili entrambi del moto e della quiete; perciò né il moto né la quiete può essere identificato o con identità o con differenza » (Campbell).

[92] In altre parole, poiché l' e s s e r e talvolta è assoluto, tal altra relativo, mentre il diverso è sempre relativo; bisogna concluderne che l' e s s e r e non è identico col diverso.

[93] « Cf. *supra*, 254 d. Cette identité de chaque être par rapport à soi est le fondement de sa détermination propre et de sa résistance à toute confusion avec autrui » (Diès).

[94] « Ma main n'est pas ma tête, ma chaise, ma chambre... Elle renferme, pour ainsi dire, une infinité de néants, les néants de tout ce qu'elle n'est point ». Malebranche, *Entretien avec un philosophe chinois*, cit. dal Diès.

[95] « La pensée est claire: le *non-beau* est détaché *d'un genre déterminé* (τινὸς ἑνὸς γένους), et non pas *de n'importe quel genre* (*ab uno quopiam genere*, Apelt), puisqu'il est, on vient de le dire, une espèce détachée du genre *autre*, comme *les sciences* sont des espèces de *la science*. Le texte est sain, et toute correction serait une faute » (Diès).

[96] « La contrapposizione qui equivale a ciò che è contrapposto (Apelt). — ' Il senso è in altre parole che la negazione al pari dell'affermazione è una determinazione reale di pensiero ' (Campbell) » (dal Fraccaroli).

[97] Il Forestiero tiene ad insistere sul concetto che non ha inteso punto di dimostrare o d'affermare l'esistenza del n o n e s s e r e in senso assoluto, ma soltanto in senso relativo.

[98] Accenno al proverbio, a cui spesso s'allude in Platone, che le cose belle sono difficili.

[99] Se il δυνατά « possibili » dei codd. non è una lezione erronea, come è parso a parecchi filologi, e secondo il Burnet addirittura insanabile, esso non può intendersi se non nel senso di « possibili ad ognuno » come un richiamo al παντὶ πρόχειρον di 251 b « pronta ad ognuno »; e così intende il Diès. Io, ad ogni modo, ho preferito la lez. ἀνήνυτα proposta dal Badham e accolta anche dal Fraccaroli.

[100] Lo studio d'isolare ogni concetto da ogni altro era una delle caratteristiche della confutazione negativa dei sofisti, ed è, osserva il Forestiero, il modo più radicale per rendere impossibile qualsiasi ragionamento. La frecciata è forse specialmente diretta contro Antistene.

[101] Cfr. 239 c d sgg.

[102] Circa questa definizione cfr. anche il *Teeteto* 189 e-190 a.

[103] « Cf. la description vivante du *Philèbe* (38 b-39 c.). Quelqu'un voit, de loin, une statue grossière (sensation), s'interroge là-dessus (opinion), et *s'imagine* voir un homme » (Diès).

[104] Cfr. 236 c.

[105] Cfr. anche 236 c.

[106] Questa parte « mostra chiaro che <per Platone> la forza propriamente creatrice non è nelle idee, ma soltanto nella divinità... Le idee non sono cause efficienti, ma cause finali... » (Apelt).

[107] « Degli oggetti, che riflettono in modo perfetto, come l'acqua tranquilla, il metallo levigato ecc., si supponeva avessero in loro un principio luminoso che s'incontrava sulla superficie liscia con la luce emanante dall'oggetto riflesso, appunto come il fuoco ch'è nell'occhio, s'incontrava col fuoco esterno nell'atto della visione » (Campbell).

[108] Su questa mimica in sostituzione della espressione verbale cfr. il *Cratilo* 423 a b.

[109] « Opinimitazione » e « opinimitatore » sono due parole acconciamente foggiate dal Fraccaroli e che ho adottate da lui.

110 Mantengo, contro il Burnet e altri prima di lui, il τὸν δή de' codd. associandomi al Fraccaroli, il quale opportunamente nota che anche mutandolo in τὸ δή non si rimedia all'anacoluto.

IL POLITICO

1 « Urbanamente Socrate rimprovera Teodoro, lui matematico, d'un errore di computo. Non triple grazie dovranno rendere, ma ben più che triple, quando il Forestiero abbia esaurito il triplice assunto: triple dovrebbero essere se ciascuno dei tre, sofista, politico, filosofo, valesse lo stesso, mentre rispettivamente stanno fra loro a distanza maggiore che non si abbia nella proporzione geometrica: ἀναλογία infatti significa più propriamente questa proporzione, mentre le altre sono dette *medietà*, μεσότητες » (Fraccaroli).

2 Teodoro, come Cireneo, giura pel maggiore dei suoi iddii, Ammon.

3 « Socrate, il discepolo di Teodoro in matematica, dà prova d'avere un'eccellente memoria avvertendo il maestro dell'inapplicabilità della matematica al caso precedente. Giacché egli ha imparato da Teodoro, che la prima condizione, perché si possano applicare delle proposizioni mate matiche, è la paragonabilità degli oggetti di cui si tratta » (Apelt).

4 « È un'applicazione del principio insegnato nel dialogo precedente, che ad ogni concetto positivo corrisponde un'espressione negativa che non significa l'o p p o s t o , ma include tutto ciò che è a l t r o dalla nozione positiva » (Campbell).

5 L'aritmetica pei Greci era la scienza astratta de' numeri; la logistica invece quella che noi ora diciamo aritmetica.

6 Il vocabolo « pratica » ha qui un significato più ristretto che non abbia per noi, indicando un'arte o scienza — Platone adopera indifferentemente questi due termini — che produca essa stessa, come, per esempio, l'arte del falegname, qualche lavoro materiale. Platone medesimo se n'avvede, ponendo qui tra le scienze pratiche anche l'edilizia che poi (259 e sg.) è data come conoscitiva.

7 Il Forestiero fin da questo momento tiene a porre in rilievo che non un diploma, ma la scienza è quella che soprattutto importa e decide.

8 Questo concetto, prettamente socratico, fu accolto ed anche esagerato dagli Stoici. Orazio (*Epist.* I 1, 107 sg.) vi accenna ridendone: *rex denique regum Praecipue sanus, nisi cum pituita molesta est.*

9 « Se quella del governare è una scienza astratta, le condizioni nelle quali è esercitata e il numero delle persone da esser governate non possono alterarne i princìpi » (Campbell).

10 Questa scienza, che qui è detta ἐπιταχτική « dispositiva » o « ordinativa », in quanto dispone ossia comanda, in seguito (292 c), e in fondo con lo stesso significato, sarà chiamata ἐπιστατική « imperativa » o « dominativa ».

11 Quello di colui che vende prodotti propri.

12 L'autorità regia è stata distinta dalle altre e definita con sufficiente precisione come quella che il re non deve ad altri, ma unicamente a se medesimo, come reggitore e capo supremo.

13 « Platone insiste spesso sul pericolo di lasciarsi in filosofia fuorviare dalle parole; e allude al pernicioso effetto che l'amore delle distinzioni verbali aveva su' suoi contemporanei. Cfr. e. g. *Theaet.* 166 b, 177 e, 184 c; *Soph.* 218 c; *Rep.* 5, 454 a » (Campbell). — È forse più specialmente una frecciata contro Antistene che, ponendo a fondamento della ricerca filosofica lo studio della parola, esagerava nell'applicazione d'un principio certo esatto.

14 Il ragionamento qui, come altrove, è personificato.

15 Accenno forse ad un punto che si proponeva di trattare più a lungo nel terzo dialogo destinato al filosofo?

16 Come I Greci contrapponevano superbamente sé agli altri popoli che chiamavano barbari, allo stesso titolo un altro potrebbe contrapporre i Lidi o i Frigi, nazioni che i Greci guardavano con disprezzo, agli altri popoli tutti, compresi i Greci. Il ravvicinamento è senza dubbio sarcastico.

17 Alle gru, la cui menzione ricorre spesso nelle favole antiche, si attribuiva un certo grado d'intelligenza. Aristotele, che di ciò in *Hist. An.* IX 10 adduce taluni indizi caratteristici, precedentemente (*ibid.* I 1, 11) le aveva chiamate animale politico, come l'uomo, l'ape, la vespa e la formica. E quest'accenno è anch'esso un sarcasmo.

18 Nel noto proverbio σπεῦδε βραδέως che latinamente suona: *festina lente.*

[19] Spiegando a parole che cos'è, anche se non trovi un nome che la determini chiaramente.

[20] « Di questo luogo si danno due interpretazioni. L'una, la vera e più comune, dallo Schleiermacher fino al Campbell e al Jowett è la seguente. L'affermazione del Forestiero, essere la divisione esaurita all'infuori di due specie sole, e la esclusione della specie cane, indicano che qui siamo ridotti veramente a dover cercare in confronto dell'uomo non un complesso di specie, ma una sola altra specie nel senso che diamo noi a questa parola. Se l'una delle due è l'uomo, quale sarà allora l'altra? Non resta che il porco. Vero è che il Winckelmann pensò alla scimia, ma allora del porco che ne facciamo, non potendo le specie esser più di due? La scimia può benissimo non esser stata tenuta in conto da Platone, o la ritenne da escludersi per ragione analoga al cane, cioè che, in quanto sia animale domestico, non è da greggia, come bene mi nota il prof. Bignone. L'altra interpretazione, sostenuta dallo Stallbaum, si è che qui il porco non c'entri, ma si parli in genere della divisione in bipede e quadrupede, e che il ridicolo, che Platone poi ci trova, non si riferisca alla gara tra l'uomo e il porco, ma a una partizione successiva dei bipedi in pennuti ed implumi, uomo ed uccelli. Il Jowett poi tiene una via di mezzo, e pure ammettendo che qui si parli del porco, crede che a 266 c si venga a parlar degli uccelli. Ma senza dire che in tal caso la partizione, che il Forestiero dice espressamente esser ultima, tornerebbe penultima, abbiamo la prova che gli uccelli invece qui non c'entrano; essi sono stati infatti espressamente eliminati già a 264 e » (Fraccaroli).

[21] « Nel Menone, 82 sgg., si dimostra che il quadrato costruito sulla diagonale di un altro quadrato è equivalente al doppio di esso primo quadrato. Posto come unità il quadrato di un piede, sulla sua diagonale si potrà costruire il quadrato di due piedi, o in altre parole essa diagonale è radice quadrata di due piedi: così la diagonale di questo nuovo quadrato sarà radice di quattro piedi, e così via, In parole semplici: l'uomo ha due piedi, il porco il quadrato di due, cioè quattro » (Fraccaroli).

[22] Posto che l'interpretazione più probabile di 266 a è che all'uomo si contrapponga il porco, poiché dell'uomo nel *Teeteto* (174 d) si dice che è un animale riottoso ed insidioso, gli epiteti di γενναῖος e εὐχερής che qui si danno al porco, non possono essere intesi, come nota il Fraccaroli, se non nel significato di « ingenuo » o « semplicione » e « facile a dominarsi », che ben si addicono alla natura di quell'animale.

[23] E se è già ridicola questa gara di corsa tra l'uomo e il maiale, anche più ridicola è la figura che ci fa il re costretto nella sua maestà a contendere in condizioni sfavorevoli con uno de' più umili tra' suoi sudditi e servi: Ulisse accoppiato con Eumeo. Anche nel *Teeteto* (174 d) il re è paragonato al porcaio.

[24] « È impossibile spiegare questo passo in modo da scagionare il Forestiero di inesattezza. O egli ha dimenticato che la classe dei pennuti era stata esclusa (264 e), o di proposito comincia la via più breve da un punto antecedente a quello dove egli ha notato che c'eran due vie. E forse a questo accennano le parole τότε εὐθύς (cfr. 263 e). In tutti i casi la parola πεζόν <' animale pedestre di terra '> è usata qui in senso diverso da quello di sopra <264 e: ' animale che cammina '>, dove era opposto a quegli stessi volanti che qui sono inclusi in essa. πεζόν qui vale ξηροβατικόν <' che vive sul secco '> ed è opposto ad ἔνυδρον <' che vive nell'acqua '>... Queste leggere inesattezze forse non derivano da negligenza: esse dipendono piuttosto dall'istintiva tendenza in Platone di evitare una eccessiva esattezza che non sarebbe stata naturale in una conversazione » (Campbell). — « Con tutti e due i processi <col più lungo come col più breve> si arriva sempre all'animale bipede implume, per la qual definizione restò famoso lo scherzo di Diogene che <nella scuola di Platone> portò un pollo spennacchiato » (Fraccaroli).

[25] La versione di questo prodigio, a cui Platone accenna, è quella data in uno scolio al v. 988 dell'*Oreste* di Euripide. Ermes per vendicare la morte di suo figlio Mirtilo, gittato in mare da Pelope, figliuolo di Tantalo e padre di Atreo, fece nascere nella greggia di costui un agnello dal vello d'oro; e quando Atreo in appoggio del proprio diritto alla successione paterna, volle addurre questo prodigio come prova del favore degli dei, il fratello Tieste persuase Aerope, moglie di Atreo e quindi sua cognata, a consegnargli l'agnello, sicché Atreo correva il pericolo di perdere il trono, se Zeus per attestargli la sua protezione non avesse fatto un altro miracolo, quello di mutare in senso opposto il corso del sole e delle Pleiadi.

[26] « Qui, come nel *Timeo* 14 a, l'universo deve l'immortalità interamente al suo creatore » (Campbell).

[27] « Le tracce di questo fatto nella mitologia tradizionale scarseggiano. (Cfr. per altro le storie di Procne, Filomela e sim.). Ma le favole di Esopo e il ciclo a cui appartengono... erano sufficienti a suggerirne l'idea a Platone » (Campbell).

[28] Accenno alla dottrina della trasmigrazione delle anime, su cui Platone torna in più luoghi.

[29] Con questa espressione Platone allude allo stato primordiale e caotico della materia cosmica.

[30] Quali, per esempio, Demetra e Cora, Triptolemo, Dioniso.

[31] « Parlando del re come pastore di uomini noi abbiamo errato in due sensi: in primo luogo, perché, affermando che il suo governo si estendeva sull'intero Stato, non definimmo con sufficiente precisione il modo del suo governo; sicché la nostra definizione includeva certe funzioni che appartengono ad altri artefici; e poi (e qui è l'errore più grave), perché confondemmo l'uomo di Stato del ciclo presente col pastore divino dell'età dell'oro » (Campbell). — Si cercava un'immagine del re filosofo; l'immagine s'è trovata, ma tale da trascendere di gran lunga quello che può essere un re che sia uomo e non dio.

[32] « Cioè nel nostro soggetto, nel re » (Fraccaroli).

[33] « Il paragone con le lettere dell'alfabeto è caro a Platone, e vi ritorna sopra più volte e in varie forme, ma sempre, come qui, per illustrare il passaggio dal più noto al meno noto. Cfr. *De rep.* II 368 d, III 402 a-c, *Theaet.* 206 a, 207-8, *Phil.* 17 a-b. Per questo ufficio del paragone di illustrare il meno noto col più noto cfr. anche il *Sofista* 218 c-d. — Qui i ragazzi che imparano a leggere sono l'esempio che chiarisce che cosa sia esempio » (Fraccaroli).

[34] La possibilità dell'errore così nel discorso come nell'opinione il Forestiero l'ha dimostrata nel *Sofista* 261 c-264 b.

[35] Cioè le specie o le idee.

[36] « Ottimamente il Campbell nota qui il progresso nella teoria della conoscenza dal Teeteto al Politico. Nel Teeteto, 208 c-d, il sapere è definito il trovare un segno per il quale una cosa differisce da tutte le altre, come, per esempio, del sole riconoscere che è il più luminoso degli astri che girano intorno alla terra. Ma dopo la teoria esposta nel Sofista non basta più per conoscere una cosa dire in che sia *diversa* dalle altre: provato che il diverso o il non essere *è*, bisogna determinare in che consista questo diverso » (Fraccaroli).

[37] Con la spola separando i fili nel tessere, con le dita la lana nel cardare.

[38] Alcuni interpreti qui, come a 286 b, scrivono Sofista, con l'iniziale maiuscola, e intendono che Platone si riferisca alla conversazione precedente come al titolo d'un'altra sua opera.

[39] « Il punto propriamente essenziale del *Sofista* era stato la dimostrazione della esistenza del n o n e s s e r e. Senza questa dimostrazione una definizione del sofista sarebbe stata impossibile. Altrettanto avviene qui col riconoscimento della giusta misura. Senza questo riconoscimento non ci sarebbe nessun'arte, e quindi nemmeno l'arte politica » (Apelt).

[40] Il testo letteralmente dice: « per la dimostrazione dell' e s a t t e z z a in sé », e il Fraccaroli annota: « Che cosa è questo ἀκριβές che ci si propone di chiarire? È l'esattezza, ma anche qualcosa di più dell'esattezza; è ciò che è la cosa in sé spogliata delle superfetazioni e degli accidenti: perciò ho tradotto *l'assoluto*. Il Campbell e il Raeder (*Platons philos. Entwickelung*, p. 354) pensano che questo possa essere un accenno alla materia del terzo dialogo del programma, il Filosofo ».

[41] In queste parole il Campbell, che rimanda al *Gorgia* 493 a, e al *Cratilo* 405 d, vede indicati i Pitagorei.

[42] Cioè per le cose spirituali ed incorporee.

[43] Accenno al lungo ragionamento col quale, a proposito del carattere del sofista (cfr. il dialogo omonimo 236 sgg.), s'è dimostrato che i l n o n e s s e r e è, e c h e c o s a è questo n o n e s s e r e. — La lunghezza non è prolissità, quando sia richiesta dalla natura dell'argomento.

[44] Cfr. 284 e, 285 c.

[45] Cioè il canone a cui si deve commisurare un discorso è la ragione, non il piacere di chi lo pronunzia o lo ascolta, che è una condizione assolutamente secondaria. Insistendo su questo concetto, fondamentale dal punto di vista scientifico, Platone in pari tempo mira a colpire quanti nei loro ragionamenti s'ispiravano a considerazioni affatto diverse.

[46] Cfr. 275 sgg.

[47] Invece della correzione ἔστιν ὡς adottata dal Burnet mi attengo col Fraccaroli alla lezione de' codd. ὡς ἔστιν e con lui costruisco: πιθανόν <ἐστι> εἰπόντα... δοκεῖν εἰρηκέναι τι.

[48] Che, cioè, non sia da considerare quale strumento, come dirà subito dopo.

[49] Queste materie, con cui si fabbricano o si costruiscono tutte le altre cose, era più naturale che si enunciassero in primo luogo, e in primo luogo difatti il Forestiero le pone nella ricapitolazione che seguirà poco dopo (289 a b), in cui egli par che voglia correggere se medesimo.

[50] Falciare prati, tagliar canne o vimini, tosare animali e sim.

[51] « Quelli, cioè, che disputano col re per la confezione del tessuto stesso e non per gli

strumenti della manifattura » (Campbell). — In altri termini quanti presumono di esser cause e non collaboratori o concause del potere regio.

52 Quanti, cioè, liberamente servono gli artefici delle sette classi accennate. Ma taluni interpreti, fra cui il Fraccaroli, osservando che dopo quelli artefici il Forestiero ne ha nominati anche altri e che non si vede per qual ragione i mercanti, ad esempio, debbano prestar servizio solo a quei primi e non ad altri e perfino al re; accettano l'emendamento dello Stallbaum che, invece dell'ὅσοι τοῖς νῦν δή del testo (che però è dato da tutti i codd.) legge ὅσοι σὺν τοῖς δή, e spiegano: « quelli tra gli uomini liberi che si mettono a servire al pari di coloro che abbiamo detti »; e non si può negare che così si salverebbe il Forestiero dal cadere in una piccola inesattezza, che del resto non è la sola in cui incorra.

53 Accenno evidentemente ironico, quando si tengano presenti le conclusioni dell'*Eutifrone*.

54 Sono tutti quelli che senza alcuna scienza ed alcuna preparazione si arrogavano il diritto d'intrufolarsi nel reggimento degli Stati.

55 Cfr. 258 b.

56 Cfr. 260 a, dove in realtà la scienza regia è detta insieme γνωστική « conoscitiva » ed ἐπιταχτική « dispositiva ». Ma come il voc. ἐπιστατική qui adoperato equivale in sostanza ad ἐπιταχτική, così χριτική « critica » o « giudicativa » si può considerare come equivalente a γνωστική.

57 Cfr. 259 a b.

58 « Ecco uno di quei luoghi ne' quali sentiamo la mancanza della vivacità drammatica dello stile anteriore di Platone. La scena di questi dialoghi <il *Sofista* ed il *Politico*> è una palestra. Ma questo particolare difficilmente può essere stato presente al pensiero dell'autore quando scriveva queste parole. A meno che non si supponga che il Forestiero, come il filosofo ritratto nel *Teeteto*, non sia del tutto ignorante di ciò che avviene intorno a lui » (Campbell).

59 Ho omesso nella versione le parole, che occorrono in alcuni codd. μὴ σύμφορα ἦ, espunte come una evidente glossa dal Burnet e da altri editori.

60 Cfr. 293 a sg.

61 Rispettare rigorosamente le leggi non è sempre il meglio, come si ritiene dai più; il meglio è lasciarsi guidare da un re che abbia intelligenza e sapere, che sia in sostanza un filosofo; ma in mancanza di costui il rispetto delle leggi è l'unica salvaguardia che ci sia per i cittadini in una costituzione necessariamente imperfetta.

62 Richiamo a un verso om. (*Il.* XI 514).

63 « Le accuse di Aristofane e di Meleto contro Socrate sono qui messe insieme, e in tutte e due c'è forse <e senza forse> un'allusione alla morte di Socrate » (Campbell). — Quanto alle parole a c c h i a p p a n u v o l e e s o f i s t a c h i a c c h i e r o n e, è evidente che hanno significato ironico.

64 L'aritmetica qui include tutta la matematica.

65 Qui non si contrappone al re il tiranno, ma il re che governa secondo opinione al re che governa secondo scienza, il re in certo modo, si direbbe, costituzionale al re filosofo.

66 « Il re, che governa secondo leggi, p e r i l n o m e non differisce dal re ideale: ma in realtà è solo imitazione di questo, e perciò, come le altre quattro imperfette forme di governo (aristocrazia, oligarchia, democrazia, tirannide), appartiene alle imitazioni; sicché ci sono cinque forme d'imitazione, che tutte insieme vanno comprese sotto l'u n i c o nome di i m i t a z i o n i » (Apelt).

67 In questo quadro pare che Platone abbia dinanzi agli occhi principalmente la sorte di Sparta e d'Atene.

68 Cioè per renderci più sopportabile la vita.

69 Aristocrazia, com'è noto, etimologicamente vale « governo degli o t t i m i ».

70 Il nome ὀχλοκρατία comincia a usarsi soltanto con Polibio; prima dunque il nome democrazia era διπλοῦν, cioè aveva un doppio significato, di democrazia in senso ristretto e di oclocrazia.

71 La distinzione, che il Forestiero vuol fare ora, è tra democrazia e oclocrazia. Prima (292 a sgg.) non s'era fatta, perché « si era premesso e ritenuto che il vero uomo politico non si potesse trovare tra i molti; egli non poteva essere che uno o pochi affatto. Non interessava allora, perché allora si cercava il tipo perfetto dello Stato; interessa ora, perché ora si cerca solo degli Stati imperfetti qual sia il migliore e quale il peggiore » (Fraccaroli).

72 Cfr. 291 c.

73 Cfr. 291 a. I nomi, usati nel testo, di δρᾶμα e θίασος, che era la processione degli adoratori di Bacco agitati dal nume, sono suggeriti dall'accenno a Satiri, notoriamente seguaci di quel dio,

i quali prima (291 b) erano stati messi in un mazzo coi Centauri, coi leoni e con altri animali o violenti o anche deboli e scaltri ad indicare le varie parti che questi pseudo-politici esercitavano nel grande dramma della vita pubblica.

[74] Adamante non vale qui diamante, significato che la parola acquistò più tardi, ma una specie di metallo durissimo. L'Apelt lo traduce *Stahl*.

[75] Si veda il luogo del *Teeteto* 201 a-c, in cui si accenna a questo genere di persuasione, prodotta dalla retorica e fondata sull'opinione, ma non sulla scienza.

[76] Cfr. anche *Apologia* 18 a; 35 c.

[77] Segue l'interpretazione del Fraccaroli che mi sembra la più ovvia: τὸ κοινόν del testo è « il comune », « la città ».

[78] In altri termini: che ci sia una parte di virtù, cioè qualche singola virtù, che non rientri in qualche modo (come specie) nel genere, ossia nel concetto generico, di virtù è ecc. L'opposizione, a cui si accenna, è evidentemente quella delle singole virtù tra loro, ciascuna delle quali però, come specie a sé, rientra nel concetto più largo del genere virtù che le comprende tutte. Si torna, pare, alla distinzione tra parte, specie e genere, di cui si tratta a 263 a sgg. — L'unità della virtù, concetto prettamente socratico, che Platone si prepara a combattere, o per lo meno a limitare in misura notevole, sarà da lui validamente sostenuto e difeso nel *Protagora*.

[79] Sul veloce, sul lento e in altri dispareri su argomenti simili.

[80] « Cioè delle opinioni rette accennate sopra, 309 c; opinioni, non conoscenze, perché siamo fuori dello Stato razionale, e quindi la virtù da raggiungere non è assoluta ma fin dove è possibile » (Fraccaroli).

[81] Vale a dire quella disposizione d'animo a cui ha accennato poco prima, 309 c.

[82] Non ho tenuto conto nella versione delle parole seguenti ne' codd. ὥστ' εἶναι κοινόν, che anche il Burnet giustamente considera come una glossa.

[83] Alcuni dotti — il Gomperz, p. e., tra altri — accogliendo una congettura dello Stallbaum, hanno attribuito queste ultime parole al vecchio e non al giovane Socrate.

PARMENIDE

ARGOMENTO

[1] Questa forma, com'è noto, se non era scevra di difficoltà, che non sfuggirono a Platone, gli offriva d'altro lato il vantaggio di poter descrivere la scena del dialogo, indicarne le condizioni di luogo e di tempo e presentarne gl'interlocutori così da lasciarne indovinare il carattere.

[2] È l'argomento così detto del t e r z o u o m o (τρίτος ἄνθρωπος), di cui si attribuiva l'invenzione al sofista Polisseno, scolare di Brisone del quale alcuni dicevano che a sua volta fosse stato tra gli uditori di Socrate, ed altri, e con più verosimiglianza, scolare di Euclide, capo de' Megarici. « Cet argument nous est donné sous cette même forme ' d'hypothèse ' que revêtait chaque position successive d'un raisonnement de Zénon: ' si l'homme tient son être d'une participation à la forme et à l'Homme-en-soi, il y aura forcément un certain homme qui aura son être dans une relation à la Forme. Mais ce n'est point l'Homme-en-soi qui existera par participation à la Forme: il est la Forme. Il reste donc que ce soit quelque autre et troisième homme '. Alexandre <Alessandro d'Afrodisia, il commentatore d'Aristotele> connaît une autre version du célèbre argument, elle aussi ' inventée par les sophistes ' et introduite encore par une formule hypothétique. Si nous disons; ' l'homme se promène ', nous ne voulons point parler de la Forme-Homme, car elle est immobile, ni d'un homme particulier, sans quoi nous le pourrions déterminer et nous dirions qu'un tel se promène. C'est donc d'un troisième homme que nous parlons » (Diès nella *Notice* al *Parmenide* in *Œuvres complètes des Platon* [*Coll. d. Univ. de France*], t. VIII, p. 21). — « Vedi questo processo di paragonare la forma con obietti particolari, denominati dalla forma, descritto in un linguaggio metafisico differente da John Stuart Mill, *System of Logic*, l. IV cap. 2, sez. 3, pp. 194-195 ed. 5. ' Come il concetto generale è esso stesso ottenuto paragonando de' fenomeni particolari, così, quando s'è ottenuto, l'applicazione di esso ad altri fenomeni si fa di nuovo per via di paragone. Noi paragoniamo de' fenomeni tra loro per elevarci al concetto, e poi paragoniamo questi ed altri fenomeni *col* concetto. Noi ci formiamo il concetto d'un animale col paragonare tra loro differenti animali; e quando in seguito vediamo una creatura somigliante ad un animale, noi la paragoniamo col nostro generale concetto d'un animale; e se si accorda col

nostro concetto generale, noi l'includiamo nella classe. Il concetto diviene il tipo di paragone. Possiamo però forse trovare che un numero non considerevole d'altri obietti s'accorda con questo primo concetto generale, e che dobbiamo rinunziare al concetto e, ricominciando con un caso individuale differente, elevarci per via d'un nuovo paragone ad un concetto generale differente ' ». (Grote, *Plato a. oth. comp. of Sokrates*, II², p. 271).

[3] « On présente encore ainsi l'argument (du troisième homme): si ce qu'on affirme de plusieurs choses à la fois est distinct de ces choses et subsistant par soi, il y aura, l'homme étant affirmé et des individus et de la Forme, un troisième homme distinct et des individus et de la Forme. Il y en aura de même un quatrième, puis un cinquième et ainsi à l'infini (Alexandre, *in Metaph.* 990 l. 15, p. 83, Hayduck) ». (Così Diès a 132 b del dialogo, in n.).

[4] « Steinhart presenta questa idea dell' a t t i m o (τὸ ἐξαίφνης) come un importante progresso fatto da Platone in confronto col *Teeteto*, perché essa annulla l'assoluta opposizione tra essere e divenire, quiete e moto (*Einleitung zum Parmen.*, p. 309). Certamente, se Platone l'avesse considerata un progresso, noi avremmo visto la stessa idea ripetuta in vari altri dialoghi, il che non avviene » (Grote, *op. cit.*, p. 311 n. 6). Si veda anche F. Tocco nella prima delle opp. che citerò in seguito, p. 95.

[5] Giamblico (III-IV sec. d. C.) riteneva che tutta la filosofia platonica s'assommasse nel *Parmenide* e nel *Timeo*: nel primo tutti gli enti sono dedotti dall' u n o ; nel secondo tutte le realtà cosmiche dal demiurgo; e Proclo (V sec.) nel *Parmenide* scopriva tutta una serie di simboli teologici e d'opinioni mistiche (cfr. Grote, *op. cit.*, p. 291). Alla quale interpretazione si accostò con alcuni de' suoi seguaci l'Hegel, a cui pare che non mal s'apponga Proclo nel credere che il nostro dialogo riassuma « la vera teologia, o il modo come si svelino tutti i misteri dell'essenza divina ». Così F. Tocco nella prima delle opp. che citerò in seguito, p. 123.

[6] *Prolegg.* al *Parmenide*, p. 265.

[7] Grote, *op. cit.*, p. 292.

[8] Tocco, F., *Ricerche platoniche* (Catanzaro, 1876). *Del Parmenide, del Sofista e del Filebo* (in *Studi ital. di fil. class.*, v. II [1894], pp. 391-469). Nel suo primo lavoro il Tocco cercò di dimostrare, e nel secondo — quando già parecchie delle sue conclusioni a cui, indipendentemente da lui, era giunto qualche altro dotto, erano state accolte con favore — di ribadire mediante nuovi argomenti queste tesi:

« I dialoghi Sofista, Parmenide e Filebo, indubbiamente autentici non appartengono al periodo Megarico, come pretendono i più autorevoli espositori di Platone, ma sono invece posteriori ai dialoghi costruttivi;

In essi è accennata chiaramente una nuova dottrina, che introduce nel mondo ideale la molteplicità, creduta da prima esclusiva del mondo sensibile;

Questa dottrina svolta analiticamente nel Sofista coll'esame delle cinque idee più generali, dimostrata indirettamente nel Parmenide col provare assurde le due opposte posizioni dell'uno senza i molti e dei molti senza l'uno, è infine applicata nel Filebo alla quistione etica;

Con questa parziale modificazione della dottrina Platone crede di poter salvare il suo sistema dalla critica dei contemporanei e principalmente di Aristotele: La qual critica egli ripeté con franchezza nella prima parte del Parmenide e nel Filebo, e vi accenna in qualche punto del sofista;

Questa modificazione trova riscontro a capello nella teorica delle idee-numeri, che Aristotele attribuisce a Platone come una forma posteriore della dottrina delle idee;

La quale forma avvicina di molto il sistema di Platone a quello dei Pitagorici, e così facilmente si spiega il prevalere dell'indirizzo matematico negli ultimi anni della vita del filosofo e più ancora nella scuola dei suoi discepoli e continuatori ». (Tocco, *Del Parmenide* ecc., p. 381 sg.).

[9] Del resto sul valore di queste argomentazioni si veda ciò che osserva il Tocco nello studio cit. *Del Parmenide* ecc., p. 428 sg.

[10] Si veda anche Diès nella sua *Notice* al *Parmenide*, p. 41 sg., dove si rimanda allo studio del Ritchie, *Sur le « Parménide » de Platon* (in *Biblioth. du Congrès intern. de philos.*, [Paris 1902] IV, p. 181 sgg.).

[11] Tocco, *Del Parmenide* ecc., p. 430.

[12] Tocco, *op. cit.*, p. 429.

[13] Diès in *Notice* cit., p. 28.

[14] *Einleitung* alla vers. ted. del *Parmenide* (Leipzig 1922), p. 23 sgg.

[15] Vedila esposta in *Ricerche plat.*, p. 101 sgg. e riaffermata nello studio *Del Parmenide* ecc., p. 426 sg.

[16] Nel già cit. lavoro, p. 173 sgg.

[17] « Un seguito di circostanze è raccontato da Cefalo per spiegare come nacque in lui il desi-

derio di udire <la conversazione tra Socrate, Zenone e Parmenide>, e di andare a trovare Antifonte. Platone appare ansioso di respingere l'avvenimento, quanto più è possibile nel passato per giustificare d'aver messo Socrate personalmente in comunicazione con Parmenide » (Grote, *op. cit.*, p. 264 n. a). E certo, come osserva il Diès (126 c, n. 1), « le but est de rendre la fiction vraisemblable, mais sans qu'elle cesse d'être sentie et goutée comme fiction ».

[18] Quasi certamente l'incontro di Socrate con Parmenide non è che una finzione letteraria, e i particolari di cui Platone lo circonda, come gli accenni ad esso, che occorrono nel *Teeteto* (183 e, 184 a) e nel *Sofista* (217 c), non sono che pennellate aggiunte per dare appunto al quadro un carattere storico.

[19] « Nous aurons, deux fois en tout, une fois pour introduire le prologue, une fois dans l'entr-acte, la formule complète de ce discours doublement indirect: ἔφη δὲ δὴ ὁ Ἀντιφῶν λέγειν τὸν Πυθόδωρον ὅτι... (127 a)... ἔφη ὁ Ἀντιφῶν φάναι τὸν Πυθόδωρον αὐτόν τε δεῖσθαι τοῦ Παρμενίδου... (136 e). Sous ce couvert, la narration sera faite en simple discours indirect, comme si Antiphon nous la faisait: ἔφη ὁ Πυθόδωρος..., formule qui s'abrégera couramment en sous-entendant ce ' Pythodorus dixit ': ναί, φάναι τὸν Ζήνωνα, ou, plus simplement encore, ναί, φάναι... Le discours indirect disparaîtra totalement, à certains endroits, devant la narration immédiate: ἔφη ὁ Παρμενίδης (134 a)... πάνυ γ', ἔφη (131 b, 135 e, 136 a-b). Enfin sous le couvert d'un φάναι initial, la grande argumentation sur l'Un ne sera plus, d'un bout à l'autre, qu'un dialogue direct: τί δή; — ναί. — πάνυ γε. Ainsi le but de cette narration ' à cascades ' a été de produire sur nous une impression initiale, habilement renouvelée aux endroits propices: l'impression du passé lointain... Mais, des formules compliquées qui furent nécessaires pour créer cette impression, Platon se dégage aussitôt l'effet produit. La façon dont le *Parménide* progressivement les allège et finalement les oublie nous prépare à comprendre les déclarations que nous lirons au prologue du *Théétète* » (Diès in *Notice*, cit., p. 6 sg.).

[20] Che sia quel Pitodoro a cui accennano Senofonte (*Ellen.* II 3, 1) e Aristotele (*Costit. d'Atene* XXIX 1)?

DIALOGO

[1] Questo particolare un po' ironico, — nota lo Stallbaum (*Prolegg.*, p. 307) — serve forse a garentire l'esattezza dell'esposizione, perché Antifonte, oramai alieno dagli studi filosofici, non poteva avere alcun interesse d'alterare comunque il racconto.

[2] Melite era un sobborgo d'Atene.

[3] Le Panatenee — la più antica e solenne festa ateniese in onore di Atena pollade, « protettrice della città », che ricordava la fusione dei demi attici in uno Stato — si distinguevano in Piccole e Grandi; le prime ricorrenti ogni anno, le seconde ogni terzo anno di ciascuna olimpiade, verso la fine del mese ecatombeone, corrispondente alla seconda metà di luglio e alla prima di agosto. Com'è naturale, le Grandi Panatenee soprattutto richiamavano nella metropoli un gran numero di forestieri, e davano agli autori l'occasione di far conoscere e diffondere i loro nuovi scritti.

[4] Il Ceramico, « mercato de' vasai » o « delle stoviglie », a nord-ovest dell'Acropoli, era un quartiere o una vasta e bella piazza d'Atene, diviso in due dalle mura della città e di cui una parte dal 491 a. C. in poi fu riservata alla sepoltura de' morti in guerra.

[5] « L'éléatisme de Parménide accaparé par l'éristique de Zénon, voilà le bloc que Platon veut dissocier. Aussi Socrate commence-t-il par forcer Zénon à l'aveu que son rôle, dans l'éléatisme, fut un rôle tout subalterne et, son livre, une œuvre passagère » (Diès).

[6] Περὶ φύσεως *Sulla natura*.

[7] I cani della Laconia erano famosi per il loro fiuto come per la loro velocità.

[8] Cfr. *Sofista* 251 a sg., *Filebo* 14 e.

[9] « Di qui si lascia intendere che il *Parmenide* è da anteporre al *Sofista*, poiché la teorica della comunanza dei generi (κοινωνία τῶν γενῶν), che è propugnata nel *Sofista* 252 a sgg., qui è annunciata come una teorica che è da attendersi » (Apelt).

[10] A rigore, invece di: Pitodoro diceva, avrebbe dovuto dire: Antifonte diceva che Pitodoro aveva detto; perché è sempre Antifonte colui di cui Cefalo ripete il racconto. Ma vedi Argomento, p. 331 sg.

[11] « Uno sguardo sugli scritti di Platone nella loro verosimile successione cronologica lascia subito riconoscere, che a credere nel mondo delle idee i primi incitamenti li ebbe dal lato dell'etica. Le ricerche sull'essenza del giusto, del bello, del bene furono difatti quelle che, come si accenna in ciò che immediatamente precede (130 b), gli schiusero la via al regno delle idee. Per ciò che si

riferisce al mondo materiale, fu certo piuttosto la semplice conseguenza logica, che l'immediata considerazione della realtà, quella che gli diè modo di ammettere, anche in questo campo, delle idee. E senza dubbio dové costargli uno sforzo tutt'altro che piccolo il riportare ad esemplari divini le cose più umili e ripugnanti del mondo sensibile. Che il suo punto di vista a questo proposito abbia avuto parecchie oscillazioni e cangiamenti, risulta anche da talune testimonianze d'Aristotele (*Met.* I 991^b 6. XII 1070^a 13 sgg.) » (Apelt).

[12] È l'argomento del terzo uomo, su cui cfr. p. 325 sg.

[13] E qui di nuovo lo stesso argomento del terzo uomo.

[14] L'obiettante è colui il quale nega che le forme o idee si possano conoscere. Cfr. 135 a sg.

[15] « Qui Socrate si sarebbe potuto aiutare con la teorica della reminiscenza » (Apelt).

[16] Cfr. 133 b.

[17] Non era dunque la prima volta che Socrate vedeva Parmenide.

[18] Ibico, fiorito nel VI sec. a. C., nativo di Reggio, fu uno de' più illustri lirici del suo tempo. Il frammento, a cui allude Parmenide, è il secondo nell'ed. de' *Lyrici Gr.* del Bergk.

[19] L'Heindorf, rimandando alla definizione euclidea della linea retta, traduce: *rectum autem est id, cuius media pars extremae utrique ita obiacet, ut tegat quasi utramque et obumbret.*

[20] Cfr. *Sofista* 244 e.

[21] Cfr. 139 b sgg.

[22] Cfr. 164 c.

[23] Cfr. 146 b sg.

[24] Cfr. 139 e: ὅτι τὸ ταὐτόν που πεπονθὸς ὅμοιον « perché simile è ciò che comporta una qualche identità ».

[25] Cfr. 145 b sgg.

[26] Cfr. 140 e sgg.

[27] Cfr. 144 e sg.

[28] Cfr. 142 b sgg.

[29] Cfr. 137 c.

[30] « On vient de nous dire (157 e) que le tout et, dans le tout, chaque partie prise à part est unité et forme. Ce qui n'est pas encore tout ni partie d'un tout est donc ' nature étrangère à la forme ', matière non saisie par la forme, illimitation pure. Les anciens nous ont appris, dira le *Philèbe* (16 c), que tout être ' est fait d'unité et de pluralité et contient en soi, congénitalement, la limite et l'illimitation ' » (Diès).

[31] « In questa sezione (159 b - 160 b) l'ipotesi non è più ἓν εἰ εστι <se l'uno è>, ma la proposizione analitica ἓν εἰ ἕν ἐστιν < se l'uno è uno > » (Apelt).

[32] « Cette conclusion résume les résultats des cinq hypothèses. L'Un est tous, c'est-à-dire, tous les modes possibles d'être et d'être connu (2 et 4); pas un (1 et 5); tous et pas un (3) » (Diès).

[33] Cfr. 138 b sgg.

[34] Cfr. 156 a.

[35] Cfr. 146 b sgg.

[36] Cfr. 149 c.

[37] Cfr. 164 d.

[38] « En divisant toujours, on cherche toujours l'être qui est l'unité, et on le cherche sans le trouver jamais. La composition n'est qu'une représentation et une image trompeuse de l'être. C'est un je ne sais quoi, qui fond dans mes mains dès que je le presse. Lorsque j'y pense le moins, il se présente à moi, je n'en puis douter: je le tiens; je dis: ' le voilà '. Veux-je le saisir encore de plus près et l'approfondir, je ne sais plus ce qu'il devient. (Fénelon, *Existence de Dieu*) » (Diès).

FILEBO

ARGOMENTO

[1] Bonghi nella traduzione di questo dialogo (Roma, Bocca), p. 173.

[2] Bury nella sua ed. del *Filebo* con introduz., note e app. in ingl. (Cambridge, 1897), p. XX.

[3] « Bene e felicità sono usati in questo dialogo come termini correlativi e coestensivi. Felicità è ciò che un uomo sente quando possiede il bene; bene ciò che un uomo deve possedere per sentire la felicità. Lo stesso fatto o condizione, considerato oggettivamente, è chiamato bene; considerato soggettivamente, è chiamato felicità » (Grote, *Plato a. the other Comp. of Sokrates*, v. II, p. 553).

[4] Gomperz, *Penseurs de la Grèce*, t. II (Lausanne, 1905), p. 615.
[5] Grote, *op. e loc. cit.*, p. 602 sg.
[6] Gomperz, *op. e loc. cit.*, p. 625.
[7] Cfr Grote, *op. e loc. cit.*, p. 607 sg.
[8] Gomperz, *op. e loc. cit.*, p. 618.
[9] *Memor.* III 9, 4: σοφίαν... καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν.

DIALOGO

[1] Gl'interlocutori di Socrate, Filebo e Protarco, sono due giovani, del primo de' quali ci si lascia intendere ch'era di pochi anni appena maggiore del secondo. Ma se di questo ci si riferisce il nome del padre, Callia, probabilmente il mecenate del *Protagora*, e del maestro, Gorgia; del primo si tace qualsiasi particolare che possa aiutarci a identificarlo in qualche modo storicamente. E poiché il suo nome vale « amante della gioventù » (e quindi de' piaceri che la gioventù può procurare) e nella discussione che si suppone abbia avuto con Socrate s'è dichiarato un fervido assertore della dottrina, che il piacere è il vero bene per l'uomo come per tutti i viventi; e il nome stesso non occorre che in due esempi d'età ben più tarda; alcuni interpreti hanno sospettato in lui un personaggio fittizio. Contro una simile ipotesi si è osservato che Platone non usa inventar nomi per indicare caratteri; ma non si deve dimenticare che il caso di Callicle nel *Gorgia* ha dato luogo allo stesso sospetto. Comunque sia, i caratteri dei due giovani: l'uno, Protarco, più remissivo, disposto a discutere e non privo di acume; l'altro Filebo, caparbio, puntiglioso e tale che con lui sia impossibile procedere a qualunque indagine; sono stati messi in rilievo con l'abituale acume dal Bonghi nel I cap. del suo « Proemio » al dialogo; e questo con altri tratti, sparsi qui e là nel dialogo, smentisce coloro che al *Filebo* hanno voluto negare ogni colorito artistico.

[2] Sull'identità del piacere col bene cfr. anche il *Gorgia* 495 a sgg.

[3] « In somma Filebo pone il sommo bene, il più giovevole, com'è chiamato, in una passività sensitiva, Socrate in una attività intellettiva » (Bonghi).

[4] « Platone non lascia alcun dubbio che il tema del dialogo sia il bene u m a n o. Cfr. 19 c; 22 b. I passi 64 a e 65 b, che possono parere contrari a questa interpretazione, sono chiariti al loro luogo » (Apelt).

[5] Gli antichi si preoccupavano molto di attribuire alle divinità il nome che meglio s'addicesse loro. Filebo, dando al piacere il nome di Afrodite, lo poneva in certo modo sotto il patrocinio della dea, e ne accentuava il carattere divino. Socrate invece, con una riserva che non pare priva d'ironia, mira a sottrargli questo carattere e presentarlo nel suo vero carattere passionale.

[6] In altri termini, non contento di chiamare tutte le cose piacevoli, che pur sono dissimili, con l'unico nome di piacere; tu le confondi altresì tutte in un'altra unica specie, dando a tutte indistintamente il nome di bene.

[7] « I due punti, che esclude Socrate dalla discussione dialettica, sono: 1° la moltiplicità delle qualificazioni, opposte e diverse, di cui è capace un unico oggetto reale; 2° la molteplicità delle parti di un reale oggetto unico » (Bonghi).

[8] Su questa difficoltà d'intendere e spiegarsi la coesistenza dell'unità e della pluralità degli enti cfr. anche il *Parmenide* 129 b sgg.

[9] Accenno ad un proverbio che suonava: « non suscitare un male che se ne sta tranquillo », equivalente al nostro: « non destare un cane che dorme ». Protarco maliziosamente al vocabolo « m a l e » sostituisce il nome di Filebo. — Come si vede da 16 a la conversazione si svolge in presenza di parecchie persone, e tutti giovani.

[10] Filebo, per darsi un'aria di superiorità, e forse per un motivo meno innocente, chiamava παῖδες (che ci richiama a παιδικά « amati ») « figliuoli » o « ragazzi » i più giovani di lui. E cfr. anche 36 d, 53 d.

[11] Di questa dialettica classificativa vedine gli esempi nel *Sofista* e nel *Politico*.

[12] Nell' i n f i n i t o o i l l i m i t a t o sono da intendere i singoli individui, infiniti di numero.

[13] Su Theuth cfr. *Cratilo* 425 d; *Fedro* 274 b sgg.

[14] Questo Callia era forse il ricchissimo figlio d'Ipponico, che sperperò tutte le sue sostanze nel proteggere i più famosi sofisti.

[15] Poiché a questa giocosa minaccia non s'è accennato prima, si deve supporre che fosse stata fatta nella discussione di Socrate con Filebo.

[16] Detto proverbiale non ignoto neanche a noi.

[17] Per questa espressione che ricorre anche in seguito, cfr. *Teeteto* 201 d; *Politico* 278 e.

[18] « Il κοινός o μικτὸς βίος <la vita comune o mista> guadagna il premio della vittoria senza ulteriore disputa per il momento. La questione prossima è: quale dei due pretendenti, quale

delle vite immiste venga subito dopo e guadagni il secondo premio. In altri termini, quale dei due, <il piacere o l'intelligenza>, merita d'esser detto causa, la causa, cioè, che fa della vita mista la buona? Se noi possiamo scoprire quest'elemento o ingrediente, a cui la vita buona deve la sua bontà e desiderabilità, allora questa 'causa' servirà come misura per valutare i meriti comparativi della ragione <o intelligenza> e del piacere. Così il punto in discussione è qui mutato; come Socrate comincia ora ad asserire, non la mente e ciò che le si accompagna è il bene, ma queste cose sono le più strettamente affini alla causa, ovvero a ciò che fa sì che la vita comune o mista sia il bene » (Bury).

[19] Sulla relazione che segue e i princìpi fondamentali della dialettica pitagorea si veda la nota dell'Apelt a p. 137 n. 29.

[20] Cfr. 16 c sgg.

[21] Secondo l'Apelt — che rimanda al *Timeo* 68 e sgg. — questo quinto genere, a cui qui si accenna vagamente, è la necessità. Diversamente il Poste, a cui aderiscono il Bonghi e il Bury.

[22] Secondo alcuni interpreti questa dea sarebbe quella medesima Afrodite, a cui fa appello Filebo e che appunto per la sua natura divina sente il bisogno che sieno regolati quegli stessi piaceri, che per essere intensivamente infiniti l'uomo non sarebbe stato atto a ricettar tutti insieme ad un tempo. Secondo altri è la deificazione dell'armonia risultante dal contemperamento dell'infinito e del finito.

[23] « Non sarebbe, cioè, possibile un accrescimento di dolore fino a divenire intollerabile; insomma il dolore, se non ammettesse il 'più', non sarebbe il male sommo, com'è pure, secondo il parere di Filebo e di Protarco. Ma se è così, esso è un concorrente del piacere appunto per via di questo 'più', di quest'essere illimitato. In questo illimitato dunque non può consistere il fondamento del bene. Se perciò il piacere deve partecipare al bene, il fondamento di ciò bisogna cercarlo in altro che nell'illimitato » (Apelt).

[24] Quest'avversario è la mente o l'intelligenza, che col piacere contende per assicurarsi il secondo premio.

[25] Con l'accenno al mondo come opera del caso si allude forse a Democrito; con l'accenno a quei predecessori, che lo consideravano come la creazione d'una mente ordinatrice, ad Anassagora.

[26] È una giocosa allusione al conforto che viene a' naviganti, sbattuti dalla tempesta, alla vista della terra vicina.

[27] « La dottrina che le anime umane sieno particelle dell'anima cosmica è attribuita ai Pitagorei » (Bury).

[28] Mi sono attenuto in questo luogo all'interpretazione del Bonghi.

[29] « Con ciò non si accenna ad una forza che stia al disopra della ragione, ma alla forza causale della ragione stessa. Per il suo possesso essa è la ragione regale » (Apelt).

[30] Mantengo la lez. γενούστης, che mi pare ben difesa dall'Apelt — il quale in esso vede un vocabolo di conio platonico — e spiega e il ritardo a intendere di Protarco e l'osservazione immediatamente successiva di Socrate: che in una seria ricerca lo scherzo costituisce talvolta un riposo.

[31] « Questo non è in contradizione con ciò che si è precedentemente affermato: che il piacere appartiene al genere dell'illimitato. Giacché qui si parla espressamente del modo come il piacere nasce, non del suo essere in sé. Ma ben presto si dimostrerà, che l'origine del piacere è da cercare nel ricordo d'un originario equilibrio interiore, in un armonico rapporto, la cui perturbazione diventa dolore, e la cui reintegrazione si muta in piacere. Ma l'originario armonico rapporto appartiene manifestamente al genere del limitato » (Apelt).

[32] Qui seguo la lezione comune.

[33] Ma con la memoria, col ricordo di che cosa, se ha parlato di chi è vuoto per la prima volta? Probabilmente col ricordo del benessere che gli procurava l'equilibrio iniziale de' suoi elementi corporei.

[34] Filebo soleva chiamare i suoi più giovani amici col nome di παῖδες (cfr. 16 b), e Socrate, riferendosi maliziosamente a quell'abitudine, chiama Protarco figlio (o amato) di Filebo.

[35] « Si opina per davvero, in realtà, anche quando si opini falso; perché non si potrebbe godere falso, anche quando si goda per davvero, in realtà? » (Bonghi).

[36] Scostandomi dal Burnet, che espunge τοῦτο τὸ πάθημα « questa passione », mi attengo alla lez. comune, intendendo col Bonghi in quelle parole la modificazione che si verifica nell'anima.

[37] Cfr. 33 c sgg.; 35 a sgg.

[38] Cfr. 34 b sg.; 35 d sgg.

[39] Cfr. 41 e.

[40] I più inclinano a riconoscere in costoro Antistene e i Cinici. Ma il Gomperz (*Penseurs de la Grèce*, II [Lausanne, 1905], p. 618), sta con quelli che ci vedono i Pitagorei.

[41] Motto attribuito al lacedemone Chilone.

[42] All'elegante e schifiltoso Filebo, ripugnava perfino il nome di mali così turpi.

[43] Periodo difficilissimo e variamente tentato dagl'interpreti, che ho cercato di tradurre come ho potuto.

[44] *Il.* XVIII 108 sg.

[45] Cfr. 44 c.

[46] Il discorso è qui personificato, come spesso altrove in Platone.

[47] Invece di τοιαύτας, τῆς τοῦ ἀπείρου γε ecc. leggo con altri interpreti τοιαύτας, τοῦ ἀπείρου γε ecc., sopprimendo, cioè, quel τῆς di cui non sono io il solo che non sappia rendersi conto. — « Precedentemente il piacere era stato tutto ascritto al genere illimitato; ora una parte di esso deve essere ascritto all'illimitato, un'altra al limitato. Come punto di partenza per questa divisione serve il concetto dell' i n t e n s o , del v i o l e n t o , perché questo di sua natura accenna all'illimitato. I piaceri intensi rientrano quindi nel campo dell'illimitato, i calmi in quello del limitato. Ora sarà dimostrato che gli ultimi coincidono con quelli che prima erano stati riconosciuti per veri ed immisti. Giacché non la grandezza (l' i n t e n s i t à) del piacere, ma la sua purezza assicura ad esso il proprio valore di piacere. E però i piaceri puri (veri) sono i limitati, i misti gl'illimitati » (Apelt).

[48] Sull'identificazione de' rappresentanti di questa dottrina gl'interpreti non sono d'accordo; alcuni vi riconoscono i Cirenaici, altri gli Eraclitei e i Pitagorici, altri gli Atomisti, altri i Megarici. A costoro — osserva il Bonghi — bisogna esser grati « di muovere questa quistione, non perché così levan di mezzo il piacere, come dice il Paley, ma perché danno modo di guardarlo da un'altra parte ». Ma se è un accenno ai Cirenaici, il complimento è certo ironico.

[49] « Per questa discussione sulle cose assolute e relative cfr. *Charm.* 168 b sgg. » (Bury).

[50] Nuova probabile allusione alle abitudini e ai gusti di Filebo.

[51] Questo luogo, probabilmente corrotto, è stato in vari modi tentato dai critici, senza che nessuno sia riuscito a darne una lezione che sodisfi del tutto. Io mi sono attenuto alla correzione dell'Hermann, che invece di σύμπασα αὐτῆς αὐλητικὴ legge ξύμπασα αὖ ψαλτικὴ.

[52] Col Bury leggo ἀνεύρισκε.

[53] I sofisti o propriamente gli eristici.

[54] Cfr. il *Gorgia* 452 d-e.

[55] Allusione al proverbio caro a Platone: che è bello ripeter più volte le cose belle.

[56] Cfr. 56 a.

[57] *Il.* IV 453.

[58] « Il proprio tema del nostro dialogo secondo le ripetute affermazioni di Platone (11 b. 11 d. 19 c. 64 b) non è altro che il b e n e u m a n o . Se qui accanto agli uomini sono nominati gli animali, bisogna considerare sotto questo riguardo il mondo animale come un *annexum* e un attenuato ἀνάλογον degli uomini... Ma in quanto il meglio per l'uomo consiste nell'imitazione dell'elevato ordine dell'universo, è preso in considerazione anche il bene del mondo, ma solo come un modello del bene umano » (Apelt).

[59] Piuttosto che il ragionamento, è il soggetto di esso quello che prende forma d'un ordine incorporeo, cioè d'un sistema ideale, come avverte il Bonghi. Il quale poi riproduce anche la seg. nota del Badham: « Socrate non parla del suo argomento, come compiuto, bensì del soggetto di esso, la combinazione di tutto quello che ammette combinazione, mediante cui la vita dell'uomo ha ad essere governata, come l'universo è governato dall'ordine invisibile ch'è dentro di esso ».

[60] Cfr. il *Convito* 183 b.

[61] Mi attengo qui alla lez. τὴν ἀίδιον ἠρῆσθαι φύσιν.

[62] La terza ed ultima libazione si faceva a Zeus salvatore; e la frase si diceva di quelli che davano l'ultimo tocco a qualche cosa.

[63] Qualcuno in questo accenno al cavallo (ἵππος) ha creduto di vedere una frecciata contro Aristippo, il campione dell'edonismo, o contro Ippia, il fondatore del naturalismo nell'etica.

IL CONVITO

ARGOMENTO

[1] Il Bury nella sua ed. di questo dialogo (Cambridge, 1909) vede nel discorso d'Aristofane l'intenzione di burlarsi delle opinioni fisiologiche professate a quel tempo dai medici, di cui Erissimaco era un rappresentante, e trova in ciò il motivo artistico, per il quale Platone altera la serie dei discorsi.

DIALOGO

[1] Appollodoro di Falero, se non ha lasciato traccia nella storia del pensiero filosofico greco, fu tuttavia negli ultimi anni di Socrate uno dei più fidi e devoti seguaci di lui. Assisté alla morte del maestro, e, stando a un aneddoto riferitoci da Diogene Laerzio e da Eliano, ne ricoprì o voleva ricoprirne il cadavere col proprio mantello. — Quanto allo scherzo, che Apollodoro rileva nelle parole dell'amico, s'è molto discusso in che consista. Forse, oltreché nel tono della voce, esso sta nell'aver cominciato dal chiamarlo Falerese. « Se un amico nostro che avesse nome Matteo e che fosse nato a Velletri noi cominciassimo col chiamarlo ' o quel da Velletri ', anziché ' Matteo ', per farlo voltare, potrebbe parere a lui uno scherzo, soprattutto se col chiamarlo così si facesse un'allusione a qualcuna delle sue qualità, che si solesse attribuire agli abitanti di quel luogo. Noi non sappiamo, se i Faleresi avessero qualche lor particolare riputazione e di che genere; a ogni modo anche senza questo lo scherzo s'intende » (Bonghi). E non è, mi pare, impossibile che, essendo Falero un borgo marinaro e i marinai passando per gente tutt'altro che finamente educata, la qualità di Falerese sulla bocca d'un cittadino d'Atene, ricco ed elegante, come doveva essere Glaucone, potesse avere una punta di dileggio. Nel testo le parole Ὦ Φαληρεὺς οὗτος Ἀπολλόδωρος, come fu notato da qualcuno, formano un endecasillabo.

[2] Agatone, figlio di Tisameno, era nativo di Atene, che tra il 409 e il 407 a. C. egli lasciò per andare a vivere nella corte di Archelao di Macedonia, il cui splendore lo attirava. Bello, elegante e ricco, fu scolare di Prodico e di Gorgia, dai quali apprese lo stile pretensionoso e retorico, ed ebbe un momento di celebrità per il successo del suo dramma, intitolato Ἄνθος (*Fiore*), nel quale usciva dagli argomenti tradizionali e dalla via battuta dai suoi grandi predecessori. Ma per il suo aspetto quasi muliebre e per la vita molle ed effeminata fu più volte bersaglio ai sarcasmi dei comici contemporanei. Nel 416 aveva forse poco più di trent'anni.

[3] Chi sia Alcibiade, è inutile dirlo; egli è troppo noto come generale ed uomo di Stato. Allorché si finge avvenuto il banchetto (416 a. C.), egli aveva intorno ai 34 anni, ed era al culmine della sua potenza politica.

[4] Questo Fenice, figlio di Filippo, è un ignoto.

[5] Altro ignoto, da non confondere con Glaucone, fratello di Platone.

[6] Da questa indicazione si desume che il banchetto avrebbe avuto luogo nel 416 a. C.

[7] Aristodemo, anch'egli uno scolare di Socrate, del demo (o comune) Cidateneo, si faceva, sembra, notare per la sua smania d'imitare il maestro anche in certe abitudini di vita, come, per esempio, in quella d'andar sempre scalzo.

[8] Tutti i testi, a cominciare dai più antichi, danno qui μαλακός « molle », « tenero », lezione respinta dalla maggior parte degli editori, che hanno accolta invece la correzione μανικός « pazzo », « furioso », occorrente in parecchi codd. La lezione più antica, ripristinata dal Burnet, nonché dallo Schoene nella sua revisione dell'edizione dell'Hug, era già stata difesa dal Rückert, e con buone ragioni. Ciò che sappiamo dal *Fedone*, in cui Apollodoro c'è dipinto come un carattere impressionabilissimo, che passava facilmente dal riso al pianto e viceversa, e che negli ultimi istanti di Socrate si abbandonò a così incomposte manifestazioni di dolore da provocare un richiamo del maestro, accenna, mi pare, piuttosto a un uomo d'indole molle, che ad un furioso o pazzo. Né la risposta d'Apollodoro, nella quale s'è voluto veder la conferma della lezione μανικός, è una prova addirittura decisiva, giacché, osserva il Rückert, « non dici haec, ut explanetur caussa cognominis, sed indignantis verba esse, concedentis, ut fit per indignationem, atque in maius augentis id quod amicus dixit. Qui quum reprehendisset nimiam severitatem, hoc ipsum, nimiam esse, arripiens, acerbe respondet: concedo, manifestum est, me qui aliter sentiam atque vos, debere insanire atque delirare ».

[9] Da questo « disse » (ἔφη) dipende nel testo tutta la narrazione d'Apollodoro, che nel greco ha la forma d'una *oratio obliqua*.

[10] Qui nel testo c'è ἐποίει « faceva » in conformità dell'uso greco, che adopera l'imperfetto per significare uno stato che dura tuttora nel presente. Ma poiché il racconto si suppone fatto, mentre Socrate è ancora in vita, ho sostituito il presente all'imperfetto.

[11] C'è nella risposta di Socrate un gioco di parole che non è possibile rendere in italiano. Il proverbio era, pare, δειλῶν ἐπὶ δαῖτας ἴασιν αὐτόματοι ἀγαθοί « degl'inferiori ai conviti vanno non invitati i buoni » o anche meglio « dei vili (o dei deboli) ai conviti vanno non invitati i forti ». Socrate, giocando sulla somiglianza che, a parte l'accento, c'è tra ἀγαθῶν « dei buoni » e Ἀγάθων' = Ἀγάθωνι « ad Agatone » rifà il proverbio in modo che esso si presti a dire tanto « dei buoni ai conviti vanno i buoni non invitati », quanto « da Agatone ai conviti vanno i buoni non invitati ». E si noti che anche il nome Ἀγάθων corrisponde suppergiù a « Omobono ». Quanto ad Omero poi Socrate, celiando, immagina che il poeta nel fingere (*Il.* II 408) che Menelao « fiacco guerriero » vada non invitato alla mensa d'un prode come Agamennone, abbia voluto addirittura fare oltraggio

al proverbio, che egli, invertendone gli estremi, avrebbe implicitamente (giacché al proverbio in Omero non s'accenna né punto né poco) rifoggiato in quest'altra forma ἀγαθῶν ἐπὶ δαῖτας ἴασιν αὐτόματοι δειλοί « dei forti ai conviti vanno non invitati i vili ».

12 Allusione a un luogo omerico; cfr. *Il.* X 224.

13 Erissimaco, figlio d'Acumeno, era, come il padre, un medico ben noto in Atene.

14 Dioniso, il dio della poesia dramatica, per un poeta tragico era il miglior giudice al quale potesse appellarsi.

15 Queste cerimonie erano: 1° i convitati bevono un sorso di vino puro in onore del « demone buono » [del buon genio]; 2° i servi sparecchiano; 3° e portano acqua perché i convitati si lavino le mani una seconda volta (la prima volta l'han fatto prima di mettersi a cena); 4° distribuiscono ancora corone ed unguenti; 5° poi si fanno le libazioni di vino temperato, la prima a Zeus Olimpio (o alla Sanità), la seconda agli Eroi, la terza a Zeus salvatore. L'ultima tazza che si beveva a questo si diceva la « perfetta » ...; 6° spesso alle libazioni seguiva una musica di flauti e un bruciamento d'incensi; 7° con la prima libazione s'accompagnava il canto di un inno religioso. (Dal Bonghi).

16 Doveva essere un ammiratore di retori e sofisti, ma è noto soprattutto come amante d'Agatone.

17 Aristofane, è superfluo dirlo, è il famoso comediografo.

18 Su Fedro v. nota 1 del *Fedro*.

19 Cfr. Nauck, *Trag. Gr. Fragmm.*[2] framm. 484, p. 511.

20 È quello che si trova riferito in sunto da Senofonte nei *Memorabili* II 21, 1 sgg., e che fu tradotto dal Leopardi col tit. *Ercole*.

21 Cfr. *Theog.* 116 sgg.

22 Acusilao d'Argo era un logografo contemporaneo delle guerre persiane, autore di *Genealogie*.

23 Questo verso faceva parte del poema Περὶ φύσεως *Sulla natura* del grande filosofo di Elea, fiorito tra la fine del VI e il principio del V sec. a. C. Cfr Diels, *Vorsokr.* I[3], p. 162, 13.

24 Letteralmente: Se dunque si trovasse modo che ci fosse uno Stato o un esercito d'amanti e d'amati, non potrebbero governar meglio la propria città, che astenendosi da tutte le cose brutte e gareggiando fra loro ecc.

25 È un modo di dire che ricorre più volte nei poemi omerici.

26 La devozione di questa eroina verso il marito forma il soggetto d'una tragedia d'Euripide, intitolata appunto *Alcestide*.

27 Accenno ad una tragedia perduta, intitolata *I Mirmidoni*, nella quale talune espressioni affettuose d'Achille erano da alcuni interpretate come qui si compiace d'interpretarle Fedro.

28 Il testo ha qui la parola νόμος « legge », che comprende così la legge scritta, la legge in senso ristretto, come l'opinione pubblica, la consuetudine, la norma, il costume. Io l'ho tradotta di solito così, ma anche in qualche caso, nel quale in questo discorso di Pausania mi son valso della parola « legge » s'intende che a questa parola va dato il significato più largo che ha nel greco.

29 Ad Armodio e Aristogitone, i famosi tirannicidi, l'opinione comune degli Ateniesi attribuiva la cacciata dei Pisistratidi.

30 Qui il testo ha φιλοσοφίας « da parte della filosofia » che la maggior parte degli editori, compreso il Burnet, s'accordano a considerare come un'aggiunta arbitraria o errore dei copisti.

31 È un modo proverbiale che negli scrittori greci ricorre sotto varie forme.

32 Reminiscenza omerica; cfr. *Il.* II 71.

33 Vale a dire i sofisti e i retori.

34 Asclepio o Esculapio era un eroe-medico divenuto più tardi un dio-medico. I suoi discendenti, gli Asclepiadi, tra cui Erissimaco pone se medesimo, dovevano essere in origine una gente congiunta da legami di sangue, in cui era tradizionale la cognizione e la pratica della medicina. Le famiglie di Asclepiadi più celebri erano quelle di Cos, a cui apparteneva il grande Ippocrate, e di Cnido. Ma in tempi più recenti tutti i medici, compiacendosi di far risalire al dio la propria genealogia, presero indistintamente il nome d'Asclepiadi.

35 Cfr. Diels, *Vorsokr.* I[3], p. 87, 51.

36 Leggo qui ἔρωτας.

37 Il testo dice: hai tirato il colpo e ora pensi di svignartela, modo proverbiale anch'esso.

38 Oto ed Efialte erano i due giovanissimi e giganteschi Aloadi, o figliuoli di Aloeo, che dopo d'aver incatenato il dio Ares o tenutolo per tredici mesi in un gran vaso di bronzo, donde fu liberato per opera di Ermes, sovrapponendo l'Ossa all'Olimpo e il Pelio all'Ossa tentarono di dare la scalata al cielo. Ma in questa impresa caddero sotto i dardi d'Apollo. Ad essi Omero accenna in *Il.* V 385 sgg., *Od.* XI 305 sgg.

39 Il greco ha ἀσκωλιάζοντες che vuol dire propriamente « saltando su un otre » (ἀσκός). « L'espressione è tolta da un gioco contadinesco dell'Attica. I contadini della pelle del bocco

sacrificato a Dioniso facevano un otre che riempivano di vino e ungevano d'olio. Su di esso saltavano con una sola gamba alternativamente, e vinceva chi sapeva reggervisi » (Hug).

40 Aristofane accenna, secondo l'opinione dei più, a un avvenimento del 385 a. C. Gli Spartani, vinta Mantinea in Arcadia, distrussero le mura della città e la sciolsero, com'era precedentemente, in quattro villaggi. Tenuto conto che il banchetto avrebbe avuto luogo nel 416 a. C., ci sarebbe qui un anacronismo. Ma l'allusione non è del tutto sicura, e non è impossibile che si accenni a qualche altro avvenimento anteriore della storia arcadica.

41 I dadi talvolta si tagliavano in due, e ciascuna metà, conservata da due persone legate da vincoli di ospitalità, serviva come tessera di riconoscimento per loro e per le loro famiglie.

42 « Vantarsi muove l'invidia degli uomini; ma l'invidia ha il malocchio e può ammaliare e turbare senz'altro la persona invidiata. Senonché anche la lode esagerata d'un altro (Socrate aveva lodato Agatone) può suscitare contro costui l'invidia con tutte le sue tristi conseguenze » (Hug).

43 Da questo passo si conclude che il poeta insieme coi suoi attori prima della recita si presentava in forma solenne al pubblico. E sembra del pari che egli presentasse anche il Coro col suo corego. Questa cerimonia, detta προαγών « preludio » o « preparazione al certame » dramatico, avveniva nell'Odeon, teatro fatto costruire da Pericle, e doveva, com'è facile supporre, attirare la curiosità del gran pubblico, che s'interessava così vivamente agli spettacoli teatrali.

44 È modo proverbiale e allusione a un verso omerico; cfr. *Od.* XVII 218.

45 Altro modo proverbiale per accennare alla più remota antichità.

46 Qual luogo del poema di Parmenide abbia qui in mente Agatone, non si sa.

47 Cfr. *Il.* XIX 92 sg.

48 « Metafora gorgiana, evidentemente una citazione » (Hug).

49 Da un verso del *Tieste* di Sofocle; cfr. Nauck, *Trag. Gr. Fragmm.*[2] fram. 235, p. 186.

50 Da un verso della *Stenebea* d'Euripide; cfr. Nauck, *Trag. Gr. Fragmm.*[2] framm. 663, p. 569.

51 Verso giambico probabilmente d'un tragico.

52 Né « soldato » né « marinaio » equivalgono a ἐπιβάτης del testo, che significa « fante di marina », « oplita che combatteva su una nave », come « commilitone » non traduce παραστάτης cioè « soldato che combatte a fianco d'un altro ».

53 Allusione a un luogo dell'*Odissea* (XI 632 sg.). Ulisse, sceso nell'Ade, teme per un momento che Persefone non mandi contro di lui la testa della Gorgone o Gorgo. Scherzo sulla somiglianza di nome tra Gorgo e Gorgia, il famoso sofista.

54 Allusione ad un verso (612) famoso dell'*Ippolito* di Euripide.

55 Poiché in ἔρως τινός « amor di qualcuno » o « di qualcosa » il τινός può aver valore tanto soggettivo, quanto oggettivo Socrate chiarirà con esempi che egli ha inteso dare a τινός il valore di genitivo oggettivo. Ma siccome d'altro lato Ἔρως τινός potrebbe anche essere scambiato con un genitivo d'origine (« Eros figlio di qualcuno »), Socrate vuole eliminare anche quest'altro equivoco. In sostanza egli, pare, vuol dir questo: Io ti domando, non già se Eros è amato da qualcuno o è figlio di qualcuno, ma se egli ama qualcuno o qualche cosa. Ma il luogo, non facile, è stato variamente discusso, e si può prestare anche a qualche altra interpretazione.

56 È un personaggio storico o addirittura fittizio? Il non esserci di lei alcun ricordo e, per tacer d'altro, il nome stesso, che vale « onorata da Zeus », come la patria Mantinea, che pare alluda alla mantica, all'arte divinatoria, escluderebbero la prima ipotesi. Ma, fu osservato, non potrebbe esser capitata in Atene alcuni anni prima della guerra del Peloponneso e della pestilenza che afflisse la città, una sacerdotessa straniera di molta reputazione (comunque chiamata), che avesse suggerito agli Ateniesi dei sacrifizi e intorno al cui nome si fosse formata poi la leggenda, a cui accenna Platone?

57 Pare una citazione; ma la frase destò dei sospetti in parecchi interpreti, e fu addirittura considerata come un glossema dall'Hug e dal Bonghi.

58 L'osservazione di Socrate si riferisce al tono di sicurezza, per dir così, cattedratico e dogmatico che assume Diotima, la quale di qui in poi abbandona la conversazione familiare per pronunziare un discorso lungo e filato.

59 Dev'essere una citazione poetica. L'Hug osserva che in questa parte Diotima si compiace di versi e di forme poetiche.

60 Codro è il leggendario re che andò volontariamente incontro alla morte per salvare l'Attica dalla invasione dorica.

61 Mantengo qui la lezione dei codd. θεῖος ὤν.

62 Alla lettera: con quello con cui si conviene (contemplarlo), cioè τῷ νῷ « con la mente ».

63 « Alcibiade veniva coronato, perché usciva da un altro banchetto. Le corone, che solevano essere di foglie di mirto, di pioppo bianco o di edera intrecciate con rose e in Atene a preferenza con viole, si distribuivano dai servi, quando, finita la cena, si passava a bere » (Hug).

[64] Leggo ὡς ἐκεῖνον κατεῖδεν secondo il pap. d'Ossirinco.

[65] La cotile equivaleva a circa un quarto di litro.

[66] Il discorso, che Platone fa pronunziare ad Alcibiade, oltre ad essere l'applicazione pratica della teorica bandita da Socrate, che ci è così rappresentato come l'amante perfetto e il tipo vivente del filosofo, è assai probabilmente anche un'abile e splendida difesa di costui contro le maligne insinuazioni d'un sofista, Policrate, che in un libello contro Socrate doveva aver presentato sotto una luce tutt'altro che favorevole le relazioni d'amicizia che intercedevano tra il maestro ed Alcibiade.

[67] Questi Sileni erano, pare, una specie d'armadi, riproducenti le fattezze dei popolarissimi compagni di Dioniso, e dovevano essere d'una certa capacità, se nell'interno potevano contenere parecchie statuette e simulacri di numi. E il modo come v'accenna Alcibiade fa intendere che dovessero essere assai noti e comuni in Atene.

[68] Il satiro Marsia, in origine un dio fluviale dell'Asia Minore, inventore del flauto, flautista eccellente e maestro di Olimpo, a cui Alcibiade accennerà fra poco, sfidò ad una gara musicale Apollo che suonava la cetra, e, vinto dal dio, fu tratto fuori « della vagina delle membra sue ».

[69] I Coribanti erano i sacerdoti della dea asiatica Cibele, che essi veneravano con un culto orgiastico, nelle cui cerimonie eran presi da un furore divino.

[70] Da questo luogo il proverbio apparisce come presente alla mente d'Alcibiade sotto le due forme, tra le parecchie che se ne ricordano, di οἶνος καὶ ἀλήθεια « vino e verità », e οἶνος καὶ παῖδες ἀληθεῖς « vino e fanciulli <sono> veritieri ».

[71] La locuzione è tolta dal linguaggio dei misteri.

[72] Allusione al cambio delle armi fra Glauco e Diomede; cfr. *Il.* VI 234 sgg.

[73] Potidea, colonia di Corinto nella penisola di Pallene, era alleata degli Ateniesi. Ma nel 431 a. C., con l'aiuto dei Corinti e di Perdicca re di Macedonia, si ribellò, e non fu ridotta all'obbedienza, se non dopo una campagna e un assedio durati fino al 429 a. C.

[74] È un verso omerico leggermente modificato; cfr. *Od.* IV 242.

[75] La battaglia di Delio in Beozia, dove gli Ateniesi furono sconfitti dai Tebani, accadde nel 424 a. C.

[76] Era un bravo generale ateniese, di poco più vecchio di Socrate, che morì in battaglia nel 418 a. C. Da lui prese nome uno dei dialoghi platonici.

[77] Allusione al v. 362 delle *Nuvole*.

[78] Brasida, morto giovanissimo nel 422 a. C. in una famosa battaglia, nella quale inflisse una terribile rotta agli Ateniesi presso Anfipoli, colonia attica sullo Strimone in Tracia da lui tolta ai suoi fondatori, fu uno dei più eroici e magnanimi generali spartani.

[79] Antenore, eroe troiano, che si distingueva per la sua prudenza, come per prudenza e valore si distingueva Nestore tra' Greci.

[80] Carmide era zio di Platone dal lato materno. Nel dialogo intitolato da lui ci è dipinto come bello della persona e d'animo aperto agli studi filosofici. Aristocratico e partigiano dell'aristocrazia, cadde nel combattimento in seguito al quale fu rovesciato il governo dei Trenta Tiranni.

[81] Eutidemo di Diocle era un giovane ammiratore di Socrate da non confondere col sofista omonimo da cui s'intitola un dialogo platonico.

[82] Accenno ad un proverbio che troviamo già sotto varie forme in Omero e in Esiodo.

[83] Il Liceo era uno dei tre ginnasi d'Atene (gli altri due erano l'Accademia, dove insegnò Platone e il Cinosarge dove insegnò Antistene, fondatore della setta filosofica dei Cinici), posto ad oriente della città e scelto più tardi da Aristotele a sede della sua scuola.

FEDRO

ARGOMENTO

[1] « Ainsi, ce que Platon glorifie, c'est l'interrogation socratique, qui occupe la première place. La seconde, mais à une grande distance — on peut le lire entre les lignes — revient à l'imitation écrite de cette manière d'enseigner, au dialogue, et à la forme de dialogue que Platon a préférée. Car elle exige, et non dans une petite mesure, la collaboration intellectuelle du lecteur; elle prévient, autant que cela se peut faire, toute répétition machinale, toute réception passive de l'enseignement ». Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, trad. par A. Reymond (Lausanne, 1905), II, p. 435.

DIALOGO

[1] Fedro, un giovane dell'alta società ateniese, ma divenuto povero e non per sua colpa, nativo del demo di Mirrinunte, nei dialoghi platonici è rappresentato intellettualmente come avido di sapere, infatuato della retorica e della sofistica, e perciò in relazione coi più illustri cultori di queste discipline, per i quali ha una sconfinata ammirazione; moralmente come un devoto d'amore, e fisicamente come uno che teneva molto alla propria salute e faceva gran conto dei precetti dell'igiene e della medicina.

[2] Lisia, figlio di Cefalo, siracusano, è il famoso oratore, di cui possediamo ancora molte orazioni.

[3] Acumeno e suo figlio Erissimaco, che Platone rammenterà nel c. LII e che è uno dei personaggi del *Convito*, erano due medici assai noti in Atene.

[4] I luoghi destinati all'esercizio della corsa, οἱ δρόμοι, potevano essere, come in questo caso, anche coperti e servire eventualmente come luogo di passeggio pei frequentatori del ginnasio, che, com'è noto, era un luogo di ritrovo abituale per tutti, giovani e vecchi.

[5] Lisia dimorava, pare, di solito al Pireo, dove era la casa paterna.

[6] Epicrate era un demagogo di fama tutt'altro che illibata, e Morico, il padrone della casa, un cattivo poeta tragico, che passava per un gran ghiottone. In questi particolari s'è voluto vedere da qualcuno un accenno poco benevolo al carattere morale di Lisia.

[7] A principio della *Istm.* I.

[8] Erodico di Selimbria era un medico, maestro di ginnastica e cultore della ginnastica medica.

[9] L'Ilisso è un fiumicello in prossimità d'Atene, nell'antichità sacro alle Muse e « quanto ricco d'onor, povero d'onde ».

[10] Oritia era figliuola d'Eretteo, re leggendario dell'Attica, e sarebbe stata rapita dal dio Borea, mentre giocava o sulle rive dell'Ilisso o dalla collina dell'Areopago. La naiade Farmakeia, divinità d'una fonte dell'Attica, era appunto una delle compagne d'Oritia.

[11] Agra o Agre era un borgo dell'Attica, dove si celebravano i « piccoli misteri » di Demetra, e dov'era un tempio di Artemide Agrea, o, secondo altri, di Demetra.

[12] I sapienti, οἱ σοφοί, detto con tono ironico, sono i sofisti, che in generale si compiacevano di spiegare i miti in maniera razionalistica e allegorica.

[13] Era questo notoriamente uno dei princìpi fondamentali della filosofia socratica.

[14] Tifone o Tifeo (il « fumoso »), personificazione delle eruzioni vulcaniche e dell'uragano turbinoso, era rappresentato come un mostro a cento teste ignivome e occhi di fuoco.

[15] Questo platano, e in generale tutta la bella descrizione di questo luogo, erano celebri presso gli antichi. E non è punto improbabile che Platone s'ispirasse a un verso dell'*Iliade* (II 307), così tradotto dal Monti:

all'ombra
d'un platano al cui piè nascea di pure
linfe il zampillo.

[16] L'Acheloo, ora Aspropotamo, il maggior fiume della Grecia, che divideva l'Etolia dall'Acarnania e, quale divinità fluviale, personificato, aveva infelicemente lottato con Eracles per il possesso di Deïanira, secondo qualche tradizione veniva considerato come padre delle Sirene, che si diceva egli avesse educate con l'aiuto della Musa Melpomene.

[17] « Le but de Platon en plaçant la scène du dialogue au milieu d'une nature pleine de charmes, dans la saison de l'amour, sur les bords d'un fleuve consacré aux Muses, et tout près d'un temple consacré aux mystères, est évidemment de préparer l'âme aux discours qui vont suivre sur l'amour et l'inspiration, et la disposer au ton de l'enthousiasme et du dithyrambe » (Cousin).

[18] Socrate si vantava di non essere uscito da Atene, se non qualche volta, in via eccezionale, e per adempiere un dovere.

[19] Oramai non si dubita dai più che il discorso letto da Fedro sia realmente di Lisia.

[20] In queste parole c'è quel tono ironico, che domina tutta la conversazione di Socrate col suo giovane amico.

[21] In altri termini Lisia non ha detto t u t t o q u e l che avrebbe dovuto e potuto dire, non lo ha detto c o m e si conveniva, e non può quindi venir lodato, se non forse per la s c e l t a dei vocaboli. Socrate tornerà più giù sulla forma inorganica del discorso di Lisia.

[22] I nove arconti nell'assumere la carica giuravano d'osservare scrupolosamente le leggi e di non lasciarsi corrompere, e che quello tra loro, che venisse meno al proprio dovere, fosse tenuto ad offrire la propria statua in oro nel tempio d'Apollo in Delfi.

[23] I Cipselidi, vale a dire i figliuoli di Periandro e nipoti di Cipselo, tiranni di Corinto, scacciati dalla città, avevano fatto voto di dedicare, e dedicarono poi di fatto, a Zeus in Olimpia, una statua d'oro massiccio, se fossero rientrati in patria.

[24] Il testo, tradotto alla lettera, significa: eccoti venuto alle stesse prese. L'espressione è tolta al linguaggio della palestra, e si diceva d'un lottatore, che a sua volta si lasciava cogliere in una di quelle false mosse, in cui precedentemente era incorso l'avversario.

[25] Nell'antica commedia queste scene, in cui due personaggi si rimbeccavano a vicenda con le stesse parole o quasi (vedine un es. nei *Cavalieri* d'Aristofane, v. 286 sgg.), dovevano essere uno degli espedienti più abusati per suscitare il riso della platea.

[26] Σύνες ὅ τι λέγω « intendi ciò che voglio dire » è reminiscenza pindarica: cfr. Bergk-Schroeder, *Poetae lyr. Gr.*, vol. I. pt. I. (Lipsiae 1900), framm. 105, p. 425.

[27] Le Muse erano dette λίγειαι « argute » per il loro canto. Ma Platone suppone che esse possano aver avuto un siffatto appellativo dai Ligyi, ossia dai Liguri, dei quali si narrava che fossero così amanti della musica, che perfino nelle battaglie una metà di loro combatteva e un'altra incuorava i combattenti col canto. Questa invocazione è fatta in tono di scherzo. Socrate non può sul serio invocare le Muse, perché lo aiutino (ξύμ μοι λάβεσθε « aiutatemi » è forma poetica) a sostenere una tesi, che per lui ha un valore esclusivamente retorico.

[28] Platone, con una di quelle etimologie arbitrarie o di quei giochi di parole, di cui si compiaceva, ravvicina ἔρως « amore » a ἐρρωμένως « vigorosamente », ῥωσθεῖσα « rinvigorita » e ῥώμη « forza », « vigore ».

[29] Socrate accenna al tono concitato ed entusiastico, che viene assumendo il suo discorso e che lo ravvicina a un ditirambo, genere di poesia sacro particolarmente a Dioniso.

[30] Il testo dice: ai sudori aridi, vale a dire ai sudori non prodotti dai bagni caldi, di cui si compiacevano le persone dedite ad una vita molle, ma dai virili esercizi della palestra.

[31] Il proverbio, che accenna a una mutazione repentina e inaspettata, è cavato da un gioco di fanciulli, che si faceva coi cocci e in cui uno dei giocatori, stando nel mezzo di due schiere avversarie, lanciava in alto una piastrella, e questa, secondo che ricadeva in un modo o in un altro, indicava quale dei due campi dovesse inseguire e quale sottrarsi all'inseguimento con la fuga.

[32] Leggo ἄρν' ἀγαπῶσ'. Gli antichi attribuirono questo verso a Platone, e vollero vedervi una imitazione d'un luogo om.; cfr. *Il.* XXII 262 sg.

[33] Socrate, che dal tono concitato del ditirambo è passato a quello più calmo dell'epopea (egli accenna all'esametro con cui conclude il discorso), affermando di riconoscersi sotto l'influsso delle Ninfe, teme che queste non finiscano per privarlo della loro ispirazione.

[34] Simmia, discepolo del pitagorico Filolao da Crotone (?), divenne in seguito un assiduo seguace di Socrate, alla cui morte si trovò presente, e figura col suo compagno Cebete come uno dei principali e più acuti interlocutori nel *Fedone*.

[35] Modo proverbiale anche questo e non ignoto neppure al nostro linguaggio.

[36] È il famoso demone o genio, che a Socrate non dava mai dei suggerimenti positivi, ma lo tratteneva, sempre che egli fosse sul punto di fare qualche cosa che non si dovesse. E così va inteso anche il « sempre » di questo luogo.

[37] Insigne poeta lirico nato a Reggio di Calabria e fiorito circa il 540 a. C. È il framm. 24 [51] in Bergk, *Poetae lyr. Gr.*, III[4], p. 245.

[38] Uno dei maggiori poeti lirici della Grecia, nato o vissuto a Imera, in Sicilia, dalla seconda metà del sec. VII a. C. fin oltre la prima metà del VI. Avendo in un suo canto corale lacerato la memoria di Elena, fu da questa eroina (era figliuola di Zeus) per vendetta privato della vista, che egli non riacquistò se non quando ebbe ritrattato l'offesa in un canto successivo, nel quale narrava che non Elena, ma un fantasma di lei aveva seguito Paride a Troia. Nelle parole del testo ἄτε μουσικὸς ὤν « da vero amico delle Muse » c'è un omaggio reso a Stesicoro di fronte a Omero.

[39] In Bergk, *Poetae lyr. Gr.*, III[4], framm. 32 [44], p. 217 sg.

[40] Alcuni interpreti, σοφιζόμενοι, hanno voluto vedere perfino in questi nomi propri un'allusione al carattere del discorso, che Socrate è sul punto di pronunziare in contrapposto ai due precedenti. E hanno osservato che Fedro, figlio di Pitocle, mirrinusio, può voler dire suppergiù « il vanitoso, figlio d'uomo cupido di fama e di gloria, amante d'adagiarsi sui mirti » (pianta cara agli uomini dediti ad una vita molle e voluttuosa), laddove Stesicoro, figlio di Eufemo, imerese, vorrebbe dire « l'istitutore di cori (forma di poesia alta e solenne), figlio d'uomo pio, devoto e iniziato all'amor puro »!

[41] L'antichità conobbe parecchie di queste profetesse; ma la più antica e la più celebre in Grecia era quella che aveva la sua sede principale in Eritre, città dell'Asia Minore di fronte all'isola di Chio, e a cui si dava nome di Erofile.

42 Platone immagina che μαντική (forma aggettivale che sottintende τέχνη), derivante da μάντις « indovino », « vate », derivi invece da μανία « follia » e significhi « arte di profetare nel delirio », come subito dopo vedrà in οἰωνιστική (connessa con οἰωνός « uccello di rapina » dalla cui presenza e dal cui volo si traevano gli auspici) un'inopportuna alterazione di οἰονοϊστική, che egli connette a οἴομαι « credere », « opinare », « congetturare », νοῦς « mente » e ἱστορία « testimonianza ».

43 Dopo le due precedenti, costituite dalla mantica e dalle cerimonie espiatorie onde nacquero i misteri.

44 Presso i δεινοί (vale a dire quei « terribili » e capziosi ragionatori che erano i sofisti) in contrapposizione ai σοφοί « sapienti ».

45 In questa immagine il cocchiere rappresenta τὸ λογιστικόν, cioè l'anima razionale, il cavallo docile τὸ θυμικόν, τὸ θυμοειδές, cioè l'impeto degli affetti e delle tendenze nobili e generose, e il cavallo indocile τὸ ἐπιθυμητικόν, cioè la violenza delle cupidità sensuali.

46 L'anima, cioè, intesa nel suo più alto e comprensivo significato di principio di vita e di moto universale.

47 La dea « a cui non si sfugge », la dea della necessità.

48 In tutto questo discorso di Socrate sono accenni a dottrine orfiche e pitagoriche, tra cui notissima è la metempsicosi o metensomatosi, la trasmigrazione delle anime successivamente in vari corpi.

49 C'è qui un gioco di parole, tra σῶμα « corpo » e σῆμα « tomba », « sepolcro ».

50 Nella etimologia di questo vocabolo Platone vede, pare, tre elementi: ἵεμαι « desidero vivamente », μέρος « parte » e ῥέω « fluisco ».

51 Questi due versi, che Socrate dice tolti da alcuni poemi arcani conservati dagli « Omeridi », possono essere fattura dello stesso Platone. Quanto al voc. πτεροφύτωρ o πτερόφοιτος esso, secondo lo Stallbaum, *quum ad volatum pennarum referri liceat, tamen item pertinet ad prorumpentem libidinem.*

52 A questa credenza, oltreché Euripide nelle *Baccanti* v. 142, accenna lo stesso Platone nell'*Ione* 534 a. Il paragone riguarda unicamente il modo come l'ispirazione era attinta. Le parole in parentesi angolari sono una mia aggiunta a chiarimento del testo.

53 Allusione giocosa al naso rincagnato di Socrate.

54 Anche qui Socrate si vale d'una locuzione omerica; cfr. *Il.* V 397; *Od.* XVII 567.

55 Era opinione degli antichi che la semplice vista d'un ammalato d'occhi bastasse a contagiare.

56 Un lottatore per esser proclamato vincitore doveva atterrare l'avversario tre volte successivamente.

57 Polemarco era fratello maggiore di Lisia, e fu più tardi una delle numerose vittime dei Trenta Tiranni. — « Questo suo amante », Fedro.

58 Il « dolce gomito », γλυκύς ἀγκών, doveva essere una espressione proverbiale per designare, secondo l'abitudine degli antichi in una forma eufemistica, un tratto di fiume (Platone dice del Nilo) o poco esplorato o di malagevole navigazione. Il significato della frase pare sia questo: tu non hai notato che gli uomini non di rado cercano di nascondere con le parole il proprio pensiero e i propri sentimenti.

59 La formola iniziale completa d'un decreto ateniese conteneva per di più talune indicazioni, che Platone omette, come inutili al suo asserto; cito ad es. dall'Hicks a. Hill, *A manual of Greek historical inscriptions New a. revised edition* (Oxford, 1901), p. 148, un decreto del 410-409 che comincia così: « Piacque al Consiglio e al popolo: teneva la pritania la tribù Ippotoontide, segretario Lobone, presidente Filistide, arconte Glaucippo. Erasinide disse... ».

60 Allusione ad un noto episodio dell'*Odissea*; cfr. XII 165 sgg.

61 Nell'antichità greca era diffusa l'opinione che le cicale vivessero di rugiada.

62 Reminiscenza omerica; cfr. *Il.* II 361.

63 Il testo alla lettera dice: pronunciando l'elogio dell'ombra d'un asino (περὶ ὄνου σκιᾶς) come d'un cavallo. E « contendere dell'ombra d'un asino » era modo proverbiale per accennare a cosa di nessun valore.

64 Allusione a un altro proverbio che suona suppergiù come il nostro: chi semina vento raccoglie tempesta.

65 I discorsi di cui Fedro direttamente o indirettamente è autore.

66 Sotto il nome di Palamede, eroe greco nella guerra troiana, famoso per la sua scaltrezza, come per talune invenzioni che gli si attribuivano, si nasconde un'allusione al filosofo Zenone d'Elea, scolare di Parmenide, famoso per l'acume dialettico.

67 Gorgia di Leontini in Sicilia, da cui prende il titolo un dialogo di Platone, fu uno dei più celebri sofisti che dette il maggiore impulso alla creazione della prosa artistica greca. Trasi-

maco di Calcedonia, colonia greca sulla costa asiatica del Bosforo di fronte a Bisanzio, e Teodoro di Bisanzio erano anch'essi retori, contemporanei di Socrate. È perfino superfluo rilevare l'ironia di questi ravvicinamenti di retori e parolai con gli eroi omerici.

68 Alla lettera: per cui uno sarà in grado di assimilare ogni cosa ad ogni cosa, quelle che possono (assimilarsi) e quelle a cui possono (assimilarsi), e mettere in luce ove un altro (capziosamente) assimili e nasconda.

69 Reminiscenza omerica; cfr. *Il.* VIII 281: Τεῦκρε, φίλη κεφαλή.

70 Quest'epigramma, certo assai antico, da alcuni veniva attribuito ad Omero, da altri a Cleobulo di Lindo nell'isola di Rodi.

71 Cfr. *Od.* V 193, VII 38.

72 Socrate accenna ai lauti compensi, che retori e sofisti riscotevano per il loro insegnamento.

73 Sofista e versificatore, contemporaneo di Socrate.

74 Tisia siracusano, maestro di retorica e scrittore d'un'*Arte del dire*. Tra' suoi scolari più celebri furono Gorgia, Lisia e Isocrate.

75 Verso Prodico di Ceo, rètore e sofista, Socrate mostra una benevolenza che non ha per gli altri.

76 Ippia, d'Elide nel Peloponneso, e Polo, di cui si fa subito dopo il nome, probabilmente d'Agrigento in Sicilia, scolare di Gorgia, erano, soprattutto il primo, tra' più noti sofisti. Da Ippia, che nella sua boriosa saccenteria asseriva non esserci arte che gli fosse ignota, sono intitolati due dialoghi platonici.

77 Altro retore, che pare curasse in modo speciale la scelta e l'armoniosità dei vocaboli.

78 Protagora di Abdera, colonia greca sulle coste della Tracia, è anche egli celebre tra' sofisti, e da lui è intitolato un altro dei dialoghi platonici.

79 Anche questa è reminiscenza d'una forma che ricorre spesso in Omero. Il retore di Calcedonia è il già nominato Trasimaco.

80 Sotto il nome di Adrasto, personaggio leggendario, accoppiato con Pericle, il grande statista, deve nascondersi qualche celebre oratore contemporaneo, forse Antifonte ramnusio. La lode attribuita ad Adrasto, è ricordo d'un verso di Tirteo; cfr. Bergk, *Poetae lyr. Gr.*, II[4], 12 [8] v. 8, p. 18.

81 Socrate per mettere in evidenza l'importanza delle alte speculazioni filosofiche si vale delle stesse parole, ἀδολεσχίαι e μετεωρολογίαι, di cui gli avversari di lui e della filosofia si servivano per screditarle, considerandole invece come « chiacchiere » e « ricerche campate in aria ».

82 È il medico e filosofo illustre, nativo di Cos, il più antico e insigne rappresentante della medicina scientifica.

83 Cioè anche una birba ha il diritto di esporre le proprie ragioni.

84 Vale a dire il manuale di retorica di Tisia.

85 Città d'origine greca sul ramo canopico del Nilo.

86 Ammon o Amus è una variante del nome Thamus, dio e re egizio.

87 Città dell'Epiro (Tesprozia), sede d'un celeberrimo e antichissimo oracolo d'origine pelasgica. I Selli, i sacerdoti del dio che aveva sede in un'annosissima quercia, interpretavano la volontà del nume dallo stormire delle foglie del fatidico albero.

88 Adonide o Adone è il bellissimo giovane, amante riamato d'Afrodite, morto durante una caccia per il morso d'un cinghiale e richiamato alla vita per le preghiere della dea. Nelle feste, in parte tristi e in parte liete, che col nome di Adonie si celebravano in onore di lui, venivano esposte delle pianticelle fatte germogliare artificialmente in pochi giorni dentro vasi di terra o ceste di vimini, che si chiamavano appunto « giardini di Adonide ». E quest'uso sopravvive tuttora presso di noi nelle pianticelle di grano, con cui s'adornano i cosiddetti Sepolcri nel giovedì santo.

89 A Socrate, per dire che chi si restringe a scriver discorsi fa opera pressoché vana, viene spontaneo sulle labbra il proverbio ἐν ὕδατι γράφειν « scriver nell'acqua ». Ma, poiché chi scrive si vale effettivamente d'un'acqua, dell'inchiostro, Socrate con μέλανι (da μέλας, che vuol dire ad un tempo « nero » e « inchiostro ») aggiunge, se non erro, una designazione più precisa. Ma il verbo γράψει interposto nel testo tra ὕδατι e μέλανι, creando una pausa, sia pur breve, fa sì che l'espressione ἐν ὕδατι γράψει alla mente di chi legga o ascolti si presenti subito col suo valore di proverbio.

90 Isocrate (436-338 a. C.) è il famoso oratore, il più insigne rappresentante dell'eloquenza « epidittica » e della prosa artistica greca.

91 È il celebre detto pitagorico.

ALCIBIADE

1 Alcibiade era figlio di Clinia e di Dinomache. Il padre, appartenente alla classe degli Eupatridi, nel 480 a. C. aveva combattuto valorosamente ad Artemisio contro i Persiani con una trireme armata a proprie spese ed era caduto nel 447 a Coronea, dove gli Ateniesi sotto il comando di Tolmide furono sconfitti dai Beoti alleati coi Lacedemoni. — Dinomache, della famiglia degli Alcmeonidi, discendeva da Clistene, l'autore della espulsione dei Pisistratidi e il fondatore della democrazia ateniese.

2 Dai sofisti che Alcibiade frequentava.

3 Perché, gonfiandogli le gote, lo imbruttiva.

4 Su questo gioco, in gran favore tra' giovani, cfr. il *Liside*, 206 e.

5 Corrispondeva suppergiù al moderno tric-trac o tavola reale.

6 Battaglia combattuta nel 457-56 dagli Ateniesi contro i Beoti e i Lacedemoni.

7 Cfr. *Ippolito*, v. 352.

8 Propriamente « delle tue sortite », in senso militare.

9 Queste parole, chiuse in parentesi, che non sono nei codici, sono riferite da Giovanni Stobeo.

10 Abitanti della piccola isola di Pepareto, oggi Scopelos, una delle Sporadi, al nord dell'Eubea.

11 Pitoclide di Ceo, pitagorico, era un musicista famoso. — Sulle relazioni del filosofo Anassagora con Pericle cfr. *Fedro*, 270 a, e su Damone: *Lachete*, 180 c, d.

12 Xantippo e Paralo, morti di peste poco prima del padre.

13 Pitodoro, figlio d'Isoloco, ateniese, è noto principalmente come ammiratore di Zenone d'Elea. Callia di Calliade — da non confondere col ricchissimo Callia d'Ipponico, gran protettore di sofisti e uno dei personaggi del *Protagora* — era generale e uomo di Stato ateniese. Su Zenone cfr. *Fedro*, n. 66.

14 Questo Midia, uomo malfamato ed evidentemente un demagogo, era conosciutissimo come allevatore di quaglie e « quaglia », addirittura, lo chiama Aristofane nel v. 1297 de *Gli uccelli*. — Sulla passione dei giovani ateniesi per queste bestiole, che essi addestravano al pari dei galli così a combattere tra loro, come a resistere in un'altra specie di gioco, che chiamavano ὀρτυγοκοπία « battimento delle quaglie », cfr. Becker, *Charikles*, scena V e note relative. L'allusione è tanto più pungente, in quanto il giovane Alcibiade era anch'egli un appassionato allevatore di quaglie, come sappiamo da un aneddoto narrato da Plutarco.

15 Gli schiavi, a differenza dei liberi, avevano la testa perfettamente rasa, sicché, quando erano manomessi, conservavano per qualche tempo ancora questo segno della loro condizione anteriore.

16 Il leggendario capostipite della famiglia reale di Persia.

17 Eurisace era figlio d'Aiace Telamonio, Aiace di Eaco ed Eaco di Zeus.

18 Dedalo, l'« industrioso » — discendente d'Eretteo figlio o nipote d'Efesto e antichissimo re civilizzatore dell'Attica — passava per essere il capostipite degli scultori ateniesi; e però Socrate, figlio di scultore e da giovane scultore egli stesso, può ben dirsi scherzando pronipote di lui.

19 Questo verso, divenuto proverbiale, si attribuiva a Platone il commediografo.

20 Allusione alla nutrice d'Alcibiade, che era della Laconia e secondo lo scoliaste si chiamava Lanica.

21 La fama della sapienza di Zoroastro cominciò probabilmente a diffondersi in Grecia subito dopo le guerre persiane. Ma le prime notizie dovevano essere molto incerte, come apparisce anche da questo luogo, dove è detto figlio di Ormuzd.

22 Fav. 246 nell'ed. dello Halm.

23 Lo scoliaste riferisce la voce che questo testimone sia Senofonte. Ma ciò non è necessario, essendo a quel tempo frequenti le relazioni tra la Grecia e la Persia.

24 La mina valeva 100 dracme e la dracma circa 1 lira oro. Il pletro era una misura di piedi quadr. 10.000 pari a mq. 876. — Erchie era un demo dell'Attica.

25 Leotichide è il vincitore dei Persiani a Micale nel 479 a. C.; Agide il re che combatté contro gli Ateniesi nella guerra peloponnesiaca. Se, come pare, il dialogo tra Socrate e Alcibiade si finge avvenuto verso il 431, ci sarebbe uno di quegli anacronismi non insoliti nei dialoghi platonici, perché Agide salì sul trono soltanto nel 427 a. C.

26 Di questa celeberrima massima, scritta su una colonna nel vestibolo del tempio di Delfi, alcuni dicevano autore il Lacedemone Chilone, altri la profetessa Femonoe.

27 Queste parole, che mancano nei nostri codd., sono riferite da Giovanni Stobeo.

28 Cfr. *Il.* II 547.

29 « Les dix lignes suivantes manquent dans les mss. Elles se trouvent dans Eusèbe <*Praép. Ev.* Migne 21, 551>. Il ne semble pas qu'elles soient indispensables. Ce qu'elles disent est à

peu près ce qui a été dit dans ce qui précède. Toutefois elles insistent sur l'idée mystique de la présence intérieure de Dieu éclairant l'âme; idée qui est peut-être plutôt néoplatonicienne que proprement platonicienne » (Croiset).

30 Leggo Ἆρ' οὖν ὅτι.

31 Alla cicogna si attribuiva la virtù di nutrire i propri genitori divenuti vecchi.

ALCIBIADE SECONDO

1 Accenno al v. 68 delle *Fenicie* d'Euripide.

2 Reminiscenza omerica; cfr. *Il.* X 224.

3 Cfr. *Alcibiade*, cap. II.

4 Il testo ha qui χθιζά τε καὶ πρωϊζά che è formula omerica; cfr. *Il.* II 308.

5 Questo avvenne nel 399 a. C., l'anno stesso in cui morì Socrate e cinque anni dopo la morte d'Alcibiade. E poiché in questo dialogo Alcibiade è presentato come giovanissimo, a tutti i commentatori l'anacronismo è parso troppo forte, perché fosse conciliabile con la stessa libertà artistica, di cui non di rado Platone si giova nei suoi dialoghi.

6 Cfr. *Od.* I 32 sgg.

7 Epigramma adespoto, riferito con qualche lieve variante anche nell'*Antologia Palatina* X 108.

8 La leggenda d'Oreste è notissima. — Alcmeone era figlio d'Anfiarao e d'Erifile, che egli uccise per vendicare il padre, il quale, indotto suo malgrado dalla moglie alla malaugurata spedizione dei Sette contro Tebe, vi era miseramente perito.

9 Dall'*Antiope* d'Euripide; cfr. Wagner, *Euripidis perditarum fabularum fragmenta*... framm. XXVII (202).

10 Verso notissimo del *Margite*, poema attribuito ad Omero.

11 Perché le cose o si sanno o non si sanno. Naturalmente è un'argomentazione sofistica.

12 Questi versi, che alcuni interpreti d'Omero hanno inserito dopo il v. 547 del l. VIII dell'*Iliade*, mancano nei nostri codd.

13 Cfr. *Il.* V 127.

14 Famoso indovino tebano, cieco, il cui nome ricorre spesso nelle leggende dell'età eroica.

15 Cfr. *Fenicie*, v. 858 sg.

IPPARCO

1 Nelle parole del testo ὥρᾳ καὶ χώρᾳ c'è un'assonanza, che ho potuto riprodurre nella traduzione, e che costituiva una di quelle ricercatezze di cui si compiacevano quelli che si studiavano di parlare con una pretesa d'eleganza.

2 Sulla strada che conduceva a Stiria, un demo della tribù Pandionide.

3 Un gioco suppergiù somigliante alla nostra « tavola reale ».

GLI AMANTI

1 Si vuole che questo grammatista, questo insegnante elementare, fosse stato maestro di Platone.

2 Enopide, contemporaneo d'Anassagora, è lodato dagli antichi come specialmente dotto in astronomia e geometria, scienze che egli avrebbe imparate soprattutto durante un suo soggiorno in Egitto.

3 La cultura musicale, come cultura generale dello spirito, si trova spesso contrapposta negli scrittori greci alla ginnastica.

[4] Il πένταθλον, gara dei « cinque giochi » consisteva in una prova complessiva di salto, lancio del disco, corsa, lotta e pugilato; e πένταθλος, vincitore del πένταθλον, si diceva chi, pur non risultando primo in ciascuna prova, riusciva a conseguire in tutte almeno il secondo posto. Poiché il filosofo Democrito di Abdera per la vasta e varia dottrina era appunto lodato come πένταθλος, qualche interprete ha voluto vedere nel giovane contradittore di Socrate un partigiano dell'Abderita.

TEAGETE

[1] Era nel Ceramico (« mercato delle stoviglie »), un quartiere nord-occidentale d'Atene, diviso in due parti dal muro di cinta della città. Nella parte esterna dal 491 a. C. in poi si seppellirono gli Ateniesi morti in guerra.

[2] Questo Teagete, il cui nome secondo Platone valeva « colui che Dio guida », dalla malferma salute fu impedito di partecipare alla vita politica, e, come sappiamo da un luogo dell'*Apologia*, premorì a Socrate.

[3] Su Archelao cfr. *Alcibiade secondo*, 141 d, e.

[4] Bacide e Sibilla eran nomi generici di profeti; Anfilito, che qui è detto ateniese forse perché visse in Atene, secondo Erodoto era un Acarnano, contemporaneo del tiranno Pisistrato.

[5] È il framm. *inc. fabb.* CCLXI (1086) dell'ed. cit. in *Alcibiade secondo*, n. 9.

[6] Allusione ad un carme perduto. Della giovane Callicrite probabilmente il poeta diceva che sapeva tiranneggiare i cuori.

[7] Demo della tribù Eretteide secondo l'opinione più comune.

[8] Carmide, zio materno di Platone, celebrato da costui nel dialogo omonimo come un giovanetto bellissimo, pieno d'ingegno e d'animo oltremodo nobile, si schierò tra' partigiani del governo oligarchico dei Trenta Tiranni e cadde con Critia combattendo a Munichia. È però ignoto il caso a cui qui si accenna.

[9] Il testo non pare sicuro.

[10] Su questo fatto come sulle persone a cui s'accenna non si hanno altre notizie. — Non si confonda questo Nicia figlio d'Eroscamandro con Nicia di Nicerato, il noto generale e uomo di Stato ateniese, perito nella spedizione di Sicilia e uno degli interlocutori del *Lachete*.

[11] La sciagurata impresa finita con la distruzione dell'esercito e della flotta ateniese nel 413 a. C.

[12] Sannione è un ignoto. La spedizione di Ionia avvenne nel 409 a. C. Gli Ateniesi furono battuti dinanzi ad Efeso. — Trasillo è quello stesso che nel 406 a. C. fu uno dei dieci strateghi ateniesi, vincitori della battaglia alle Arginuse e che, accusato coi suoi colleghi d'aver trascurato di salvare i naufraghi, fu condannato e messo a morte insieme con gli altri.

[13] Su questi due giovani, Aristide e Lisimaco, cfr. *Lachete*.

CARMIDE

ARGOMENTO

[1] Critia era nato verso il 460 a. C.

[2] A proposito di questo dialogo il Gomperz (*Les penseurs de la Grèce*, trad. d'Aug. Reymond [Lausanne-Paris, 1904...], t. II, p. 319 sg.) scrive: « Il traite de la sophrosynè, cette vertu qu'il est si difficile de désigner d'un nom française tout à fait approprié. Prudence, modération, sobriété, modestie, empire sur soi-même, autant de termes dont chacun contient une partie de la sophrosynè, mais dont aucun ne l'exprime tout entière. D'après sa signification, le mot grec équivaut à santé psychique; aussi l'a-t-on récemment, et d'une manière très exacte, rendu en allemand par *Heilsinnigkeit*. Toutefois une traduction comme celle-là est bien faite pour provoquer des malentendus. Quand nous parlons de ' natures saines ' nous entendons surtout par là des individus en qui rien n'est artificiel, ces individus doués de spontanéité, d'énergie, et chez lesquels les instincts n'ont rien perdu d'une force puisée dans les sens. Il en est tout autrement de l'Hellène. Ce n'est pas le manque, c'est l'excès de force qu'il a à craindre. Dominer cette force, la ramener à la mesure normale qu'exige en particulier la prospérité de l'état, voilà en quoi consiste essentiellement pour lui la santé psychique. Elle constitue la partie principale de la

vertu grecque. C'est la partie qui représente le plus souvent le tout, par exemple dans ce mot de Xénophon sur Socrate: ' Il ne distinguait pas la sagesse <σοφία> de la vertu <σωφροσύνη>'. C'est à peu près aussi la conclusion à laquelle aboutit le petit dialogue dont nous allons faite l'exposition ».

3 Carmide cadde combattendo accanto a Critia nella sconfitta subìta dagli oligarchi a Munichia nel 403 a. C. per opera delle schiere democratiche guidate da Trasibulo.

DIALOGO

1 Potidea, colonia corintia posta sulla penisola di Pallene, fece per qualche tempo parte della confederazione ateniese; ma nl 432 a. C. si ribellò, e gli Ateniesi non riuscirono ad averne ragione, se non dopo un assedio durato due anni.

2 « Basilé est la personnification de l'ancienne royauté athénienne. Elle avait un sanctuaire où l'on honorait aussi Codros et Néleus » (Croiset).

3 Amico intimo e grande ammiratore di Socrate, notissimo per il suo carattere ardente e impetuoso.

4 Il testo dice: « Io sono un cordoncino bianco rispetto ai belli » con accenno a un modo di dire proverbiale che intero diceva « Cordoncino bianco su pietra bianca ». Per intenderne il significato bisogna tener presente che, per misurare, gli operai si servivano d'un cordoncino tinto in rosso; e poiché un cordone bianco su pietra bianca non era visibile, il proverbio si adoperava a significare: non avere alcun elemento o alcun criterio esatto per giudicare, non potersi pronunziare con coscienza.

5 Poeta di cui Plutarco cita il nome accanto a quelli di Archiloco e Mimnermo.

6 Zalmoxis o Zamolxis era una divinità adorata dai Geti di Tracia. In Grecia correva sul conto di lui una leggenda che lo diceva schiavo di Pitagora, da cui avrebbe appreso quella cultura che gli servì poi, quando, divenuto libero, poté tornare in patria, diffondervi certi princìpi di civiltà e, divenuto re, esservi adorato come dio.

7 Il famoso legislatore ateniese era, come è noto, anche poeta.

8 Secondo la leggenda uno Scita iperboreo, taumaturgo e sacerdote di Apollo iperboreo, su cui avrebbe composto anche un poema e che gli aveva donato una freccia d'oro, con la quale, o, come si narrava in tempi posteriori, sulla quale girava il mondo purificando e profetando.

9 Il pancrazio era prova di lotta e pugilato insieme.

10 Cfr. *Od.* XVII 347.

11 Cfr. *Opp. et dies*, v. 309. Il testo, che Critia interpreta sofisticamente, dice: « Il lavoro <dei campi> non è punto vergogna ».

12 Questo sofista s'occupava in particolare del valore dei sinonimi. Su lui cfr. l'Argomento alla mia versione del *Protagora* e i capp. XXIII e XXVI dello stesso dialogo.

13 Il testo ha: « Il terzo <bicchiere> a Zeus salvatore ». Il proverbio, che si riferisce all'uso nei banchetti di dedicare a Zeus salvatore la terza e ultima libazione, in sostanza significava accingersi con l'aiuto divino a una prova definitiva.

14 Cfr. Hom., *Il.* XIX 562 sgg. Ecco il luogo nella versione del Romagnoli:

Infatti due sono le porte dei labili sogni:
sono di corno le imposte nell'una, nell'altra, d'avorio;
e i sogni che traverso ci giungon le lastre d'avorio
sono ingannevoli, e i detti che recan non giungono al fine;
ma quelli che traversan la porta di lucido corno
all'uomo che li scorge prenunzian veridici eventi.

LACHETE

1 I figli di Lachete, che allora erano forse ancora bambini (cfr. cap. XXX), ci sono ignoti. Il figlio di Nicia (cfr. *ibidem*) si chiamava Nicerato, ed era giovane assai distinto. Nel *Convito* di Senofonte si vanta di sapere a mente Omero e di poter dare perciò degli utili consigli sugli argomenti più vari. Fu messo a morte dai Trenta.

2 La vita pubblica nella democratica Atene assorbiva quasi completamente l'attività di quelli

che vi si dedicavano; né un insegnamento, per dir così, superiore esistette fino a quando i sofisti sullo scorcio del sec. V a. C. non incominciarono ad attirare intorno a sé la gioventù desiderosa di farsi largo nella carriera politica.

[3] Damone era un musicista insigne e uomo di molta cultura, che aveva goduto dell'amicizia di Pericle. Agatocle passava per aver insegnato a Pindaro, e da Protagora nel dialogo omonimo è chiamato « grande sofista ».

[4] Questo Stesileo, maestro di scherma, che teneva delle conferenze e si dava così delle arie da sofista, ci ricorda in qualche modo i due fratelli Eutidemo e Dionisodoro dell'*Eutidemo*, che da maestri di scherma e di tattica s'erano trasformati in veri sofisti.

[5] Gli « epibati », soldati imbarcati sulle triremi, suppergiù una ventina per ogni nave, erano una specie di fanteria di marina.

[6] Gli abitanti della Caria erano mercenari di professione e venivano perciò esposti senza riguardo ai maggiori pericoli.

[7] Il proverbio significava: cominciare dal più difficile.

[8] È notissimo il verso di Solone: « Invecchio sempre imparando molte cose ».

[9] I Greci nell'educazione dei giovani davano un gran peso alla musica, a cui attribuivano una segnalata influenza sulle passioni. E dei quattro « modi » musicali: l'ionico, il dorico, il lidio e il frigio, il primo era considerato molle ed effeminato, il secondo austero e grave, il terzo grazioso, il quarto appassionato; e però s'intende come gli uomini dello stampo di Lachete dovessero considerare come schiettamente greco soltanto il modo dorico.

[10] Cfr. *Il.* VIII 107 sg.

[11] I « gerrofori » erano soldati armati di uno scudo di vimini.

[12] Di cosa oltremodo facile si diceva: « la potrebbe conoscere un cane od un porco ».

[13] La leggenda raccontava che Crommione, villaggio presso Megara, era devastato da una scrofa o cinghiale ferocissimo, che Teseo mise a morte.

[14] Gli abitanti del demo attico d'Exone, della tribù Cecropide, avevano fama di bestemmiatori e d'attaccabrighe.

[15] Socrate non ammetteva facilmente nella propria intimità tutti i giovani che aspiravano ad entrarvi. Su questo punto come sulla forma dell'insegnamento socratico qualche particolare non privo d'interesse si trova nel *Teagete*, sebbene questo dialogo non sia in generale ritenuto come platonico. Da questo medesimo dialogo risulta pure che i due giovani figliuoli di Lisimaco e di Melesia furono più tardi fra gli amici di Socrate. Nel *Teeteto* del giovane Aristide è detto che, allontanatosi da Socrate, finì per perdere tutto quello che aveva guadagnato dalla compagnia del filosofo.

[16] Cfr. *Od.* XVII 347.

LISIDE

[1] Ippotale, figlio di Geronimo, ci è d'altronde ignoto. Ctesippo, del demo di Peania, che faceva parte della tribù Pandionide, era un giovane di mente acuta, di carattere vivace e di lingua pronta e tagliente, come apparisce dal dialogo platonico intitolato *Eutidemo*. Insieme col cugino Menesseno, figlio di Demofonte, che entrerà in scena fra poco e dal cui nome s'intitola un altro dei dialoghi platonici, fu tra quelli che si trovarono presenti alla morte di Socrate.

[2] La palestre come i ginnasi erano un luogo di trattenimento anche per gli adulti.

[3] Questo sofista, questo « maestro », che del resto ci è ignoto, par che sia diverso dal pedotriba o insegnante di ginnastica.

[4] Di Exone, demo dell'Attica appartenente alla tribù Cecropide.

[5] Letteralmente: « anche più vecchie di Kronos », padre di Zeus.

[6] Ermes era il dio degli esercizi fisici: e però palestre e ginnasi erano sotto la protezione di lui.

[7] Quelli che celebravano una festa ed assistevano a qualche sacrifizio, vestivano abiti bianchi e si cingevano il capo di corone di fiori.

[8] « La surveillance des rites religieux propres à la palestre était une des fonctions du pédotribe. A son rôle essentiel de maître de gymnastique, il ajoutait aussi parfois une sorte de direction médicale » (Croiset).

[9] È noto che gli Ateniesi andavano matti per i combattimenti delle quaglie e dei galli.

[10] Credo con lo Schanz che sieno da espungere le parole μᾶλλον ἢ αὐτὸν Δαρεῖον.

[11] Socrate, per mettere in imbarazzo il suo interlocutore, altera arbitrariamente il senso di que-

sti versi di Solone (cfr. Bergk, *Lyr. Gr.*, II[4] 49 framm. 23[2]) il cui significato invece è questo: Felice chi possegga l'affetto dei fanciulli e cavalli dall'unghia compatta e cani da caccia e un ospite straniero.

12 È un verso d'Omero; cfr. *Od.* XVII 218.

13 Allusione alla scuola d'Empedocle d'Agrigento.

14 Hes. *Opp. et dies* v. 25 sg.

15 Accenno alle teoriche di Eraclito da Efeso.

16 « Toute la discussion qui suit, et qui est fort abstraite, peut se résumer ainsi: Nous avons cru trouver dans le bien un objet suprême qu'on aime pour lui-même et au delà duquel nous n'aurions pas à remonter pour expliquer l'amour qu'il inspire; mais est-il vrai que le bien ait ce caractère absolu qui en ferait une fin en soi? L'amour du bien n'est-il pas surtout l'horreur du mal? Mais si le mal était supprimé par hypothèse, quelle utilité resterait au bien et quel motif aurions-nous de l'aimer? Si nous ne voulons pas expliquer l'amour du bien par l'horreur du mal, il faut trouver à cet amour une autre explication. Et ainsi est introduite la notion nouvelle de convenance » (Croiset).

17 Adotto la lezione τὰ ἄλλ' ἃ ἕνεκα – οὐδὲν δή.

EUTIDEMO

ARGOMENTO

1 Bonghi nell'Introduzione al nostro dialogo (Roma, 1883), p. 5.

2 Che nell'*Eutidemo* si miri a colpire anche in particolare il capo dei Cinici, Antistene, non sembra dubbio « C'est une malice exquise de Platon d'introduire par contrebande des propositions d'Antisthènes parmi les absurdités de ces hommes qui torturaient le mots et jonglaient avec les idées. Ainsi l'affirmation de l'impossibilité de jugements autres que les jugements d'identité, de l'impossibilité de la contradiction et d'affirmations fausses en général. Que ce fussent là des apories sérieusement et loyalement soutenues par le fondateur de l'école cynique, il n'y a pas le moindre doute. L'artifice de polémique employé ici par Platon consiste à discréditer les doctrines méprisées de ses adversaires par l'entourage dans lequel il les introduit, et par les personnes dans la bouche desquelles il les place. Du reste la façon même dont nous sont présentés ces charlatans éristiques fait déjà songer à Antisthènes. Car ils ont passé de la rhétorique à la dialectique, et seulement à un âge déjà avancé, et c'est là un trait qui devait immédiatement rappeler Antisthènes aux lecteurs contemporains, puisque il avait suivi une voie pareille et que Platon raille en lui dans le *Sophiste* le ' vieillard tardif à apprendre ' » (Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, trad. par A. Reymond, t. II [Lausanne, 1905], p. 568).

3 Bonitz, *Platoniche Studien* 3 (Berlin, 1886), p. 129.

4 *Op. cit.*, p. 126.

5 Gomperz, *op. cit.*, p. 567 sg. — « La miniera la più ricca di arguzie sofistiche è offerta dalle ambiguità del linguaggio; e quanto meno importava a' sofisti d'arrivare a una scienza effettiva, quanto meno, a que' tempi, era stato fatto per la determinazione grammaticale delle forme della parola e della proposizione e per la distinzione logica delle diverse categorie, con tanto maggiore licenza si poteva l'arguzia sbrigliare su questo vasto campo, soprattutto presso un popolo di lingua così pronta e coltivata, e tanto abituato, quanto il Greco, a' giochi di parola e agl'indovinelli ». Parole dello Zeller riferite dal Bonghi nella cit. Introduzione, p. 32.

6 Così lo Zeller in Bonghi, *loc. cit.*, p. 30 sg.

7 Bonghi, *loc. cit.*, p. 28.

8 Bonghi, *loc. cit.*, p. 33.

DIALOGO

1 Questo figliuolo d'Assioco, Clinia, come si dirà in seguito, era cugino d'Alcibiade.

2 Pare che taluni abitanti dell'isola di Chio, una delle Sporadi, seguissero gli Ateniesi che nel 443 a. C. andarono come coloni a Turii, città della Magna Grecia, sorta sul posto della distrutta Sibari. Per Turii scrisse un codice di leggi Protagora. Ma gli Ateniesi non vi prevalsero a lungo, e nel 412-11 molti di loro e dei loro partigiani furono espulsi e, come ha supposto qualcuno,

con essi forse anche questi due sofisti. — Chio, per comunanza di sangue e per ragioni politiche legata ad Atene, era anche ad essa più vicina di Turii; perciò « di costì ».

[3] Il pancration era esercizio di lotta e pugilato insieme.

[4] In Atene ognuno in tribunale doveva difender da sé la propria causa. Chi non ne era capace, si faceva scrivere il discorso da persona competente, da un logografo di professione.

[5] Su Conno cfr. *Menesseno*, cap. III, n. 5.

[6] Figura tra' personaggi del *Liside*, e fu presente alla morte di Socrate.

[7] Prima, alla fine del cap. II, Eutidemo ha dichiarato che la loro nuova occupazione era lo studio della virtù. Socrate allo studio della virtù aggiunge l'amore della sapienza. « Il Bonitz (*Plat. Stud.*[3], p. 123 sgg.) osserva che questa aggiunta non è casuale ed ha un significato: ed io pure, variando in qualche parte da lui, credo che con ciò Platone abbia inteso indicare il carattere razionale, intellettuale della virtù, che si chiede a' Sofisti d'insegnare. Però i Sofisti non l'avvertono, o perché loro sfugge, o perché non piace loro d'avvertirla; ma è presente a Socrate e spiega la diversa natura dei discorsi che i Sofisti da una parte e Socrate dall'altra fanno con Clinia » (Bonghi).

[8] I poeti invocavano le Muse e la loro madre Mnemosine (« Memoria ») perché li aiutassero a ricordare gli eventi che si proponevano di narrare.

[9] Allusione ad un passo particolare dell'antica danza, forse ad una specie di *pirouette*.

[10] Espressione proverbiale presa dal linguaggio della palestra. Un lottatore per esser dichiarato vincitore doveva atterrare tre volte l'avversario.

[11] Accenno ai misteri della dea frigia Cibele e al culto orgiastico dei Coribanti, ministri e sacerdoti della dea.

[12] Su Prodico e sullo studio che dedicava a' sinonimi si veda il *Protagora*, soprattutto capitolo XXIII.

[13] È una delle tesi dei Megarici, i quali sostenevano che, mutando il predicato, mutasse anche il soggetto: Clinia sapiente non è lo stesso Clinia che era ignorante.

[14] Questa, dell'impossibilità del mentire, era una tesi di Antistene, il capo dei Cinici.

[15] Le figliuole di Pelia, indotte dai perfidi consigli di Medea, che asseriva di potere co' suoi incantesimi restituire la giovinezza perduta, nella fiducia di far ringiovanire il padre, ne fecero a pezzi il corpo e ne misero a cuocere le membra, non riuscendo così naturalmente se non a realizzare il disegno criminoso della maga, desiderosa di trar vendetta di Pelia.

[16] Questo dio fluviale, flautista egregio, osò entrare in gara con Apollo, che lo vinse, lo scuoiò e della sua pelle fece un otre che Erodoto (VII 26) afferma d'aver visto appeso a Celene, città appunto della Frigia.

[17] Non si può contradire era un'altra delle tesi d'Antistene.

[18] Questa opinione di Protagora era divisa anche da Antistene.

[19] Per canzonare quei sofisti girovaghi Ctesippo si vale comicamente d'una formula con cui i poeti, invocando gli dei, accennavano alla pluralità dei loro attributi ed alla diffusione del loro culto.

[20] Sui vani tentativi del dio marino Proteo per sottrarsi alle domande di Menelao cfr. Hom. *Od.* IV 354 sgg.

[21] « Platone chiama in generale *arte di cacciare* ogni arte che non fa il suo oggetto, ma lo cerca, essendo il suo oggetto reale o ideale già esistente » (Bonghi).

[22] « Nam uni dialecticae hoc est propositum, ut ipsam vim et naturam cuiusque ei investiget, neque subsistat in rerum adspectabilium exploratione, sicuti ceterae artes ac disciplinae » (Stallbaum).

[23] Sulla passione degli Ateniesi per queste bestiole cfr. l'*Alcibiade*, cap. XVI, n. 14.

[24] Cfr. *Septem ad Theb.* v. 2.

[25] Il testo ha: « si verifica il detto: il Corinto di Zeus ». E questo proverbio, che accenna a cosa che si ripete spesso e inutilmente, si vuole nascesse nel modo seguente. « I Megaresi — un altro dice i Corciresi — dipendevano da' Corintii. Essendosi ribellati, i Corintii mandarono un banditore che gridasse loro: Corinto di Giove non vi lascerà stare, Corinto di Giove vi rivuole ecc. Il banditore ripeté tante volte cotesto Corinto di Giove ne' suoi bandi, che i Megaresi ristucchi cominciarono a corrergli dietro, esclamando ' batti batti il Corinto di Giove '; di maniera che l'ammazzarono o lo cacciarono via » (Bonghi).

[26] I gemelli Castore e Polluce erano le divinità che i naviganti solevano invocare ne' momenti di pericolo.

[27] Reminiscenza omerica, frequente sulla bocca di Socrate.

[28] I due sofisti, già vecchi, non dovevano averne molti.

[29] Di questo gioco fa menzione Senofonte nel suo *Convito* II 11.

[30] Nelle dispute eristiche vigeva come norma assoluta della discussione che l'interrogato rispondesse semplicemente con un sì o con un no, senza aggiungere altro; e non potesse interrogare in luogo di rispondere per avere un qualsiasi chiarimento sulla domanda che gli veniva rivolta.

[31] Questa risposta del sofista si fonda su un altro paradosso megarico: che, cioè, il significato d'ogni vocabolo fosse chiaro per sé e non potesse lasciar luogo ad equivoco.

[32] Di quella che consisteva nell'attenersi alle regole della discussione sofistica.

[33] « Qui Socrate tenta anche una soluzione pratica ed indiretta del sofisma mostrando che non si sa ogni cosa, giacché non si sa quello che è falso; non si sanno le proposizioni, delle quali è a notizia e nella coscienza di tutti che i termini dei quali constano, non si possono accoppiare insieme. Il sofista s'impaccia, quantunque avrebbe potuto rispondere di non saperlo perché non era; e ciò che non è, non si possa né sapere né dire, prevalendosi questa volta a buona ragione d'un sofisma antecedente. Invece, contentandosi di rispondere che Socrate cotesto non lo sapeva, gli accade di non poter più venire a capo del suo proprio sofisma antecedente, che consisteva nel pretendere che chi pure una volta conosca una qualunque cosa, conosca sempre ogni cosa » (Bonghi).

[34] Accenno al proverbio: Contro due non ce la può nemmeno Eracles, su cui cfr. *Fedone*, cap. XXXVIII, n. 50. — Con l'accenno, che segue, all'idra e al granchio Socrate punge i due sofisti.

[35] Di questo Patrocle non si hanno altre notizie.

[36] Cioè ravvicini cose che non vanno ravvicinate.

[37] L'elleboro nell'antichità era ritenuto un rimedio contro la pazzia.

[38] A quale statua si accenni non si sa.

[39] Esseri giganteschi e mostruosi forniti d'un gran numero di braccia.

[40] Gli Sciti adoperavano come tazze i crani de' nemici uccisi; e poiché questi crani erano proprietà di chi li possedeva, Ctesippo può ben dire ch'essi bevevano ne' propri crani, e ci guardavano anche dentro.

[41] L'espressione greca può significare così « possono vedere » come « si possono vedere »; donde il sofisma che, come gli uomini possono vedere degli abiti, così anche questi, gli abiti, possono vedere.

[42] Il sofisma è fondato sull'ambiguità delle locuzioni greche adoperate dal sofista: σιγῶντα λέγειν e λέγοντα σιγᾶν, che possono valere tanto « dire » — cioè parlare — « tacendo », quanto « dire » — cioè nominare — « cose che tacciono »; tanto « tacere dicendo » — cioè parlando — quanto « tacere cose dicenti » — cioè, più chiaramente, tacere di cose o esseri che parlino. In italiano non è facile riprodurre esattamente il bisticcio del testo. Bisogna contentarsi d'un press'a poco e intendere « quello che tace » e « quello che parla » rispettivamente come soggetto o come oggetto degl'infiniti λέγειν « dire » e σιγᾶν « tacere ». Ctesippo intende l'uno e l'altro come soggetto; e nega quindi la possibilità di entrambe le cose.

[43] Il sofista, avendo risposto in modo ambiguo alla domanda di Ctesippo, subisce una disfatta, in quanto che vien meno alla legge sofistica per cui ad ogni domanda bisognava rispondere senza distinzione o un sì o un no.

[44] Con questa maliziosa risposta Dionisodoro si mette in guardia contro qualche possibile tranello, mentre accenna anche al proprio potere.

[45] Il sofista si meraviglia che si possa dir bella una cosa per la presenza della bellezza, cioè d'una cosa diversa da essa — nel che è forse da vedere una maligna allusione alla teoria platonica delle idee — e finge d'intendere la parola « presenza » in significato materiale. Socrate a sua volta evita la spiegazione; e quasi che il sofista gli avesse chiesto meravigliato come il diverso potesse esser diverso, gli risponde che, come il bello è bello e il brutto brutto, così è facile a capirsi anche da un ragazzo che l'identico è identico e il diverso diverso. Socrate insomma ricorre ad un'altra delle tesi sofistiche di Antistene, il quale non ammetteva come corretti se non i giudizi d'identità; non ammetteva, poniamo, che si potesse dire: l'uomo è forte, il bello è piacevole, ma soltanto: l'uomo è uomo, il bello è bello.

[46] Anche in questo caso il sofisma si fonda sull'ambiguità della frase greca, che vale non solo « conviene che ciascun artefice faccia la tal cosa » ma altresì « conviene che di ciascun artefice si faccia la tal cosa ».

[47] Ogni tribù in Atene si divideva in fratrie, che erano aggruppamenti di genti o parentadi che s'attribuivano un'origine comune.

[48] *Olymp.* I 1.

PROTAGORA

ARGOMENTO

[1] Sulle caratteristiche dei vari personaggi, come sul contenuto e sullo scopo del *Protagora*, cfr. l'acuta Introduzione del Bonghi, che con quella dello Steinhart è, mi pare, ciò che si sia scritto di meglio su questo dialogo.

DIALOGO

[1] Cfr. *Il.* XXIV 348 e *Od.* X 279.

[2] L'amico, che interroga Socrate, sedeva con altri su un banco, e accanto doveva esserci uno schiavo che egli fa alzare per dar posto al filosofo. Un ateniese, per poco che fosse agiato, non usciva di casa senza farsi accompagnare da un servo.

[3] C'erano due demi di questo nome: l'uno a nord-est d'Atene verso Maratona, l'altro a nord-ovest sul Citerone presso Eleutere. Probabilmente s'accenna a quest'ultimo, dond'era più facile varcare i confini dell'Attica per guadagnare il territorio della Beozia.

[4] Questo Callia, figlio d'Ipponico — un generale che vinse i Beoti a Tanagra nel 426 e cadde nella battaglia di Delio nel 424 a. C. — apparteneva ad una delle più nobili e ricche famiglie d'Atene, ma per la sua prodigalità sciupò quelle sostanze che il padre aveva contribuito ad accrescere con la sua parsimonia.

[5] Ippocrate da Coo (n. c. il 460) è il famoso fondatore della medicina scientifica. I medici, come discendenti da Asclepio, il dio della medicina, formavano una specie di famiglia o corporazione.

[6] Policleto da Sicione, capo della scuola argiva di scultura, è celebre non solo come artista, ma anche come fondatore del canone delle proporzioni del corpo umano. — Fidia è il grande scultore, amico e consigliere artistico di Pericle.

[7] S'intende: il padrone.

[8] I due figliuoli di Pericle, Paralo e Xantippo, erano fratelli uterini di Callia, perché nati da una donna che prima di sposar Pericle era stata moglie di Ipponico. Su loro cfr. *Menone*, cap. XXXIII e *Alcibiade*, cap. XIV, n. 12.

[9] Questo Carmide, da cui prende il nome un dialogo di Platone, era zio del filosofo per parte di madre.

[10] Città della penisola di Pallene in Tracia.

[11] Cfr. *Od.* XI 601. — Su Ippia cfr. anche i due dialoghi che portano il suo nome.

[12] Su questi due cfr. il *Fedro* e il *Convito*.

[13] Costui è ricordato nel *Gorgia* come di sentimenti aristocratici. Fu infatti uno dei capi della reazione oligarchica nel 411 a. C.

[14] Cfr. *Od.* XI 582. — Con queste citazioni omeriche a proposito d'Ippia e di Prodico, Socrate vuol fare intendere che sentiva di trovarsi nel regno delle ombre.

[15] Su Pausania e Agatone cfr. il *Convito*.

[16] Questi, figlio di Leucolofide o Leucolofo, è noto come avversario della democrazia; e come generale prese parte alla battaglia di Egospotami, dove cadde prigioniero, non senza aver dato luogo al sospetto d'aver tradito la patria.

[17] È colui che in seguito fu il notissimo capo dei Trenta Tiranni.

[18] Su questi poeti si fondava principalmente la cultura dei giovani ateniesi.

[19] Atleta vincitore del pentatlo in Olimpia nel 470 e teorico della ginnastica.

[20] Medico insigne e maestro, si dice, d'Ippocrate da Coo.

[21] Su Agatocle cfr. *Lachete*, cap. III, n. 3; e su Pitoclide *Alcibiade*, cap. XIV, n. 11.

[22] Poiché non si conosce un pittore di questo nome, si suppone che Zeusippo possa essere stata la forma piena del nome di Zeusi, il famoso pittore da Eraclea nella Magna Grecia, che visse a lungo in Atene.

[23] Flautista famoso, maestro d'Epaminonda.

[24] Questi arcieri, detti anche Sciti o Speusinii, erano delle guardie di città, incaricati di mantenere il buon ordine nelle adunanze popolari, a cui presiedevano appunto i consiglieri, detti pritani.

[25] Questi animali si lasciavano pascolare in libertà nei recinti annessi ai templi.

[26] Fratello di Pericle. Il giovane Clinia portava il nome del padre, caduto nella battaglia di Coronea del 447.

[27] Cioè acqua ed aria.

28 Prometeo è « colui che vede prima », Epimeteo « colui che vede dopo ».

29 Questa commedia di Ferecrate, intitolata *I selvaggi*, fu rappresentata nel 420. Il Leneo, o « posto dei torchi » per la vendemmia, era un recinto consacrato a Dioniso e situato, sembra, alla pendice occidentale dell'Acropoli.

30 Cioè nel coro della commedia di Ferecrate.

31 Due furfanti matricolati, i cui nomi eran passati in proverbio.

32 Le virtù, che Socrate prende ad esaminare, sono la σοφία, la δικαιοσύνη, la σωφροσύνη, l'ἀνδρεία e l'ὁσιότης. Le prime quattro corrispondono in fondo alle nostre virtù cardinali; ma questa corrispondenza non è che approssimativa. Difatti, se la δικαιοσύνη si traduce esattamente con « giustizia », l'ἀνδρεία si rende meglio con « valore » o « coraggio » inteso come virtù civile e militare, la σοφία, come virtù prevalentemente dell'intelletto, è piuttosto « sapienza » che « prudenza », e σωφροσύνη poi è parola che non ha l'equivalente né in latino né in alcune delle lingue moderne. Cicerone la tradusse variamente con *moderatio*, *modestia*, *temperantia*, *frugalitas*; ma nessuno di questi vocaboli rende perfettamente il concetto greco. La σωφροσύνη indica « un complesso di qualità intellettuali e soprattutto morali, che corrispondono a un certo equilibrio dell'animo, a un dominio su se stesso, che va dalla semplice dignità nel contegno esteriore alla più alta virtù » (Croiset). Io, pur riconoscendo che forse la parola che meno s'allontana dal significato greco è « saggezza », qui ho creduto di adoperare invece « assennatezza » per riprodurre in maniera evidente anche nella forma dei vocaboli il contrasto che Platone esprime con σωφροσύνη-ἀφροσύνη. Così pure ho preferito di rendere σοφία piuttosto con « saviezza » che con « sapienza », perché, mentre saviezza, in quanto è il riflesso volgare di sapienza, ha originariamente e in sostanza lo stesso significato, è venuta via via acquistando un significato che la ravvicina a prudenza e che certo era anche nel vocabolo greco, se Socrate può farsi concedere così facilmente che σοφία e σωφροσύνη si equivalgono ed entrambe sono il contrario dell'ἀφροσύνη. Finalmente l'ὁσιότης, la « santità » o « pietà », che Platone considera qui come una delle virtù cardinali, significa ciò che noi diciamo « timor di Dio » o « sentimento religioso ».

33 Crisone da Imera in Sicilia vinse tre volte (448, 444 e 440 a. C.) nello stadio ai giochi olimpici. Lo stadio olimpico misurava m. 192,27; il dolico invece o « corsa lunga » era di dodici volte la lunghezza dello stadio. Un corriere, un ἡμεροδρόμος, come ha il greco, celebre divenne quel Fidippide, che nella prima invasione persiana dopo la presa d'Eretria fu spedito dagli Ateniesi a chieder soccorso ai Lacedemoni, e percorse in 48 ore la distanza da Atene a Sparta.

34 Il Pritaneo era un edifizio pubblico, esistente in tutte le città greche e simboleggiante il centro dello Stato, sul cui focolare ardeva perennemente il fuoco sacro alla dea Estia. Era la sede dei pritani, e in esso venivano anche nutriti a pubbliche spese i cittadini benemeriti. Come il Pritaneo era il centro della città, così, secondo Ippia, Atene era il centro intellettuale e spirituale della Grecia.

35 Costui era uno dei membri della stirpe degli Scopadi, nobilissima e potentissima nella città di Crannon in Tessaglia. Probabilmente questo signore, che non doveva essere uno stinco di santo, chiese al poeta il suo parere sulla virtù, e il poeta cercò di cavarsela alla meglio, studiandosi di non urtare le suscettibilità del tiranno. Si noti che in sostanza Simonide e Pittaco dicono suppergiù lo stesso, ma il primo combatte il detto del secondo, perché interpreta essere, come osserva Socrate, nel senso di essere sempre, costantemente.

36 Pittaco da Mitilene nell'isola di Lesbo, uno dei Sette Savi, vissuto in principio del sec. VI a. C., fu eletto dittatore dai suoi concittadini per metter pace tra' partiti avversi, e depose, si vuole, il potere, quando seppe che Periandro, un altro dei Sette Savi, trascinato dal suo potere assoluto, era divenuto un feroce tiranno. Questo fatto avrebbe dato occasione al motto che Simonide censura.

37 Cfr. *Il.* XXI 308.

38 Cfr. *Opp. et Dies* v. 287 sgg.

39 Δεινός « terribile » in certe locuzioni valeva « irresistibile », « valentissimo », « abilissimo »; ma a Prodico pare che la cosa non dovesse garbare. « Tra le pretensioni di cotesti primi retori — pretensione ereditata da' loro seguaci — v'era quella di mandare a scola la lingua parlata, di correggerla mediante certe lor norme prefisse, e di menar vanto della lor lingua rettificata ed illustre » (Bonghi).

40 Gli abitanti dell'isola di Ceo godevano fama d'essere costumati e religiosi.

41 In Atene gli avversari della democrazia, i laconeggianti, com'erano chiamati, affettavano d'imitare gli Spartani sia nella foggia del vestire, sia nel darsi agli esercizi della palestra, sicché non di rado avveniva loro, come ai pugilisti di professione, di riportare negli orecchi i segni d'un pugno vigorosamente assestato.

[42] Accenno giocoso alla nota istituzione spartana della ξενηλασία « espulsione degli stranieri », a cui però si ricorreva per ragioni tutt'altro che filosofiche.

[43] Questi era un contadino di Chene — un borgo del monte Eta — proclamato sapientissimo dall'oracolo di Delfi. Il nome di lui in questa lista dei Sette Sapienti — tutti vissuti tra la fine del VII e il principio del VI sec. a. C. — occupa il posto d'ordinario riservato a Periandro. — Degli altri qui nominati Talete fu filosofo, astronomo e capo della Scuola Ionica e Biante uomo di Stato; Solone è il noto legislatore e poeta ateniese; di Chilone si dice che avesse introdotta qualche riforma nella costituzione spartana, e a Cleobulo si attribuiva da alcuni l'epigramma sul sepolcro di Mida riferito nel *Fedro*, che fu parimenti oggetto di censura da parte di Simonide.

[44] Verso d'un ignoto poeta.

[45] L'espressione greca significa « star bene » ed « operar bene ». Simonide l'intende nel primo senso, ma Socrate nel secondo.

[46] « Si accenna qui alla dottrina, che sarà svolta in seguito, che la virtù è sapere » (Nestle).

[47] Cfr. *Il.* X 224.

[48] Cioè l'ingannarsi su ciò che è o non è da temere.

GORGIA

ARGOMENTO

[1] Questo Callicle è una figura storica, o un personaggio fittizio creato da Platone per incarnare certe tendenze e certi princìpi, prevalenti soprattutto nella gioventù aristocratica dei suoi tempi? L'abitudine di Platone, che non usa di mettere in scena persone che non esistessero realmente, starebbe a conforto della prima ipotesi; ma la circostanza che di questo giovane colto, ricco, nobile, già entrato nella vita politica, non rimane altronde alcuna notizia, ha in taluni avvalorato la seconda supposizione; e la somiglianza di parecchi tratti del suo carattere con ciò che sappiamo di Critia e con ciò che è lecito supporre di Caricle, hanno fatto nascere in qualche commentatore il sospetto che sotto il nome di Callicle si nasconda la figura storica dell'uno o dell'altro capo, tristamente famoso, de' Trenta Tiranni.

[2] Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, trad. par Reymond (Lausanne, 1905), II, p. 358 sg.

[3] Arangio-Ruiz nella bella Introduzione alla sua traduzione di questo dialogo (Firenze, Vallecchi, 1925), p. XVIII.

[4] Gomperz, *op. cit.*, p. 359 sgg.

[5] Al libello di Policrate, che non fu pubblicato prima del 394, rispose, com'è noto, anche Senofonte coi *Memorabili*.

[6] Cfr. l'edizione del *Gorgia* con note ted. di Cron-Deuschle-Nestle[5] (Leipzig, Teubner, 1909), pp. 23, 15.

[7] Sull'anteriorità del *Gorgia* rispetto all'*Eutifrone*, al *Menone* ed al *Fedro* cfr Gomperz, *op. cit.*, pp. 382 n. 2, 390 sgg., 433 sg.

DIALOGO

[1] Quest'Erodico non è da confondere col suo omonimo da Selimbria anch'egli medico e famoso, citato altrove da Platone.

[2] Aglaofonte, nativo di Taso, e i suoi due figli Aristofonte e Polignoto erano una notissima famiglia d'artisti, di cui l'ultimo divenne il più celebre. Egli tra molti edifizi ornò la Lesche, specie di parlatorio o albergo, dei Cnidii a Delfi e la Stoa pecile o Portico dipinto ad Atene, con affreschi, uno de' quali celeberrimo rappresentava la battaglia di Maratona. Fiorì al tempo di Cimone e pe' suoi meriti ottenne la cittadinanza ateniese.

[3] Sono probabilmente le parole con cui cominciava la Τέχνη, l'*Arte*, ossia il trattato di retorica di Polo.

[4] Gorgia attenua scherzosamente questa esaltazione di se stesso con l'accenno ad una espressione omerica.

[5] I Greci distinguevano l'aritmetica « teoria de' numeri » dalla logistica « teoria del calcolo ».

[6] Corrispondente suppergiù alla nostra « tavola reale ».

[7] Lo scolio era una breve canzone destinata a cantarsi nei banchetti. Questo, a cui qui e altrove accenna Platone, si attribuiva ad Epicarmo o a Simonide da Ceo.

[8] Il grande pittore, nativo d'Eraclea nell'Italia meridionale, emulo di Parrasio da Efeso.

[9] Un braccio delle « lunghe mura » che univano Atene al suo porto.

[10] Le parole, con cui Polo rientra nella discussione, sono nel testo piene d'anacoluti, che caratterizzano la presunzione e l'impetuosità del giovane retore, ma che non si possono render bene nella versione.

[11] Gorgia era nato verso il 483 a. C., Socrate verso il 471; sicché nel tempo in cui verosimilmente s'immagina avvenuta la conversazione l'uno doveva avere più di 57 anni, l'altro più di 45.

[12] Nuovo accenno al trattato di Polo.

[13] « Il concetto greco dell'adulazione è più ampio del nostro, e comprende tutto ciò che mira a blandire e far piacere piuttosto che a giovare » (Zambaldi).

[14] Allusione al nome di Polo, che, come nome comune (πῶλος), vuol dire « puledro ».

[15] Il libro *Sulla natura* d'Anassagora da Clazomene, amico e contemporaneo di Pericle, cominciava appunto con le parole: « Insieme erano tutte le cose, infinite per numero e piccolezza ». Era il caos primitivo in cui più tardi, secondo quel filosofo, la Mente mise l'ordine.

[16] « Le grec présente une allitération dans le goût de Polos: la traduction en donne un équivalent » (Croiset).

[17] Questa ripresa di Socrate potrebbe lasciar supporre che da uno o più degli uditori fosse stato fatto qualche segno di diniego.

[18] Socrate ammette soltanto in via provvisoria che l'esser punito sia un male. Si vedrà in seguito come egli pensi ben diversamente.

[19] Questo tiranno senza scrupoli (su cui cfr. anche l'*Alcibiade secondo*, cap. V) fu il fondatore della potenza macedonica. Salito sul trono nel 413 morì nel 399 in una caccia, per un incidente, come si dice da alcuni, o assassinato, come si vuole da altri. Cercò di far dimenticare i delitti commessi, e ci riuscì, come accade, con lo splendore di cui si circondò. Alla sua corte convennero, invitati da lui, gli uomini più illustri del tempo: il pittore Zeusi, i tragici Euripide e Agatone, il poeta epico Cherilo da Samo, il musicista Timoteo da Mileto. Anche Socrate fu invitato, si dice, ma rifiutò d'andarvi. Antistene, il capo dei Cinici, in un dialogo intitolato *Archelao* giudicò di lui, come ne giudica Platone.

[20] Nicia di Nicerato — uno degl'interlocutori del *Lachete* — è il valoroso, onesto e prudente uomo di Stato e generale, che perdé la vita nell'infausta impresa di Sicilia (413). Il terreno, sacro a Dioniso, dove Nicia aveva costruito un sacello per conservarvi le sue offerte votive, era presso il teatro di Dioniso. — Aristocrate di Skellio, uno dei capi del partito oligarchico, fu tra' quei disgraziati generali ateniesi messi a morte nel 406 dopo la battaglia delle Arginuse. Il suo dono votivo era custodito nel santuario d'Apollo Pitio sulla pendice nord-ovest dell'Acropoli.

[21] Allusione alla parte da lui avuta nel processo contro i generali vittoriosi alle Arginuse.

[22] « Loquitur vero hic Socrates, ut bene iam Buttmannus significavit, ex rhetorum mente ac persona, qui ad suam omnia utilitatem referrent et inimico quam maxime nocere cuperent. Rhetores probat quodammodo sibimet ipsis repugnare perversamque esse eorum artem; nam dum defendunt alterum iniuste facientem, ei nocent (ab iniustitia eum non liberant), et si maxime nocere volunt, defendere debent; ergo si prodesse volunt (defendendo), nocent, si nocere volunt (accusando), prosunt. Tanta est volgaris (sophisticae) rhetoricae perversitas. Sensus est: *Si alteri iniuste facienti nocendum est..., adhiberi oportet rhetoricam ut eum defendas*, h. e., *eius iniustitiam sustentes et confirmes, dum miserrimus* (insanabilis) *exsistat*. Alter igitur alteri maxime nocet, si, quamdiu hic alii cuipiam, non ipsi, iniuriam facit (ipsi enim si iniura infertur, propulsare eam debet; alioquin non alteri, sed sibimet ipsi noceret), eum defendit omnique ope atque opera enititur, ut ne iniuste factorum poenas luat ». Così Ast nelle sue *Annotationes* a q. l. in *Opp. Platon.* vol. XI, p. 235. — Pare insomma che Socrate voglia accennare com'egli non creda che un retore, nel caso proprio, possa indursi ad accogliere il principio che l'ingiustizia sia meglio subirla che commetterla; e ciò forse non senza una certa ironia.

[23] Figlio d'un amico di Pericle, che era stato ambasciatore alla corte di Persia, donde si vuole che avesse portato i primi pavoni ad Atene, passava per essere uno dei più bei giovani del suo tempo.

[24] Il giuramento solito di Socrate qui è completato con l'aggiunta del riferimento ad Anubi, il dio egizio, rappresentato appunto con la testa di cane.

[25] La parola νόμος « legge » aveva nella lingua greca un significato molto più largo che non abbia nella nostra. Essa comprendeva diritto, consuetudine, religione, morale tradizionale, in breve tutto ciò che generalmente si riconosceva come norma di vita morale e civile.

[26] « On est surpris de l'éclat que donne Platon à cette description du jeune lion, à moitié dompté seulement, qui déchire ses liens et se dresse dans la majesté de sa noblesse native. On admire la puissance artistique avec laquelle il a dessiné la figure du sur-homme, malgré la répulsion morale qu'elle lui inspirait. Ou bien, si cette figure lui répugnait par l'abus du génie,

était-il attiré par le génie lui-même? Avait-il peut-être devant les yeux l'héroique figure d'Alcibiade, qu'il avait contemplée au moment le plus impressionable de sa jeunesse? Broyait-il plus facilement les couleurs de son tableau en raison de son antipathie pour le joug oppresseur de la ' médiocrité collective '? » (Gomperz, *op.* e *t. cit.*, p. 350).

[27] Framm. (169 Bergk [1]) d'un'ode di Pindaro, che non possediamo.

[28] Dall'*Antiope*, dramma perduto d'Euripide, da cui Callicle prende a prestito parecchi pensieri e frasi nel suo lungo discorso. Antiope, figlia di Nitteo, reggente di Tebe, sedotta da Zeus, per sottrarsi all'ira del padre fuggì a Sicione, dove fu sposata dal re Epopeo. Nitteo, suicidatosi, commise la propria vendetta al fratello Lico, il quale vinse Epopeo, lo uccise e condusse a Tebe Antiope, che per via s'era sgravata di due gemelli, Anfione e Zeto, i quali furono allevati da un pastore, mentre la madre veniva sottoposta a' più duri maltrattamenti da Dirce, moglie di Lico. Antiope dopo molti anni riuscì a fuggire, e, incontratasi coi figli, poté farsi riconoscere da loro. Essi la ricondussero a Tebe, assalirono e uccisero Lico, e fecero morire Dirce legandola alle corna d'un toro. Quest'ultimo episodio è rappresentato nel famoso gruppo romano — da un originale ellenistico — conosciuto col nome di « Toro Farnese » e conservato nel Museo Nazionale di Napoli. — Dei due giovani Anfione coltivava la musica, Zeto menava vita attiva ed operosa; e in una scena del dramma, che doveva esser divenuta particolarmente celebre e a cui Callicle e Socrate si richiamano, pare che Euripide ponesse di fronte i due fratelli a discutere de' meriti comparativi del genere di vita, a cui ciascun di loro s'era dedicato.

[29] Omero; cfr. *Il.* IX 441.

[30] Questa caratteristica dell'operosità filosofica conviene evidentemente più a Platone che a Socrate, il quale conversava sempre in pubblico e non in un cerchio ristretto d'iniziati.

[31] Androne, figlio d'Androtione e padre dell'oratore e storico Androtione, fu scolare d'Ippia, fece parte del Consiglio dei Quattrocento nel 411, è ricordato come accusatore dell'oratore Antifonte e venne più tardi processato e messo in carcere come debitore dello Stato. — Tisandro, del demo di Afidne, appartenente alla tribù Eantide, e Nausicide, del demo di Colargo, appartenente alla tribù Acamantide, sono conosciuti soltanto di nome.

[32] Dalla tragedia perduta d'Euripide *Polyido* (fr. 638 Nauck).

[33] Nel testo l'immagine è resa più viva dal ravvicinamento di σῶμα « corpo » con σῆμα « tomba ».

[34] La prima designazione può riferirsi ad Empedocle agrigentino, la seconda al pitagoreo Filolao, crotoniate o tarantino.

[35] Il gioco di parole, a cui s'accenna e che non può riprodursi in italiano, consiste in un nuovo ravvicinamento di parole, che presentano una certa somiglianza tra loro, come πιθανός « facile a lasciarsi persuadere », « docile » e πίθος « dolio »; ἀνόητος « stolto » e ἀμύητος « non iniziato » e « non chiuso »; Ἅιδης « mondo infernale » e « divinità infernale » e ἀειδής « invisibile ».

[36] Uccello ignoto d'una grande voracità « che », secondo lo scoliaste, « mentre mangia, si vuota ».

[37] Callicle era nativo del demo di Acarne, della tribù Eneide; Socrate del demo di Alopece, della tribù Antiochide. « Giocoso accenno al costume secondo il quale chi presentava una proposta nell'Assemblea aggiungeva al proprio nome quello del demo » (Cron-Deuschle-Nestle [5]).

[38] Chi voleva partecipare ai « Grandi Misteri », che avevano luogo nell'autunno in Eleusi, doveva in precedenza essere stato iniziato ai « Piccoli Misteri » che si celebravano nella primavera in Atene.

[39] Sarebbe stato più esatto: per la presenza in loro del bene. — È un accenno alla teorica delle idee.

[40] « Poiché Callicle ha affermato l'identità del bene col piacere, dalla sua concessione che nella ritirata dei nemici i coraggiosi e i vili godono nella stessa misura, anzi questi ultimi anche più, e quindi per questo godimento, che, secondo Callicle, è un b e n e , essi sono b u o n i ; risulta la paradossale conclusione che i buoni, cioè i coraggiosi, e i cattivi, cioè i vili, sono o egualmente buoni e cattivi, o i cattivi sono buoni in un grado anche più alto » (Cron-Deuschle-Nestle [5]).

[41] L'origine di questo detto si faceva risalire ad Empedocle.

[42] Questa riserva significa che il rimprovero di Socrate non tendeva ad escludere dall'educazione giovanile lo studio della citaristica che era considerato come un elemento indispensabile di cultura.

[43] Il ditirambo, una forma di poesia corale, originariamente destinata a celebrare le imprese di Dioniso, allargò più tardi il proprio campo, e cantò anche le gesta degli eroi. — Cinesia fu un innovatore, o, come pareva ai seguaci della severa musica classica, un corruttore del gusto.

[44] Queste parole « esprimono il giudizio comune sulla tragedia. Ma in bocca di Platone che, dopo aver conosciuto Socrate, aveva bruciato drammi composti da giovane, sono ironiche » (Cron-Deuschle-Nestle [5]).

[45] Epicarmo da Coo fu poeta comico di molta fama, il più illustre rappresentante della commedia dorica, ed anche spirito filosoficamente assai colto. Visse in Sicilia e fiorì ai tempi delle guerre persiane.

[46] Nuovo richiamo alla teorica delle idee.

[47] I Pitagorei ed Empedocle.

[48] Κόσμος, che nel suo significato primitivo valeva « ordine », passò in seguito a significare « ordinamento », anche d'uno Stato e dell'universo, e infine « universo »; e in quest'ultimo senso fu adoperato per la prima volta alcuni dicono da Pitagora, altri da Parmenide.

[49] Cioè l'eguaglianza fondata non sul numero delle parti, come l'eguaglianza aritmetica, ma sul loro valore, nel che consiste la vera giustizia.

[50] Cominciando da Omero; cfr. *Od.* XVII 218.

[51] Le donne tessale erano in generale diffamate come dedite alla stregoneria. Però si credeva che nell'attirare in terra la luna s'esponevano al rischio di perdere gli occhi e i figli o, secondo altri, le gambe.

[52] Il proverbio, ricordato anche altrove da Platone, vuol dire: cominciare l'apprendimento d'un'arte dal provarsi ad eseguire non il lavoro più facile, ma il più difficile.

[53] « En créant l'*Indemnité* aux jurés (Arist., Ἀθην. Πολ. XXVII 2-5), sans doute aussi l'*Indemnité aux membres du Conseil* et la *Solde militaire*, Periclès avait réalisé une réforme capitale pour les progrès de la démocratie, mais qui dans les milieux aristocratiques — chez les *laconisants* dont se raille Calliclès — était jugée sévèrement » (Croiset-Bodin). Questi laconizzanti sono quelli che Callicle chiama « orecchi-pesti », perché, dediti con ardore agli esercizi della palestra, riportavano spesso i segni visibili de' pugni ricevuti.

[54] Testualmente questo non si legge ne' poemi omerici. Qualcosa di simile però si trova in *Od.* VI 120; VIII 575; IX 175.

[55] Cimone per aver fatto votare dagli Ateniesi l'aiuto agli Spartani nella terza guerra messenica — aiuto che gli Spartani rifiutarono — fu colpito d'ostracismo nel 461, ma richiamato prima che spirassero i dieci anni, durata normale della pena. — Temistocle, colpito della medesima condanna nel 471, e nel 465 implicato nel processo d'alto tradimento insieme con lo spartano Pausania, si salvò a stento, rifugiandosi alla corte del re di Persia. — Milziade per il suo insuccesso nel 489 contro l'isola di Paro, se sfuggì alla pena di morte, chiesta dal suo accusatore, fu condannato però ad una multa di cinquanta talenti, che fu pagata dal figlio Cimone, perché egli morì (in carcere?) subito d'una ferita riportata nel tentativo riuscitogli male. — Il baratro era una voragine ad occidente del Colle delle ninfe, ove si solevano gittare i colpevoli d'alto tradimento. — All'intervento del pritane (o del capo dei pritani) a favore di Milziade, non s'accenna che in questo luogo.

[56] Il testo ha: « Se preferisci chiamarlo un Miso ». Gli schiavi della Misia, nell'Asia Minore, erano considerati i peggiori e i più umili. Callicle sembra voler dire: se il prender parte alla vita politica come intendo io, ti pare un mestiere non solo da adulatore, ma da schiavo e da schiavo umilissimo, di' pure come ti piace, ma per la tua salvezza esercitati a questo mestiere.

[57] Socrate usa in risposta a Callicle della stessa espressione ch'egli aveva adoperata (cfr. la fine del cap. XLI) con lui.

[58] Le parole spazieggiate richiamano in certo modo le accuse che si movevano a Socrate e che determinarono la sua condanna. Socrate vi ritorna sù anche in seguito.

[59] Ed è quello che realmente avvenne quando Socrate parlò dinanzi a' giudici in propria difesa.

[60] Leggo coi più: αὕτη γάρ τις βοήθεια.

[61] Con questo luogo cfr. *Apologia*, cap. XXIX.

[62] « Il seguente mito escatologico appartiene a quel medesimo ciclo di concezioni orfico-pitagoriche a cui appartengono i miti del *Fedro* 245 c - 249 d, della *Repubblica* 614 a - 621 b e del *Fedone* 107 c - 114 c. Nel *Gorgia* è dato un più largo svolgimento alla rappresentazione del ' giudizio dei morti ' di cui nel *Fedro* 249 a troviamo solo un accenno » (Cron-Deuschle-Nestle).

[63] « Homère connaît déjà le *Tartare*, mais comme une sorte de prison pour les dieux <precisamente pei Titani> (*Il.* VIII, 13 et 478); les *Iles des Bienheureux* n'apparaissent qu'avec Hésiode (*Œuvres et Jours* 170-171): c'est là pour lui, qu'échappant à la mort, vivent dans la félicité quelques uns des héros de sa quatrième race — conception très voisine de celle que représente, dans un passage récent de l'*Odyssée* (IV 563), la *Plaine* Elyséenne promise à Ménélas <non per ragioni etiche, ma perché marito di Elena e genero di Zeus>. Cfr. Pind. II 77 » (Croiset-Bodin).

[64] Reminiscenza d'un luogo del *Prometeo* d'Eschilo (v. 248 e sgg.), nel quale questo Titano, benefattore dell'umanità, si vanta d'aver fatto in guisa che gli uomini non conoscessero in precedenza il giorno della morte.

[65] L'omerico « prato d'asfodelo » (*Od.* XI 539 e 573; XXIV 13) « soggiorno delle anime, fantasmi de' morti », nella teologia orfica diventa la sede dei beati.

[66] Su questi tre empi cfr. la mia versione dell'*Assioco* (Torino, Paravia), p. 140. Nella *Repubblica* (X 620 c) è detto che l'anima del « buffone » Tersite passa in un corpo di scimmia.

[67] *Od.* XI 569.

[68] Vale a dire Eaco.

MENONE

[1] Menone, figlio di Alessidemo, era un giovane tessalo, di nobile famiglia, che più tardi a capo di un corpo di mercenari greci andò in aiuto di Ciro il giovane nella spedizione, che questi fece contro il fratello Artaserse e che finì con la sconfitta e la morte di Ciro a Cunassa. Dopo questa sconfitta Menone con altri generali greci, presi dai Persiani a tradimento, fu messo a morte. Senofonte nell'*Anabasi* (II 6, 21 sgg.) fa di lui un ritratto poco lusinghiero. — Aristippo, l'amico di Menone — da non confondere col filosofo Aristippo di Cirene — era egli pure di nascita nobilissima e servì anch'egli nell'esercito di Ciro, da cui aveva precedentemente ottenuto quattromila mercenari per reprimere alcuni tumulti scoppiati in Tessaglia. Era congiunto con gli Aleuadi, famiglia patrizia potentissima di Larissa, che al tempo dell'invasione persiana s'era messa dalla parte di Serse e ne aveva favorito il passaggio attraverso la Tessaglia. Questo servigio, reso al gran re, dovette assicurare certi privilegi a tutti i membri di quella famiglia nella Corte persiana, e ciò può spiegare perché in seguito Socrate chiami Menone — che probabilmente apparteneva egli pure agli Aleuadi — ospite paterno del re di Persia.

[2] Il sofista Prodico da Ceo s'era, diciamo così, specializzato nel distinguere il significato preciso dei sinonimi.

[3] Di Gorgia da Leontini in Sicilia (su lui cfr. anche *Fedro*, cap. XLIII, n. 67) si diceva che fosse stato scolare del filosofo Empedocle di Agrigento.

[4] Cfr. *Fedro*, cap. XII, n. 26.

[5] Allusione al tono grandioso e solenne della poesia empedoclea o fors'anche a quelle sentenze, frequenti nei tragici, che sorprendevano gli uditori, ma non resistevano poi ad una critica rigorosa.

[6] « Menone aveva parlato dei misteri eleusini, Socrate scherzando intende qui i misteri della filosofia » (Zambaldi).

[7] Parole d'un poeta ignoto.

[8] Con allusione forse al viso largo e schiacciato di Socrate.

[9] « Nelle allegre compagnie era frequente lo scherzo di paragonarsi reciprocamente alle cose più strane e più ridicole. Cfr. Senofonte, *Convito*, VI, 8 » (Zambaldi).

[10] Cfr. *Pindari carmina rec.* Schroeder (Lipsiae, 1900) framm. 133.

[11] Socrate disegna, probabilmente col bastone in terra, questa e via via le altre figure su cui interroga il servo, indicandogliele anche volta per volta.

[12] A spiegare il proprio concetto Socrate adduce l'esempio d'un problema geometrico. Senonché il passo è così oscuro, che intorno ad esso si sono affaticati moltissimi dotti senza esser riusciti, sembra, a darne finora una spiegazione che sodisfi. Che il testo sia errato, non pare credibile, visto che i codici sono in questo punto perfettamente concordi. Piuttosto sembra da ritenere che Socrate completasse e chiarisse il proprio concetto o sulla figura già tracciata o con una nuova figura. Intanto allo stato presente non si può spiegar bene il testo, se non si coglie l'ipotesi matematica, a cui Socrate accenna, e dall'altra parte non si può cogliere con precisione questa ipotesi, se non si dà per prima cosa una traduzione esatta del luogo; e questo, tenuto conto della poca chiarezza di qualche vocabolo, non è facile. Del resto il dubbio sull'interpretazione matematica del passo non nuoce punto alla chiarezza del ragionamento di Socrate. Questi vuol dire che anch'egli alla maniera dei geometri proporrà un'ipotesi, che reggerà se si verificano certe condizioni, cadrà in caso contrario. Ed io, seguendo l'esempio del Croiset, ho adottato l'espediente d'attenermi al concetto, senza tentare la traduzione della frase.

[13] Su questo luogo cfr. ora una nota dell'illustre prof. G. Torelli, inserita nel vol. LIV (1924) degli *Atti dell'Accademia Pontaniana* col tit.: *Sopra un passo controverso di un dialogo di Platone.*

14 Sull'Acropoli, nella parte posteriore, o opistodomo, del Partenone, si conservava il tesoro dello Stato.

15 Chi sia questo Ismenia tebano, alle cui ricchezze Platone accenna anche in un luogo della *Repubblica* (I 336 a), non si sa con precisione, come non è chiaro se l'espressione platonica « le ricchezze di Policrate » indichi le ricchezze possedute dal famoso Policrate, tiranno di Samo (circa il 530 a. C.), o abbia un valore proverbiale per indicare una grande ricchezza. Si racconta, è vero, che un Tebano, di questo nome, ricevette dai Persiani nel 396-95 una somma di cinquanta talenti d'argento — circa L. 294.700 — per procurare un'alleanza con Argo e Corinto contro gli Spartani, dai quali fu poi messo a morte perciò nel 382. Ma a parte quest'anacronismo, che per altro non costituirebbe una difficoltà, di questa somma, che dovette esser divisa tra parecchi, non poté spettare ad Ismenia se non una parte che non poteva certo esser tale da farlo paragonare, come nel luogo citato della *Repubblica*, a Periandro, a Perdicca ed a Serse.

16 Non lo storico, ma l'uomo di Stato, capo del partito aristocratico e avversario di Pericle. Su lui e sul figlio Melesia, come sul figlio di Aristide, Lisimaco, a cui Socrate ha accennato più su, cfr. *Lachete*.

17 Cfr. Bergk, *Poetae lyr. Gr.*[4], II, p. 117 sgg., vv. 33-36, 434-438.

18 Accenno scherzoso alla tradizione che attribuiva al leggendario Dedalo d'avere per il primo scolpito delle statue con le gambe divise, in atto di muoversi.

19 Cfr. *Od.* X 495.

IPPIA MAGGIORE

1 La patria d'Ippia.

2 Pittaco da Mitilene, dittatore e legislatore della propria città, Biante da Priene e Talete Milesio, capo della scuola filosofica ionica, erano annoverati tra' Sette Sapienti. Anassagora, nato a Clazomene nell'Asia Minore verso il 500 a. C., visse lungamente in Atene, dove fu tra gl'intimi di Pericle, su cui esercitò una grande influenza. Nel 432-31, accusato d'empietà dai nemici del grande uomo di Stato per il suo libro *Sulla natura* e costretto a lasciare Atene, si ritirò a Lampsaco sull'Ellesponto, dove morì tre anni dopo.

3 Gorgia da Leontini in Sicilia andò ambasciatore in Atene nel 427 a. C. per sollecitare nell'interesse della sua patria l'aiuto degli Ateniesi contro i Siracusani, e sbalordì tutti per la novità della sua eloquenza, ricca d'immagini e di figure rettoriche.

4 La mina equivaleva a 100 dracme e la dracma attica a circa 1 lira oro.

5 I Greci sicelioti passavano per essere di costumi tutt'altro che severi.

6 Luogo oscuro e variamente inteso.

7 Un oracolo, ricordato in uno scolio a Teocrito (XIV 48), diceva: Migliore d'ogni terra è Argo pelasgico, giumenta di Tracia e donna spartana.

8 L'Elide con l'Argolide e la Tessaglia era rinomata per le sue razze di cavalli.

9 Il χόος o χοῦς era una misura di poco più di tre litri. L'industria e il commercio dei vasi d'argilla erano, come è noto, fiorentissimi nell'Attica.

10 Per questo come per il framm. prec. d'Eraclito cfr. Diels, *Vorsokr.* [3], p. 94, fr. 82 e 83.

11 Tre statue d'Atena, opere di Fidia, erano particolarmente famose: quella colossale in bronzo d'Atena πρόμαχος « protettrice » che sorgeva sull'alto dell'Acropoli dinanzi al Partenone, l'Atena « Lemnia » parimenti in bronzo e sull'Acropoli, e quella criselefantina, a cui qui si allude, posta nell'interno dello stesso Partenone.

12 La triplice allitterazione — μηδέποτε, μηδαμοῦ, μηδενί — che occorre nella risposta d'Ippia, è una parodia delle leziosaggini stilistiche di questo sofista.

13 Col vocabolo ditirambo, canto corale pieno d'esaltazione e di slancio in onore di Dioniso, Socrate mette in ridicolo l'enfatica risposta d'Ippia.

14 Achille era figlio di Peleo e della dea Tetide.

15 Eaco era figlio di Zeus e di Egina, padre di Peleo e di Telamone, e quindi avo di Achille.

16 Tantalo, re della Frigia, Dardano, re della Troade e capostipite dei Troiani, e Zeto famoso al pari del fratello Anfione per aver vendicato sullo zio Lico e soprattutto sulla moglie di lui Dirce le sevizie inflitte alla madre Antiope, come per avere edificato le mura di Tebe, erano figli di Zeus. Pelope invece era figlio di Tantalo.

17 Non credo col B. che sia da espungere ποιεῖν.

[18] Cioè Socrate stesso.
[19] Il complimento ironico di Socrate si riferisce a un ravvicinamento di parole simili (λέξεως λόγων), usato da Ippia nella sua risposta e che ho cercato di riprodurre con: esprimono-espressioni.
[20] Accenno al proverbio: si vive non come si vuole, ma come si può.

IPPIA MINORE

[1] Cfr. *Il.* IX 308 sgg. *Le preghiere* è il titolo con cui gli antichi solevano designare il IX.
[2] I trapeziti, banchieri e cambiavalute, avevano i loro banchi in piazza, dov'era il centro degli affari e del movimento.
[3] « Il raschiatoio era una specie di stregghia che usavasi ai bagni e nelle palestre a sfregar la pelle e purgarla dal sudore e dall'olio. Ampolline piene d'olio portavansi appese alla cintura » (Zambaldi).
[4] Ippia si vantava anche maestro di quest'arte; cfr. l'*Ippia Maggiore*, cap. VII.
[5] Cfr. *Il.* IX 357 sgg.
[6] Cfr. *Il.* I 169 sgg.
[7] Cfr. *Il.* IX 650 sgg.

IONE

[1] Epidauro, città dell'Argolide, celebre per il culto d'Asclepio.
[2] Una legge, attribuita a Solone, imponeva che nelle grandi Panatenee, feste in onore di Atena, avesse luogo una gara di rapsodi destinata esclusivamente alla declamazione di brani omerici.
[3] Metrodoro da Lampsaco e Stesimbroto da Taso erano filosofi e interpreti d'Omero. Glaucone invece è un ignoto, forse un rapsodo.
[4] Archiloco da Paro fu poeta giambico famoso, che visse verso la metà del sec. VII a. C.
[5] Cfr. *Il.* VIII 281.
[6] Polignoto da Taso, vissuto verso il principio del sec. V, fu uno dei più insigni pittori greci.
[7] Dedalo è il leggendario costruttore del Labirinto di Creta, Epeo il preteso artefice del cavallo di Troia e Teodoro era famoso come inventore d'un processo per la fusione delle statue in metallo.
[8] Olimpo, Tamiri, Orfeo, cantori e musicisti leggendari; Femio è il rapsodo che Omero ricorda nei canti I e XXII dell'*Odissea*.
[9] I territori di Magnesia e d'Eraclea nella Lidia erano ricchi di questa pietra.
[10] I Coribanti erano sacerdoti della dea Cibele, a cui era dedicato un culto orgiastico.
[11] Gl'iporchemi erano canti corali accompagnati da una danza pantomimica.
[12] Contemporaneo forse di Eschilo.
[13] Cfr. *Od.* XXII 1 sgg., *Il.* XXII 311 sgg., 437 sgg.
[14] Cfr. *Il.* XXIII 335 sgg.
[15] Cfr. *Il.* XI 639, 630.
[16] Cfr. *Il.* XXIV 80 sgg.
[17] Cfr. *Od.* XX 351-53, 355-57.
[18] Cfr. *Il.* XII 200 sgg.
[19] Apollodoro da Cizico e Eraclide da Clazomene sono per noi degl'ignoti, mentre di Fanostene da Andro sappiamo che nel 407 a. C. era uno dei generali ateniesi.

MENESSENO

ARGOMENTO

[1] L'autenticità di questo discorso è stata impugnata da valentissimi filologi, tra gli altri in particolare dal Blass. Io però mi permetto di credere che le prove addotte non sieno del tutto decisive.

2 Il Wilamowitz-Moellendorf (*Platon.* II Aufl., Berlin, 1920, I, 267-269; II, 126-143), pure escludendo qualsiasi relazione del *Menesseno* con l'*Epitafio* di Lisia, di cui non ammette l'autenticità; in una esauriente analisi del nostro dialogo, che riconosce come platonico, ha chiarito e giustificato molti punti non bene intesi dagl'interpreti precedenti.

3 Probabilmente nella solennità degli « Epitafia », istituita verso la metà del sec. V a. C. per commemorare anche negli anni di pace i morti per la patria. Aveva luogo nella seconda metà d'ottobre, e si chiudeva con gare ginnastiche e musicali. Cfr. la fine del cap. XXI.

4 « Platon hat die Rede ganz ernsthaft geschrieben und hat ihr doch unbarmherzigste Kritik vorausgeschickt, nicht weil sie schlecht wäre, sondern weil sie eine Rede ist, und weil sie den Beifall der Menge erschmeichel » (Wilamowitz, *op. cit.*, II, 141).

DIALOGO

1 Il giovane Menesseno, figlio di Demofonte, del demo di Peania, figura come uno degl'interlocutori anche nel *Liside*. Era un devoto discepolo di Socrate, e fu tra quelli che assistettero agli ultimi istanti del maestro.

2 Dei cinquecento.

3 Archino fu con Trasibulo a capo della riscossa popolare, che nel 403 a. C. rovesciò la tirannide dei Trenta. — Dione è noto solo di nome.

4 Aspasia, figlia di Assioco, da Mileto, è la notissima etera, famosa non meno per la bellezza, che per l'ingegno, lo spirito e la cultura. Tra' suoi molti ammiratori era anche Socrate. Per sposarla Pericle aveva divorziato dalla moglie, e l'amava così intensamente, che, a quanto si narra, non usciva mai di casa senza baciarla. A lei i contemporanei, specie i comici, attribuivano un grande ascendente sull'animo del marito, anche nel campo politico, fino a far risalire a lei la responsabilità del terribile conflitto peloponnesiaco. Dopo la morte di Pericle (429) sposò un tal Lisicle, mercante di pecore, che, dicono, dovette a lei una certa rinomanza come demagogo e oratore. In realtà con la fine del grande statista era tramontata anche l'importanza politica d'Aspasia.

5 Conno era un vecchio e povero citarista o citaredo di scarsa fama, che passava per maestro di Socrate e che i comici insieme con quest'ultimo fecero spesso oggetto delle loro irrisioni. Due commedie, l'una di Frinico e l'altra d'Amipsia, erano intitolate dal suo nome. In questa seconda accanto a lui figuravano anche Socrate e taluni sofisti.

6 Lampro era uno dei più illustri musicisti del tempo di Pericle e Antifonte, nativo di Ramnunte, demo attico della tribù Eantide, uno dei più illustri oratori. D'entrambi si diceva che fossero stati maestri dello storico Tucidide.

7 Socrate, come si rileva dal *Convito* di Senofonte (II 16-19), in cui è detto che il filosofo fu un giorno sorpreso a danzare in casa da Carmide, considerava il ballo come un utile esercizio ginnastico.

8 L'autoctonia degli Ateniesi è un tema prediletto dagli antichi scrittori.

9 Allusione alla contesa tra Poseidone e Atena per il possesso d'Atene. Poseidone creò, o insegnò a domare, il cavallo, e Atena produsse l'ulivo che, giudicato più utile, dette causa vinta alla dea.

10 Su tutta questa parte cfr. Wilamowitz, *op. cit.*, II, 129.

11 Si accenna ad Atena, ad Efesto e a Prometeo. I nomi degli dei non potevano esser nominati dinanzi ad una tomba.

12 Difatti, com'è noto, anche quando alla monarchia fu sostituito l'arcontato, il secondo arconte, incaricato delle pratiche e dei processi concernenti la religione, si chiamò arconte re o re semplicemente.

13 Eumolpo, leggendario figlio di Poseidone, a capo degli abitanti di Eleusi, invase l'Attica, ma fu respinto dal re Eretteo, che, avvertito da un oracolo, per salvare la patria non esitò a sacrificare la propria moglie o figlia Prassitea.

14 Le Amazzoni che, a vendicare il rapimento della loro regina, Ippolita o Antiope, per opera di Teseo, re d'Atene, s'erano mosse fin dal Ponto Eussino ed erano penetrate fino in città; furono sconfitte e ricacciate dallo stesso Teseo.

15 I Cadmei, cioè i Tebani, dopo avere sconfitto gli Argivi, che li avevano assaliti, si rifiutarono di render loro i cadaveri dei caduti in battaglia, perché avessero sepoltura. Questo rifiuto offendeva il culto dei morti; e come protesta contro questo empio modo di agire, gli Ateniesi marciarono su Tebe, costrinsero i nemici a rendere i corpi degli Argivi e li seppellirono ad Eleusi. Invece, quando gli stessi Argivi, guidati da Euristeo, loro re, contro ogni diritto pretendevano la consegna degli Eraclidi, dei discendenti d'Eracles, rifugiatisi ad Atene, gli Ateniesi presero le armi in difesa di questi contro gli Argivi e fiaccarono la prepotenza degli assalitori.

16 È questo un accenno critico ai tentativi, mal riusciti, di celebrare le guerre persiane da parte di Cherilo e di Timoteo?

17 Cambise.

18 Nell'isola d'Eubea.

19 Sull'Eurimedonte, fiume della Panfilia, l'a. 467 (?) gli Ateniesi, comandati da Cimone, il figlio di Milziade, nello stesso giorno inflissero ai Persiani una doppia sconfitta per mare e per terra; quindi sbarcarono un corpo di truppe in Egitto, dove aiutarono con poca fortuna una ribellione di quel popolo contro l'impero persiano; e infine, nonostante la grave malattia di Cimone che morì poco dopo, vinsero di nuovo per mare e per terra i Persiani presso Cipro. In seguito a questi fatti tra la Persia e gli Ateniesi intervenne un accordo, forse anche in parte tacito, per cui da un lato e dall'altro si rinunziò a proseguire la lotta. Le città greche dell'Asia Minore sarebbero state, si disse, almeno in parte dispensate da ogni tributo verso l'impero, e l'Egeo sgombro dalla flotta persiana. È la cosiddetta pace di Cimone o di Callia (del 445?).

20 Durante l'invasione persiana il partito oligarchico in Beozia, soprattutto a Tebe, aveva favorito i barbari, se non addirittura parteggiato per loro; e questo contegno dopo la vittoria del partito nazionale aveva determinato, sotto l'influenza ateniese, un movimento in senso democratico in tutta quella regione. Gli Spartani, che già da un pezzo avevano cominciato a ingelosirsi della rapida ascensione d'Atene, profittando della presenza d'un loro esercito in Beozia, pensarono di rilevare le sorti del partito oligarchico e fare della Beozia sotto l'egemonia di Tebe uno Stato compatto, capace di fronteggiare la temuta potenza della città rivale. Ma gli Ateniesi, e perché previdero il pericolo e perché temevano una levata di scudi del partito aristocratico cittadino, li prevennero, e sotto la guida di Tolmide, rinforzati da un corpo di Tessali e d'Argivi, senza misurar bene le proprie forze attaccarono Peloponnesiaci e Tebani a Tanagra, dove però subirono una disfatta, principalmente per la defezione dei Tessali. Tuttavia, due mesi dopo, e quando gli Spartani, abbandonando gli alleati, erano andati via, gli Ateniesi se ne rifecero battendo, sotto la guida di Mironide, i Beoti ad Enofita; e con questa vittoria rovesciarono il predominio di Tebe e l'influenza spartana, e rialzarono il proprio prestigio in quella regione. Non a torto dunque gli Ateniesi potevano vantarsi d'essersi battuti per l'indipendenza dei Beoti. Le battaglie di Tanagra e di Enofita erano avvenute nel 458 e 457 (?), cioè prima che fosse terminata la guerra con la Persia; ma l'oratore, e non a torto, ha creduto in questo caso di tener meno conto della cronologia che della connessione ideale degli avvenimenti.

21 Del primo periodo della sanguinosa guerra del Peloponneso — periodo durato dal 431 al 421 e detto anche archidamico dal re di Sparta Archidamo, che a capo dei Lacedemoni invase l'Attica — alla quale l'oratore accenna in modo più che sommario, è messa in rilievo la vittoria che nell'agosto del 425 gli Ateniesi riportarono nell'isoletta di Sfacteria o Sfagia, di fronte alla baia di Pilo (l'odierna Navarino), dove costrinsero alla resa incondizionata un rilevante corpo di opliti spartani. L'oratore che, come suole avvenire in tutte le guerre, ricordava meglio gli atti generosi che le crudeltà commesse dai concittadini, esalta la generosità degli Ateniesi che rispettarono la vita dei prigionieri, ma dimentica che qualche anno prima (nel 427) essi avevano fatto decapitare ben mille prigionieri mitilenesi e avrebbero messo a morte tutti i cittadini maschi di Mitilene, se per fortuna un salutare pentimento non fosse sopraggiunto in tempo ad impedire l'esecuzione del barbaro decreto. La pace, a cui qui si accenna, è quella che prese nome da Nicia, l'uomo di Stato prudente e il valoroso generale ateniese che ne fu il più efficace promotore, e che fu voluta da Sparta nonostante il dissenso dei suoi alleati Corinti, Megaresi e Beoti. Non è quindi da sorprendere che l'oratore, come si vede da ciò che segue, uniformandosi all'opinione prevalente tra' contemporanei, la considerasse come una pace vittoriosa imposta agli avversari, i quali già prima l'avevano inutilmente chiesta, durante il blocco dei loro opliti a Sfacteria.

22 Con questa terza guerra si allude alla ripresa delle ostilità fra Sparta ed Atene, promossa dalla infausta spedizione di Sicilia, sulla quale in particolare si ferma l'oratore. Ma qui egli fonde o, più esattamente, confonde la prima spedizione ateniese in Sicilia, che aveva avuto luogo nel 427, sull'appello dei Leontini, finita in un insuccesso, con la seconda, promossa da Alcibiade, sull'appello dei Segestani, alleati d'Atene, in guerra coi Selinuntini, sostenuti in seguito dai Siracusani, che terminò in un immane disastro (415-413). Quanto alle ultime parole di questo periodo il Wilamowitz (*op. cit.*, II, 134) osserva: « Wenn Platon hinzufügt dass die Gegner dieser Athener, also die Syrakusaner, deren σωφροσύνη und ἀρετή priesen, soll das eine leere Phrase sein, oder hören wir nicht den Platon, der eben in Syrakus das Urteil über seine Landsleute kennen gelernt hatte, von denen mancher in der Fremde als Knecht oder Freigelassener geblieben war? ».

23 A questi morti nella battaglia delle Arginuse era forse dedicato qualche cenotafio.

24 Tra gli ultimi avvenimenti della guerra peloponnesiaca l'oratore si ferma su due: la vittoria di Cizico del 410, in cui gli Ateniesi, comandati da Alcibiade, sconfissero e distrussero la flotta

spartana, riprendendo il dominio del mare e il possesso dell'Ellesponto; e l'altra, non meno importante, riportata nel 406 presso le Arginuse, tre isolette in prossimità di Lesbo, che valse a liberare le navi di Conone, bloccate nel porto di Mitilene. Tali successi però non furono sufficienti a salvare dalla rovina Atene, che con la sconfitta di Egospotami e la cattura totale della flotta (autunno del 405) vide in un sol giorno annientare la propria potenza, e dové arrendersi (aprile 404) alla città rivale, che per opera di Lisandro le impose una pace addirittura disastrosa, costringendola alla demolizione delle mura del Pireo, alla rinunzia di tutti i possedimenti esterni e a dipendere da Sparta nella politica estera. Di questi così dolorosi avvenimenti l'oratore cerca di consolarsi, attribuendone la causa al concorso prestato agli Spartani dal nemico ereditario della Grecia e ai dissidi interni, il che non era né vero né falso del tutto.

25 Dopo la caduta del governo oligarchico dei Trenta — di cui pure avevano fatto parte due congiunti di Platone, Critia e Carmide — battuto a Munichia e costretto ad abbandonare Eleusi, dove s'erano rifugiati gli ultimi tra' suoi partigiani; i vincitori, che avevano trovato appoggio non solo fra' Corinti e i Tebani, alleati dei Lacedemoni, ma perfino nel re di Sparta Pausania, avverso a Lisandro, usarono della vittoria con grande moderazione. Essi concessero (ottobre 403) una larga amnistia, da cui non furono esclusi se non i Trenta e i pochi direttamente responsabili delle atrocità ordinate da quei tiranni; e, ricondotte così la pace e la concordia tra' cittadini, ristabilirono la costituzione democratica di Solone.

26 Accenno alla lega che, favorita anche dalla Persia, si formò nel 395 tra gli Ateniesi, gli Argivi, i Beoti e i Corinti a' danni di Sparta, e i cui episodi principali nel 394 furono: le due battaglie terrestri, la prima sul fiumicello Nemea, ad occidente di Corinto, e la seconda a Coronea in Beozia, entrambe favorevoli agli Spartani; e la grande vittoria, che l'ateniese Conone a capo d'una flotta persiana riportò nelle acque di Cnido e che annullò i vantaggi conseguiti dai Lacedemoni.

27 Conone difatti era esule da Atene presso Euagora di Cipro, allorché per mezzo di costui guadagnò il favore del re Artaserse II, e poté rialzare ad un tempo le sorti della Persia e d'Atene, contribuendo, come si dirà subito dopo, alla ricostruzione delle mura del Pireo con una somma di cinquanta talenti avuta in dono dal re.

28 Di questa impresa manca qualsiasi particolare. Il Wilamowitz (*op. cit.*, II, 136) crede di trovarne ricordo in un inciso di Isocrate (*Aegin.* 18) ὅτε δὲ Πασῖνος Πάρον κατέλαβεν, il che pare avvenisse appunto nel 394-93.

29 Pelope, figlio di Tantalo re di Frigia, venne a stabilirsi nel Peloponneso, a cui dette il nome; Cadmo, figlio del re fenicio Agenore, fondò Tebe; Danao, per sottrarsi alle mene del fratello Egitto e dei cinquanta figliuoli di costui, che volevano sposare ad ogni costo le loro cinquanta cugine, fuggì ad Argo, di cui ottenne il regno, ma dove, inseguito dai persecutori, dovette consentire alle nozze detestate. Senonché persuase le sue figlie, le Danaidi, ad uccidere nel sonno i mariti, ed esse obbedirono tutte ad eccezione d'una sola, Ipermnestra, che risparmiò la vita dello sposo Linceo.

30 Gli Ateniesi per la loro autoctonia, per uno spirito d'indipendenza, comune certo a tutte le città greche, ma più vivace in loro, per una innegabile generosità di carattere e forse soprattutto per la parte gloriosa avuta nelle prime lotte contro la Persia, avevano, e non a torto, la convinzione d'essere i più schietti rappresentanti della stirpe ellenica e i più sicuri difensori della libertà. E questo vanto, che però s'attribuivano anche quando combattevano contro connazionali e per il proprio interesse, costituisce un motivo di compiacenza assai frequente nei loro scrittori.

31 Di fronte alla pace d'Antalcida, con cui la Persia aveva raggiunto l'intento di fiaccare entrambe le potenze rivali, Sparta ed Atene, e riprendere il posto che aveva perduto; l'oratore è costretto a fare buon viso a cattivo gioco. Che la fine della guerra non fosse così disastrosa, come poteva essere, perché Atene conservò il naviglio e le colonie, e respinse sempre le pretese del re di Persia sulle città greche d'Asia Minore, sono asserzioni solo in parte esatte. Giacché Atene non conservò che le tre colonie di cleruchi — coloni che, a differenza degli altri, conservavano la cittadinanza della madre patria — Imbro, Lemno e Sciro; e se nel 391 aveva respinto le condizioni che la Persia voleva imporre e gli altri erano disposti ad accettare, nel 387 dovette pur finire per piegarvisi.

32 Le sconfitte a cui s'accenna, due degli episodi della guerra di Corinto, ebbero forse luogo nel 391, vale a dire cinque anni prima della conclusione della pace d'Antalcida. Gli Spartani erano entrati a tradimento nelle mura che univano la città di Corinto al suo porto, il Lecheon; e gli Ateniesi, accorsi con altri alleati per riconquistare la posizione, furono dapprima sconfitti in quelle strette, e subito dopo nel porto, che insieme coi suoi cantieri rimase in possesso dei nemici.

33 Nuova allusione a Conone e a quelli che erano con lui.

CLITOFONTE

ARGOMENTO

[1] Cfr. Senofonte, *Memor.* I 4, 1.

[2] Souilhé nella *Notice* premessa alla vers. del *Clitofonte* in *Œuvres compl. de Platon* (*Coll. des Univ. de France*), t. XIII, p. 169.

[3] Cfr. Diogene Laerzio III 61 sg.

[4] Cfr. *op. cit.*, III 60.

[5] Si vedano i nomi e i titoli delle opere de' principali fautori dell'una e dell'altra tesi in Souilhé, *Notice*, p. 169 sg.

[6] *Plato a. the other comp. of Sokrates*, III², p. 13 sgg.

[7] In *Sitzungsber. d. Akad. d. Wissen sch. zu Wien; phil. -hist. Kl.*, 1887, p. 763.

[8] *System der platonischen Philosophie*, I, 112.

[9] Il Boeckh, che in un primo tempo (*Comm. in Minoem*, p. 11 cit. dal Grote, *Plato* ecc., p. 19 n.r) lo aveva creduto spurio, più tardi (in *Ind. lectionum* dell'Univ. di Berlino, 1840, p. 7) modificò la sua opinione. — Singolare poi, e stranissima, mi pare la congettura dello Steinhart, il quale nel nostro dialogo inclina a vedere uno « scrittarello », che un amico, imitatore di Platone, mandò al filosofo come una specie di domanda, a cui attendeva una risposta, e che per essere anonimo andò più tardi confuso tra gli scritti del maestro!

[10] *Kleitophon wider Sokrates* in *Archiv. f. Gesch. d. Philos.*, 1913, v. XXVI, p. 449 sgg.

[11] Nella dissertazione cit. dal Souilhé in *Notice*, p. 169 n. 4.

[12] *Der echte u. xenophontische Sokrates*, t. 1 (Berlin, 1893), p. 481 sgg. Il Joel, il quale suppone che sotto il nome di Clitofonte si nasconda Platone, osserva (p. 483): « Plato hat sich zu Lysias, dem Freunde des Antisthenes, über dessen Unterricht ausgesprochen. Dem Antisthenes wird dies als eine höchst ungünstige Kritik überbracht und Plato, davon unterrichtet, fühlt sich gedrungen, den Irrthum zu berichtigen und seine complicirte, halb freundliche, halb abweichende Stellung zu Antisthenes in ehrlicher Aussprache zu präcisiren ».

[13] In *loc. cit.*, p. 21 sgg. — Che poi Platone, presentandoci nell'*Apologia* il tipo di Socrate quale un predicatore di morale, avesse subìto l'influenza della Socratica antistenica, come suppone il Joel in *op.* e *loc. cit.*, mi pare una congettura più ingegnosa che vera.

[14] Grote, *loc. cit.*, p. 19 e n. r.; Souilhé, *Notice*, p. 171 n.

[15] A cui, forse non senza intenzione, lo ravvicinò Trasillo nel raggruppamento dei dialoghi. Che poi tra le carte platoniche potessero esser rimasti schizzi o tentativi o rifacimenti di opere, risulta appunto dal *Critia*; né è meraviglia che di lui e d'altri scrittori antichi non ne sieno rimasti di più, tenuto conto soprattutto della qualità del loro materiale scrittorio.

[16] Questa obiezione è opportunamente messa in evidenza anche dal Souilhé in *Notice*, p. 180.

[17] Il Brünnecke ha notato le tracce di *gorgianismo* ne' discorsi protreptici attribuiti da Clitofonte a Socrate; e Diogene Laerzio osserva che Antistene, scolare di Gorgia, ne imita la forma segnatamente nel suo scritto sulla *Verità* e nei suoi *Protreptici*. Al qual proposito il B. nota che, come tre erano i discorsi di Antistene, tre (?) sono i fervorini (1°. Dove vi lasciate trascinare... 2°. E così, daccapo, allorché affermi... e 3°. E < così pure > quando dici...) messi in bocca a Socrate da Clitofonte.

[18] In *Notice*, p. 173 sgg.

DIALOGO

[1] Un Clitofonte, insieme con Teramene, il noto uomo di Stato, che fu dei Trenta e da ultimo cadde vittima dell'odio del suo collega Critia; è da Aristofane messo in canzonatura nelle *Rane* (v. 967) come uno dei discepoli d'Euripide; ed è probabilmente lo stesso uomo politico ricordato da Aristotele nella *Costituzione ateniese* una prima volta (cap. XXIX 2, 3) come compagno d'un Pitodoro nel promuovere la riforma del 411 a. C. detta de' « quattrocento » e poi (cap. XXXIV 3) come collega appunto di Teramene nelle trattative che gli aristocratici nel 404, dopo la caduta di Atene, condussero con lo spartano Lisandro. Senonché né Aristofane né Aristotele lo ricordano col nome del padre. Con quest'uomo politico il Souilhé (in *Notice* cit., p. 165 sgg.) crede, e forse non a torto, di potere identificare il Clitofonte, che qui e nel l. I della *Repubblica* Platone introduce come interlocutore e simpatizzante col retore e sofista Trasimaco di Calcedonia.

[2] Il notissimo oratore.

[3] Accenno al *deus ex machina*, a cui soprattutto Euripide ed altri tragici posteriori ricorrevano per risolvere certe situazioni drammatiche difficili e condurre a termine l'azione.

[4] L'ingiustizia è involontaria, perché secondo Socrate nessuno è volontariamente malvagio.

[5] Cfr. anche *Alcibiade*, 135, *Gli amanti*, 137 d.

[6] « L'idée que l'amitié des enfants et des bêtes n'est pas une véritable amitié, parce qu'elle repose sur le plaisir, est longuement développée dans l'*Ethique eudémienne*, Z, 2, 1235 b et suiv. — Voir aussi *Eth. Nicom.*, Θ, 3 et suiv. » (Souilhé). — Cfr. pure *Liside*, 212 a sg.

LA REPUBBLICA

Libro I

[1] Fratello di Platone, come Adimanto, nominato più avanti e che figura anche in altri dialoghi, entrambi cultori di filosofia. Sono ricordati insieme quali valorosi combattenti nella battaglia di Megara, probabilmente nel 409 (II 368 a). Di qui e da altre notizie si deduce, come ha dimostrato il Fraccaroli nei suoi prolegomeni alla traduzione del *Timeo* (pp. 3-4, 131-32), che l'anno, in sui si finge tenuto il dialogo intorno alla Repubblica è il 408 (in un pomeriggio di primavera).

[2] Bendis, divinità lunare della Tracia, identificata nell'Attica con Artemide. Aveva un santuario, βενδίδειον, nel Pireo, dove venivano celebrate le Bendidie (cfr. 354 a), una festa in suo onore al principio di giugno.

[3] Abitanti al Pireo, probabilmente come mercanti.

[4] Atene.

[5] Fratello maggiore del celebre oratore attico Lisia, che Eratostene, uno dei Trenta Tiranni, fece arrestare causandone così la morte. È noto che Lisia pronunciò contro Eratostene un'orazione, ma non ottenne che questi fosse punito.

[6] Suo padre Nicia era il prode e onesto uomo di Stato e generale, caduto nella disgraziata impresa di Sicilia (413). Nicerato, coltissimo (figura nel *Convito* di Senofonte, dove si vanta di sapere a memoria tutto Omero e di poter quindi trattare di qualunque argomento) e tenuto in grande stima, fu, come Polemarco, messo a morte dai Trenta Tiranni.

[7] Era il fratello minore di Polemarco e di Lisia (da non confondere coi suoi due omonimi, un giovane ammiratore di Socrate [cfr. *Convito*, 222 b] e il sofista, da cui prende nome uno dei dialoghi di Platone). Figura anche nel *Liside* e fu presente alla morte di Socrate.

[8] Di Calcedonia, colonia greca in Bitinia, sulla costa asiatica del Bosforo, di fronte a Bisanzio. Andato nel 430 ad Atene, attese ivi prima a studi di filosofia, poi di retorica, acquistando buon nome come maestro di questa (v. Cicerone, *Or.* XII 39; XIII 41). Platone lo annovera tra' Sofisti e gli attribuisce, come si vedrà da questo primo libro della *Repubblica*, un pessimo carattere, addirittura da uomo brutale e sgarbato in sommo grado. Tale però non apparisce nel *Fedro* (267 c-d), ove è detto che « nell'arte della parola diretta a destare la compassione per la vecchiaia e per la miseria la sua forza vinceva tutti <gli altri retori>, ed era uomo, a sentir lui, in grado di mettere in furore una folla e placarne poi la collera con la sua malia oratoria, e insuperabile nel cavare, donde che sia, argomenti d'accusa e di difesa ».

[9] Del primo nulla sappiamo, all'infuori della notizia, data qui da Platone, che era del demo attico di Peania; ma forse, come suppone il Fraccaroli, va identificato coll'omonimo e medesimamente « peaniese, scolaro d'Isocrate e onorato di corona d'oro come buon cittadino (Isocr., 15, 93-94) ». Il secondo, a cui è intitolato un dialogo di Platone che ha rapporti colla *Repubblica*, fu un uomo politico che si mise in vista al tempo del governo dei Quattrocento in Atene ed ebbe parte nelle trattative con Lisandro nell'ultimo periodo della guerra del Peloponneso (413-404). Era stato discepolo di Trasimaco. Aristofane (*Rane*, 967) ne fa un allievo di Euripide.

[10] Un signore siracusano, assai distinto che, chiamato da Pericle, di cui era amico, andò ad abitare ad Atene, dove fra' meteci (stranieri stabilmente dimoranti in Atene, di cui non acquistavano la cittadinanza; vi si sceglievano un patrono e pagavano allo Stato una tassa annua in compenso della protezione loro concessa) ottenne una posizione privilegiata, che gli permise di accrescere una fortuna familiare già molto considerevole. Era il padre di Polemarco, Lisia ed Eutidemo.

[11] ἥλιξ ἥλικα τέρπει: il coetaneo diletta il coetaneo, cioè si trovano bene insieme, proverbio che ha un riscontro nei proverbi generici: sempre simile con simile si accompagna (*Convito* 195 b; cfr. *Fedro* 240 c; con allusione a un verso omerico, *Od.* XVII 218), *similia similibus* e: ogni simile ama il suo simile.

[12] L'aneddoto è narrato anche da Erodoto, VIII 125, dove è fatto il nome del detrattore di Te-

mistocle, Timodemo di Afidna, e all'isoletta, delle Cicladi, di Serifo, è sostituita quella, anche più piccola, di Belbina, tra il capo Sunio ed Egina; e da Cicerone, *Cato m.* 3, e Plutarco, *Tem.* 18.

[13] Fr. 214.

[14] In nessuno dei frammenti di Simonide si trova questo detto.

[15] *Od.* XIX 394-96.

[16] « La conclusion est belle, mais elle repose, comme la discussion avec Polémarque, sur un raisonnement sophistique. Maltraiter quelqu'un n'est pas nécessairement le rendre méchant. Si l'on ne doit pas faire de mal à un ennemi, ce n'est pas parce qu'on le rendrait pire, c'est parce qu'on se rendrait pire soi-meme » (Chambry).

[17] Biante di Priene e Pittaco di Mitilene erano annòverati, nell'elenco più comune, come è ben noto, fra i « Sette Sapienti ».

[18] Altro dei « Sette Sapienti », non però secondo Platone, che nel *Protagora* 343 a, gli sostituisce Misone di Chene (cfr. la nota 43). Periandro, tiranno di Corinto, negli ultimi anni della sua lunga vita (668-584), commise molte crudeltà. Forse appunto per ciò Platone lo escluse dal novero di quei « Sapienti ».

[19] Padre del re di Macedonia, dal 413 al 399, Archelao.

[20] È ricordato da Platone anche nel *Gorgia* 483 d, a proposito della sua spedizione contro la Grecia.

[21] Un ricco Tebano, di cui si parla anche nel *Menone* 90 a, che a lungo fu il capo del partito democratico della sua patria. Si adoperò molto per la restaurazione della democrazia in Atene nel 403. Mentre Agesilao combatteva in Asia (395), Ismenia si lasciò corrompere dall'oro del re di Persia per muover guerra agli Spartani, alla quale prese parte come generale. Venne messo a morte da essi quando occuparono la Cadmea (382). (Senofonte, *Ell.* III 5; V 35-36).

[22] Gli antichi credevano che un uomo diventasse muto se era veduto da un lupo prima che egli vedesse la belva. Il lupo qui è Trasimaco.

[23] Cfr. V 450 b.

[24] È certo superfluo ricordare che l'ironia di Socrate era divenuta addirittura proverbiale; essa appunto si creò moltissimi avversari e nemici, in quanto attestava o si riteneva che attestasse la convinzione in lui della propria superiorità di fronte a tutti coloro coi quali discuteva.

[25] È risaputo che i Sofisti, contrariamente all'uso di Socrate, si facevano pagare il loro insegnamento.

[26] Lo scoliaste dice che Pulidamante di Scotussa, in Tessaglia, era un atleta gigantesco che, andato alla Corte di Persia, uccise dei leoni e combatté nudo contro uomini armati. Altre notizie intorno a lui dà Pausania, VI 5, 1-6, 1 (cfr. anche VII 27, 6), fra le quali questa, che gli fu eretta a Olimpia, come a pancratiaste celeberrimo, una statua, opera di Lisippo.

[27] S'intende che questa parola, il cui significato proprio è: delatore di professione, è usata qui in senso lato: cavillatore.

[28] Era un detto proverbiale.

[29] Una vera banalità che caratterizza l'indole di Trasimaco.

[30] Tutto questo ragionamento di Trasimaco è sofistico in sommo grado e ne rivela la grande disonestà.

[31] Evidentemente è una stoccata contro Socrate.

[32] Cfr. la nota 2.

Libro II

[1] « Qui si torna al concetto più comune della medicina come professione lucrosa, senza pregiudizio di ciò che fu detto nel libro I, che il medico in quanto è medico non è a rigore un mercenario » (Fraccaroli).

[2] Di Gige divenuto re della Lidia narrano fra gli altri: Erodoto, I 13-14, e Nicolò Damasceno, *Fragmm. Histor. Graec.* III, 382-86 Müller, ma nulla dicono dell'anello miracoloso.

[3] Come è noto, a Sparta venivano puniti i giovani che si lasciavano cogliere a rubare, ma non già perché rubavano.

[4] *I Sette a Tebe*, 592; si parla di Anfiarao, che da uomo saggio, quale era in sommo grado, teneva alla sostanza e non all'apparenza.

[5] Si ricordi che Socrate aveva avuto per padre uno scultore ed era stato scultore egli stesso.

[6] Sono i due versi di Eschilo che seguono immediatamente (593-94) a quello citato prima.

[7] *Opp. et Dies* 232-34.

[8] *Od.* XIX 109-13.

[9] Non sappiamo in quale o quali dei canti loro attribuiti, ma, come è probabile, falsamente.

Sotto il nome di Museo (v. la nota 13) andavano canti composti in tempi molto posteriori. Suo figlio passava per essere Eumolpo tracio.

10 Ricorda il supplizio delle Danaidi, che, secondo la tradizione più diffusa, seguìta nel *Gorgia* 493 b, attingevano nell'Ade acqua con vasi senza fondo e la versavano in un dolio forato.

11 Esiodo, *Opp. et Dies* 287-89.

12 *Il.* IX 497-501; è omesso il verso 498.

13 Cantori e musicisti traci leggendari, qui detti discendenti di Selene (la luna personificata) e delle Muse. Alle Muse richiama il nome stesso del primo; Orfeo passava per figlio della Musa Calliope.

14 Fr. 213.

15 Cfr. Simonide fr. 60 (76).

16 Fr. 96 (86-88, 89).

17 Diogene Laerzio, IX 51, ricorda che Protagora diceva: « per ciò che concerne gli dei, io non so né se esistono, né se non esistono ».

18 Soprattutto nelle *Teogonie* della scuola di Esiodo, delle quali ci è giunta quella che va sotto il nome di lui.

19 È evidente l'ironia.

20 Cioè Glaucone.

21 Vedi I, nota 1.

22 Forse Critia, discepolo di Socrate, e poi capo dei Trenta Tiranni; da lui prende nome uno dei dialoghi di Platone.

23 Sarebbe, come si crede, un'allusione allo Stato ideale di Antistene il cinico?

24 *Teog.* 154-81.

25 Come era di rito nelle cerimonie di iniziazione ai Misteri Eleusini.

26 È errata la citazione, in alcuni commenti, di *Il.* XV 18 sgg., ove è detto dell'incatenamento di Era per mano non di Efesto, ma di Zeus; il mito in cui figura Efesto, che mandò ad Era, sua madre, un trono d'oro con catene, è ignoto ad Omero. Il primo accenno pare si trovasse in Pindaro.

27 *Il.* I 586-94.

28 *Il.* XXI 385-519.

29 *Il.* XXIV 527-30. I due versi seguenti non sono di Omero; ignoriamo di quale poeta siano.

30 *Il.* IV 69 sgg.

31 Non si tratta del racconto di *Il.* XX 1-74, bensì della gara della bellezza fra Atena, Era ed Afrodite.

32 Fr. 159 (160).

33 *Od.* XVII 485-86.

34 *Od.* IV 456-58.

35 Pindaro, *Nem.* IV 62 sgg.; Tetide, restia alle nozze con Peleo, si trasformò in vari animali feroci e persino in fuoco. Cfr. Sofocle, fr. 584.

36 Eschilo, fr. 168 (170).

37 *Il.* II 1-34.

38 Fr. forse del dramma Ὅπλων κρίσις, il giudizio delle armi di Achille: 350 (351).

39 Nei teatri di Atene lo Stato concedeva ai poeti tragici e comici il Coro per la rappresentazione delle loro produzioni, ma poteva anche rifiutarlo.

Libro III

1 *Od.* XI 489-91; citazione, abbreviata, anche in VII 519 d.

2 *Il.* XX 64-65.

3 *Il.* XXIII 103-104.

4 *Od.* X 493-95.

5 *Il.* XVI 856-57; XXII 362-63.

6 *Il.* XXIII 100.

7 *Od.* XXIV 6-9.

8 I noti fiumi dell'inferno, secondo le credenze degli antichi.

9 Le anime dei defunti.

10 *Il.* XXIV 10-12; la citazione non è però testuale.

11 *Il.* XVIII 23-24.

12 Priamo era discendente, in settimo grado, di Zeus.

13 *Il.* XXII 414-15.

14 *Il.* XVIII 54: parla Tetide.

15 *Il.* XXII 168-69; il « sommo » è, s'intende, Zeus.
16 *Il.* XVI 433-34.
17 *Il.* I 599-600.
18 *Od.* XVII 383-84.
19 *Il.* IV 412.
20 *Il.* III 8 + IV 431.
21 *Il.* I 225; Achille ad Agamennone, che pure era suo superiore.
22 *Od.* IX 8-10; parla Ulisse.
23 *Od.* XII 312.
24 *Il.* II 1-2 + XIV 293-96.
25 *Od.* VIII 266-332.
26 *Od.* XX 17-18; parla Ulisse.
27 Verso, ignoriamo precisamente da chi, attribuito ad Esiodo; cfr. però Euripide, *Medea* 964.
28 *Il.* IX 515 sgg.
29 *Il.* XIX 278-81.
30 *Il.* XXIV 502, 555, 594.
31 *Il.* XXII 15, 20.
32 Lo Scamandro; *Il.* XXI 122-35; 212-34.
33 *Il.* XXIII 140-51.
34 *Il.* XXII 395 sgg.; XXIV 14-16.
35 *Il.* XXIII 175-83.
36 Peleo era figlio di Eaco, figlio di Zeus, del quale pertanto Achille era nipote appunto in terzo grado.
37 Teseo era stato compagno di Piritoo quando questi discese nell'Ade a tentare di rapirne Persefone, e Piritoo di Teseo per aiutarlo a rapire Elena.
38 Ma anche gli eroi erano uomini, superiori, ma uomini, e di questi avevano tutte le qualità, buone e cattive.
39 Eschilo, *Niobe* fr. 155; parla appunto Niobe, figlia di Tantalo, figlio di Zeus: perciò « prossimi a Zeus ».
40 Cfr. I 343 c, II 367 c.
41 *Il.* I 15-16.
42 « Giunto, il sacerdote... le proprie lacrime »: sono i versi 22-42 del I libro dell'*Iliade*, che Platone ha fedelmente ridotto in prosa.
43 « Questo fece Timoteo contemporaneo di Platone nel famoso ditirambo *il parto di Semele* » (Fraccaroli). Da uno scolio al verso 1080 delle *Rane* di Aristofane apprendiamo che altrettanto aveva fatto Euripide.
44 Come, del resto tuttora, nel teatro antico si imitavano tuoni e lampi e fulmini e tutti gli altri fenomeni atmosferici in genere con mezzi meccanici.
45 Come si usava fare per le statue degli dei, che si incoronavano con ghirlande.
46 Cfr. Fraccaroli, *I lirici greci tradotti*, II, Prolegomeni § 2.
47 Gli strumenti di Apollo erano la cetra e la lira, quello di Marsia il doppio flauto. La nota favola della gara musicale fra Apollo e Marsia adombra l'opposizione tra la musica citaredica greca e l'auletica frigia.
48 O il Frigio, il Lidio, il Dorico e lo Ionico; o le quattro note del tetracordo (dal Fraccaroli n. *a. l.*).
49 Celebre musicista, amico di Pericle, e discepolo del sofista Prodico; conosceva a perfezione la tecnica della musica e, come appare da quanto dice qui Socrate, quali fossero le proprietà dei vari ritmi in rapporto con talune passioni umane.
50 Era un ritmo prosodiaco o di marcia, composto di un ionico maggiore e di un coriambo ⏑ ⏓ ⏑ ⏑ ⏓ ⏑ ⏑ ⏓.
51 Queste immagini sono le imitazioni delle virtù rappresentate dalla poesia, dalle arti belle (Adam).
52 Le etere corintie erano fra le più note nel mondo greco.
53 *Il.* XI 624-44, 833-48. I figli di Asclepio erano Macaone e Podalirio. La pozione a cui si accenna qui venne data a Macaone e non a Euripilo, il quale fu medicato da Patroclo di una ferita riportata in battaglia.
54 Medico insigne, nato a Megara, divenuto cittadino di Selimbria: era, oltreché maestro di ginnastica, cultore della ginnastica medica. Si diceva che avesse avuto fra' suoi discepoli Ippocrate di Coo.

55 Fr. 8 (10).
56 *Il.* IV 218; veramente il ferito fu curato soltanto da Macaone.
57 Cfr. Tirteo, *Eleg.* III 6-7.
58 Eschilo, *Agam.* 1022; Euripide, *Alc.* 3; Pindaro, *Pit.* III 55-58.
59 Da Zeus, perché dal richiamo in vita dei morti c'era pericolo che ne venisse sconvolto l'ordine della natura, del quale il dio supremo era il sommo moderatore.
60 Evidente allusione di Platone alla condanna di Socrate.
61 Come è detto di Menelao: *Il.* XVII 588.
62 È la leggenda di Cadmo, fenicio, che seminò i denti del drago di Ares da lui ucciso, e ne sorsero, dalla terra, uomini (armati), gli Σπαρτοί. Si tratta evidentemente di un caso di autoctonia; e, come è ben noto, di molti altri favoleggia la mitologia greca.
63 Pare che Platone pensi alla favola delle età del mondo (Esiodo, *Opp. et Dies* 100 sgg., che però annovera anche quella degli eroi), d'oro, d'argento, di bronzo e di ferro.

Libro IV

1 Cfr. II 369 a: la giustizia individuale e la giustizia di un'intera città.
2 È noto che i Greci solevano appunto colorire le statue.
3 Tale, cioè di lusso, era l'abito chiamato ξυστίς.
4 La tavola (πεσσεία, πεττεία) su cui si giocava era divisa in caselle (come nei nostri giochi della dama, degli scacchi e simili), pare 60, chiamate πόλεις, « città ». Null'altro sappiamo di quel gioco.
5 È, pare, il più antico accenno al comunismo delle donne e dei figli, del quale si discorre ampiamente nel libro V. Il proverbio (κοινὰ τὰ τῶν φίλων) si crede d'origine pitagorica.
6 *Od.* I 351-52.
7 Cfr. III 400 b.
8 Si era però usato a Sparta, come nota il Chambry, citando Senofonte, *Repubblica dei Lacedemoni* III.
9 Ne facevano largo uso i medici dell'antichità anche dopoché la medicina cominciò ad assurgere a scienza; la superstizione non conosce tramonti nemmeno presso i popoli moderni.
10 Cioè fare opera peggio che inutile: le teste dell'idra (di Lerna), o sette o nove o più, tagliate rispuntavano, anzi due ogni una recisa, e perciò Eracles finì col bruciare con tronchi d'albero accesi i colli man mano che li mozzava.
11 Nel tempio, il suo più celebre e più sontuoso, di Apollo a Delfi si trovava il cosiddetto « omfalo », un blocco di marmo in forma di cono, considerato dai Greci come il centro della terra.
12 χαλεπὰ τὰ καλά era un detto attribuito a Solone.
13 Evidentemente ai Fenici, in quanto esercitarono per lungo tempo senza concorrenti la mercatura, attribuisce Platone avidità di guadagno; ma non si comprende perché la attribuisca anche agli Egiziani: forse sapeva degli attivi scambi commerciali tra l'Abissinia e l'Egitto?
14 « L'arciere è veduto nell'atto di lanciare la freccia » (Zuretti).
15 Ne è fatto cenno, se si tratta realmente di lui, in un frammento del poeta comico Teopompo (Kock, *Comicorum Atticorum fragmenta* I, p. 739), a proposito di un certo Leontofride, uomo molto leggero, « che a Leonzio era sembrato di colorito sano (εὔχρως) e grazioso come un morto (χαρίεις ὥσπερ νεκρός) »; cfr. Chambry *a. l.*
16 *Od* XX 17.
17 Cfr. 434 b-c.
18 Cfr. III 411 e - 412 a.

Libro V

1 Cfr. IV 423 e - 424 a.
2 Proverbialmente, in senso figurato, a un dipresso il nostro « promettere mari e monti », cioè fare promesse troppo grandi a rischio di non mantenerle, e quindi inutili.
3 Cfr. Epitteto, fr. 15 Schenkl, p. 414 (Chambry).
4 Divinità, pare, d'origine frigia, che i Greci, spiegandone erroneamente il nome come se significasse « inevitabile », confusero con Nemesi, concepita appunto come tale, e ne fecero la punitrice implacabile dei delitti di sangue, anche di quelli involontari.
5 È noto che a Sparta vigeva appunto quest'uso, al quale evidentemente ha pensato Platone.
6 Apprendiamo da Erodoto I 10, che « presso i Lidi e quasi tutti gli altri barbari era ritenuta cosa

grandemente vergognosa per un uomo essere veduto nudo »; e, una volta, anche presso i Greci, prima che la statuaria riproducesse il nudo senza veli.

7 Come Arione, salvato, si narrava (Erodoto I 23-24), miracolosamente dalle onde appunto da un delfino, che lo portò fino a terra.

8 Cfr. *Sofista* 225 b: « ... della contestazione si deve porre una doppia specie... < Perché > in quanto ha luogo pubblicamente, con discorsi lunghi contrapposti a discorsi contrari, egualmente lunghi, sul giusto e sull'ingiusto, si chiamerà contestazione giudiziaria... Mentre, d'altra parte, quella che ha luogo in privato, ed è sminuzzata in domande e risposte, siamo noi soliti di chiamarla altrimenti che contestazione contradittoria? — Non altrimenti ».

9 Cfr. VII 539 b-d.

10 Giustamente osserva il Chambry che Platone nulla ha detto, prima, di ciò.

11 Pindaro fr. 209, dove però τοῦ γελοίου non c'è, e fu sostituito da Platone a σοφίας di Pindaro (Adam).

12 Così 453 d: « ... un uomo cada... in alto mare ».

13 Come santo matrimonio tipico valeva per i Greci quello di Zeus ed Era, ἱερὸς γάμος, rappresentazione simbolica dell'unione del cielo e della terra.

14 È ciò che avveniva a Sparta: secondo le leggi di Licurgo i bambini deformi erano mandati ad un burrone alle falde del Taigeto chiamato Ἀπόθεται « luogo fuori mano » (Plutarco, *Licurgo* XVI 1) e ivi lasciati morire: infanticidio legale, ma non perciò meno inumano.

15 Propriamente epitalami e imenei.

16 Anche ciò era stato prescritto da Licurgo agli Spartani; cfr. Senofonte, *Repubblica dei Lacedemoni* I 6, e Plutarco, *Licurgo* XV 4.

17 τὴν ὀξυτάτην δρόμου ἀκμήν « il fiore più ambito di suo corso » traduce il Fraccaroli, il quale crede che siano parole di Pindaro, mentre altri pensa a Bacchilide.

18 Platone consiglia l'aborto procurato, che le nostre leggi giustamente condannano.

19 È lo stesso caso dei bambini deformi; ma certamente si deve intendere che al loro allevamento non provvederà lo Stato.

20 In questa condizione di cose, cioè se tutti i bambini nati nella classe dei guerrieri durante una generazione sono suoi fratelli e sorelle, evidentemente il guerriero non potrebbe sposare se non le sue nipoti. « Un figlio, per esempio, nato da una madre di 21 anni e da un padre di 26, non potrà ammogliarsi prima di 49 anni, perché avrà 29 anni prima che la sua fidanzata possa nascere ed essa non può maritarsi prima di 20 anni; laddove un figlio, il cui padre ha 54 anni e la madre 39 quando egli nasce, può sposare una ragazza d'un anno più giovane di lui, perché suo padre e sua madre smettono a 55 e 40 anni rispettivamente. Platone intende forse che debbano sposarsi giovani i figli di vecchie coppie, e vecchi quelli di giovani coppie? È inverosimile, sebbene ciò si debba logicamente dedurre dalle sue teorie. Ed ecco il perché della clausola relativa ai figli delle coppie giovani » (Adam). È da vedere anche la nota del Fraccaroli *a. l.*

21 La legge greca permetteva i matrimoni tra fratelli e sorelle solo quando però non fossero nati gli uni e le altre dalla medesima madre. Nell'Egitto tali nozze erano d'uso comune in tutte le classi della popolazione, compresi i regnanti.

22 Adimanto: IV 419 a.

23 *Opp. et Dies* 40.

24 *Il.* VII 321-22.

25 *Il.* VIII 162.

26 *Opp. et Dies* 122-23; il nostro testo è però alquanto diverso.

27 Apollo.

28 Cioè è morto; l'idea del volo richiama all'anima, allo spirito.

29 τριττυαρχοῦσιν, i comandanti di una trittia (τριττύς), che era in Atene la terza parte di una tribù (φυλή); le dieci tribù con le loro trenta trittie formavano una τάξις, comandata da un ταξίαρχος; le dieci τάξεις, una per tribù, erano comandate da uno στρατηγός, generale in capo.

30 Nell'Attica si celebravano ogni anno quattro feste dionisiache: una in campagna, « Dionisie rurali », sul finire della stagione autunnale (dicembre), le altre tre in città: « Lenee », « Antesterie » e « Grandi Dionisie », rispettivamente in gennaio, febbraio, marzo.

31 Si crede che Socrate cioè Platone alluda ad Antistene, capo della scuola Cinica, avversario dichiarato della teoria platonica delle idee.

32 « Per esempio 2 è doppio di 1, ed è mezzo di 4 » (Fraccaroli).

33 « ... un uomo (che) non (era) uomo, vedendo, ma non vedendo un uccello (che) non (era) uccello posato sopra un legno (che) non (era) legno scagliò e non scagliò una pietra (che) non (era) pietra ». Interpretazione: un eunuco che vide male un pipistrello sopra una canna, gli tirò una pietra pomice e fallì il colpo.

Libro VI

1 Cfr. V 475 a-b.

2 Personificazione della mania di biasimare, figlio della Notte. Esiodo, *Teogonia* 214; Luciano, *Ermotimo* 20.

3 *Gorgia* 485 c-d: « Quando in un giovanetto vedo della filosofia, lo ammiro... Ma se vedo qualcuno, già innanzi negli anni, filosofare e non smetterla, un uomo simile, Socrate, per me è degno d'esser frustato ». Cfr. *ibidem* 484 c, 486 c; *Teeteto* 173 e; *Fedone* 64 b.

4 « Chi disse questo fu Simonide. Poiché per altro qui si ricorda la cosa come un vanto, è da credere che non sia già l'autore dell'osservazione quello che qui è preso di mira, ma chi l'approvò e la fece sua propria; e questi fu Dionisio [tiranno di Siracusa; si ricordi che Platone fu alla Corte dei Dionisii], che di questo fatto avrebbe chiesto il perché ad Aristippo, il quale gli avrebbe risposto che i filosofi van dai ricchi, perché sanno di che cosa hanno bisogno, e i ricchi non vanno dai filosofi, perché non lo sanno (Diog. Laert. II 8 69) » (Fraccaroli, che traduce: « chi ha fatto questa vanteria »).

5 Platone pensa alla Pnice su una collina e ai teatri di Atene e altrove in Grecia, in luoghi aperti, vicino o in mezzo a rocce.

6 Cfr. *Eutidemo* 303 b: « Poco mancò che perfino le colonne stesse del Liceo non applaudissero a quei due e non si dessero a saltare dall'allegrezza ».

7 L'espressione proverbiale può riferirsi, secondo lo scoliaste, o a Diomede greco, che di ritorno da Ilio, donde con Ulisse asportava il Palladio rubato, stava per essere ucciso dal suo compagno; ma Diomede se ne accorse e gli legò le braccia e a piattonate lo costrinse a rientrare così nell'accampamento; o a Diomede tracio, re dei Bistoni, che nutriva di carne umana le sue cavalle. Delle due spiegazioni la vera è certamente la seconda.

8 È evidente l'accenno ad Alcibiade e più avanti (« traducendolo pubblicamente in giudizio ») a Socrate stesso. Ciò che questi dice quassù corrisponde in tutto a quanto egli dice appunto di Alcibiade nell'*Alcibiade* 104 a-b: « In primo luogo tu credi d'essere il più bello e il più prestante della persona... e poi d'appartenere alla più vigorosa stirpe d'Atene, la maggiore tra le città greche... Tu sei per giunta ricco ».

9 Come avveniva ancora fino a tre secoli fa, i templi erano « asili impenetrabili », per dirla col Manzoni, « alla giustizia ».

10 È probabile che Platone anziché a persone determinate intenda alludere in genere a tutti coloro che al suo tempo, volendo fare sfoggio di cultura, abbandonavano le loro abituali occupazioni per coltivare la filosofia.

11 Un giovanetto ateniese di cospicua famiglia, al cui nome è intitolato uno dei dialoghi di Platone, forse non autentico.

12 O « demone »: « di solito non agiva se non quasi esclusivamente sulla condotta di Socrate, e soltanto, sembra, per dissuaderlo, quando questi fosse sul punto di fare qualche cosa che non doveva » (v. Argomento del *Teagete*, p. 560). Va tenuto conto anche dell'*Apologia* 31 d.

13 Cfr. IV 435 c.

14 Per Eraclito (fr. 6 [32]) « il sole è nuovo giorno per giorno », cioè era un fuoco che si spegne tutte le sere e si riaccende tutte le mattine.

15 La stessa metafora nel *Protagora* 320 a, e nota 25: « lascia che pascolino liberamente, come animali sacri ».

16 Accenno alla metempsicosi, di cui si discorre nel libro X 619 c sgg. e nel *Fedro* 248 d-e.

17 Assonanza, anzi vera rima nel greco, γενόμενον ... λεγόμενον, conservata nella traduzione: « effettuato... parlato ».

18 *Il.* I 181.

19 Veramente non Adimanto, bensì Glaucone aveva detto (V 474 a) ciò a cui qui accenna Socrate.

20 Cfr. V 473 b.

21 Platone ripete quanto ha già detto, V 450 c-d.

22 Cfr. III 412 b, V 471 c.

23 Cfr. V 451 c sgg.

24 Cfr. IV 441 c sgg., 435 c-d.

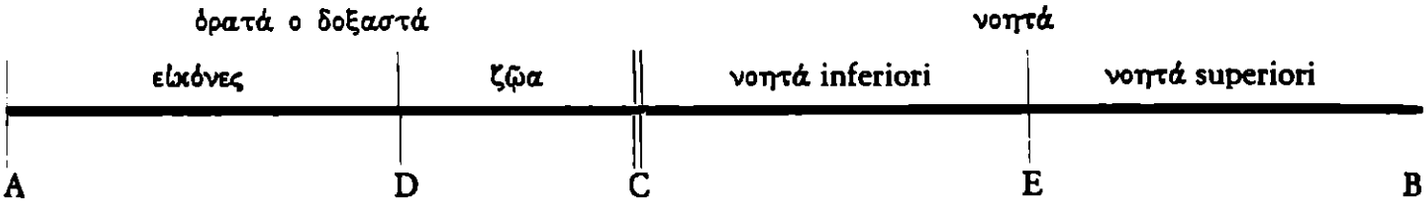
25 Mette conto di determinare coll'Adam, II p. 60, le corrispondenze tra il Sole e l'idea del bene: « 1. Sole = Idea del bene. 2. Luce = Verità. 3. Oggetti della vista (colori) = Oggetti della conoscenza (idee). 4. Soggetto vedente = Soggetto conoscente. 5. Organo della vista (occhio) = Organo della conoscenza (νοῦς). 6. Facoltà della vista (ὄψις) = Facoltà della ragione (νοῦς). 7. Esercizio della vista (ὄψις, ὁρᾶν) = Esercizio della ragione (νόησις, γνῶσις, ἐπιστήμη). 8. Attitudine a vedere = Attitudine a conoscere ».

26 « Come poche righe sopra il sole non è generazione, o divenire, ma causa del divenire, così qui il bene non è essere, ma causa dell'essere. Nell'uno e nell'altro caso è giusto intendere che non sono soltanto generazione e sostanza, ma rispettivamente più della generazione e della sostanza. Ad ogni modo, se anche è difficile il sostenere, come fu fatto, che il bene non sia un'essenza, o un'idea in senso tecnico, più difficile mi pare non riconoscere, in esso Dio, qualcosa di simile a quello che nella teoria del *Timeo* diverrà il demiurgo » (Fraccaroli).

27 Nel *Cratilo* 396 b, οὐρανός è connesso, secondo l'etimologia corrente, con ὁρᾶν, etimologia, ben s'intende, erronea; ma qui Platone scherza.

28 Fra' vari grafici usati a rappresentare questi concetti credo preferibile, e lo riproduco qui, per la sua chiarezza e semplicità, quello che il Chambry dà come proprio, ma realmente è dell'Adam (II pp. 156 sgg.), che stabilisce le seguenti proporzioni:

AD : DC : : AC : CB e CE : EB : : AC : CB



ὁρατά cose visibili; δοξαστά cose opinabili; εἰκόνες immagini; ζῷα viventi...; νοητά cose intelligibili. Cfr. VII, nota 1.

Libro VII

1 « La célèbre allégorie de la Caverne se rattache étroitement au symbole de la ligne, qui termine le livre précédent. La ligne représente les quatre genres d'objects connaissables dont se compose l'univers. L'allégorie tire de cette division les conséquences relatives à l'éducation. Les connaissances de l'ignorant se bornent aux deux premiers segments, les ὁρατά et les δοξαστά. L'éducation nous élève jusqu'aux νοητά inférieurs; le dialecticien seul atteint les νοητά supérieurs » (Chambry).

2 Dentro alla caverna.

3 Cfr. *Teeteto* 153 c-d: « (il sole...) fino a quando il moto di rotazione del cielo e del sole continua, tutto esiste e si conserva e tra gli dei e tra gli uomini ».

4 *Od.* XI 489-90; cfr. III 386 c.

5 È evidente l'allusione alla condanna a morte di Socrate.

6 Ossia il sole.

7 Un'immagine analoga in X 611 e.

8 È il caso di alcuni eroi, non di tutti quelli della mitologia greca.

9 Detto proverbiale (v. *Fedro*, nota 31). — « Platon veut dire que l'éducation n'est pas un jeu sans conséquence, qui se règle au hasard, mais une tâche scientifique lente et laborieuse » (Chambry).

10 Cfr. IV 422 b: πολέμου ἀθληταί.

11 Un dramma *Palamede* composero ciascuno dei tre tragici maggiori. « Era un luogo comune delle tragedie greche far dire a Palamede che Agamennone non s'intendeva di aritmetica » (Stallbaum). È noto che Palamede, figlio di Nauplio, re d'Eubea, era stato uno degli eroi achei della guerra di Troia.

12 Cfr. *Leggi* VII 817 e sgg., dove medesimamente si parla dell'aritmetica, della geometria e dell'astronomia come materie fondamentali d'insegnamento.

13 « L'*uno* nell'antica aritmetica greca non era considerato come un numero, perché il numero era concepito come un aggregato di unità » (Zuretti).

14 « I matematici greci distinguevano fra ἀριθμητική 'la scienza dei numeri' e λογιστική 'l'arte del calcolo' » (Adam).

15 Cioè la stereometria, tra' cui problemi il più famoso era, al tempo di Platone, quello della duplicazione del cubo o « problema delio »; cfr. Loria, *Le scienze esatte nell'antica Grecia* (Milano, 1914²), pp. 76-78.

16 Il più celebre architetto e statuario dell'età eroica greca, costruttore del labirinto di Creta; fu il primo, dicevasi, che scolpì statue con gli occhi aperti e braccia disciolte. Gli vennero attribuite varie invenzioni.

17 « Socrate aveva parlato della dottrina musicale dei Pitagorici, ma Glaucone intende dei musici empirici » (Fraccaroli).

18 Fra' molti altri significati (relativi al diritto, alla religione, alla morale tradizionale, alla consuetudine, in breve a tutto ciò che generalmente si riconosceva come norma di vita morale e civile)

la parola νόμος « legge », aveva anche quello di « melodia », appunto come qui, e in genere di « modo » o « tono musicale ».

19 E non le loro ombre che si vedevano nella caverna.

20 L'occhio.

21 Il sole.

22 Cfr. VI 511 e.

23 Cfr. III 412 b sgg.

24 Cfr. VI 495 c, 496 a.

25 Il porco era per i Greci il simbolo dell'ignoranza. Di cosa oltremodo facile dicevano: « la potrebbe conoscere un cane od un porco ».

26 Cfr. III 412 c.

27 Cfr. V 467 c-e.

28 Platone pensa ai giovani ateniesi che venivano esercitati per la vita militare e per la guerra dai 18 ai 20 anni.

Libro VIII

1 Cfr. III 415 d sgg.

2 Cfr. V 449 a.

3 Cfr. IV 445 c.

4 È superfluo ricordare che la tradizione faceva Minos, il leggendario re di Creta figlio di Zeus, autore della costituzione dell'isola, a lui ispirata dal padre, e improntata a tanta giustizia e saviezza da essere ritenuta fra le migliori dell'antichità. Uguale merito era riconosciuto alla costituzione di Sparta, opera di Licurgo.

5 Reminiscenza omerica: *Od.* XIX 163.

6 Cfr. *Il.* XVI 112-13.

7 Nel tradurre il lungo periodo seguente relativo alle generazioni umane, che è tutto di carattere matematico, mi sono attenuto alla traduzione del Chambry (E. M.). — Del Chambry è anche la nota a « moltiplicazioni dominatrici », che reco testualmente, escluse le indicazioni bibliografiche: « L'hypoténuse du triangle rectangle *domine* les côtés de l'angle droit, son carré valant la somme de leurs carrés. Le triangle rectangle type a pour côtés 3 et 4, pour hypoténuse 5. La suite des multiplications $(3 \times 4 \times 5)$ $(3 \times 4 \times 5)$ $(3 \times 4 \times 5)$ $(3 \times 4 \times 5)$ présentera bien 4 termes et 3 intervalles. Or on peut choisir d'autres dispositifs, v. g. $(4 \times 3 \times 4)$ $(5 \times 4 \times 5)$ $(3 \times 3 \times 3)$ $(5 \times 4 \times 5)$, etc. Sont *assimilants* les cubes $(3 \times 3 \times 3)$; *désassimilants* les solides à côtés inégaux (ici tous inégaux, $(3 \times 4 \times 5)$; *croissants*, deux côtés égaux et le 3.e plus grand $(3 \times 4 \times 5)$; *decroissants*, le 3.e plus petit $(4 \times 3 \times 4)$. L'epitrite (3 et 4) multiplié par 5 forme le produit-base $(3 \times 4 \times 5)$, qui, multiplié 3 fois par lui-même, donne $(3 \times 4 \times 5)^4 = 12960000$. Mis sous la forme $x^2 \times 100^2$, ou $(3 \times 4 \times 3)$ $(3 \times 4 \times 3)$ $(5 \times 4 \times 5)$ $(5 \times 4 \times 5) = (36 \times 36)$ $(100 \times 100) = 12960000$, c'est la 1.re harmonie. La 2.e est faite de deux rectangles qui ont un côté égal: *a*) $3^3 \times 100$; *b*) soit $7^2 - 1)$ 100, soit $(\sqrt{50^2} - 2)$ 100, ce qui donne $(3 \times 3 \times 3)$ $(5 \times 4 \times 5)$ $(4 \times 3 \times 4)$ $(5 \times 4 \times 5) = (27 \times 100)$ $(48 \times 100) = 12960000$. Platon vise ici la construction dite des nombres diagonaux, ou chaque diagonale (hypoténuse) devient côté et *vice-versa* ». — È da vedere anche Adam *a. l.* e pp. (II) 264-306, e la nota del Fraccaroli, il quale a proposito del numero perfetto osserva: « Secondo *Timeo* 39 d, numero perfetto è quello nel quale la somma di tutti i divisori uguaglia il numero stesso. Il primo che s'incontra di questi numeri è il 6, perché $1 + 2 + 3 = 6$. Vuol dire dunque che la generazione divina è regolata dal numero 6, o semplicemente da un numero di questa natura. Il citato luogo del *Timeo* mi pare renda più probabile quest'ultima interpretazione ». — V. Loria, *op. cit.*, pp. 947-53; « Sul numero di Platone ».

8 *Opp. et Dies* 109-201.

9 Così (ταύτης τοι γενεᾶς) cominciano due versi dell'*Iliade* VI 211 e XX 241.

10 *I sette contro Tebe* 451 e 570 (è una specie di « contaminazione »).

11 Cfr. IV 434 a sgg.

12 Così i Greci solevano chiamare il re di Persia.

13 Quale era Pluto, il dio della ricchezza (πλοῦτος), come dice il suo nome, concepito appunto cieco; cfr. Aristofane, *Pluto* 90 sg.: « Zeus mi ha fatto cieco, affinché io non possa distinguere alcuno fra essi » (i buoni e i malvagi). I componenti del coro, di cui il cieco sarebbe il capo (« corifeo »), sarebbero i desidèri smodati del tirchio.

14 Cfr. 552 c.

15 Di queste venute in terra di dei e « soprattutto del dio dell'ospitalità », è detto anche nel *Sofista* 216 a-b; cfr. *Od.* XVII 483 sgg. e IX 270-71.

16 La menzione più antica dei Lotofagi si trova nell'*Odissea* IX 82 sgg.; il loto (*Rhamnus lotus*), loro cibo principale, donde il loro nome, era così gustoso che a chiunque capitasse fra essi e ne mangiasse toglieva il desiderio di far ritorno in patria. Qui i Lotofagi sono i fuchi, di cui il giovane ha gustato il miele (559 d).

17 È probabilmente un'allusione ad Alcibiade, che non dava retta ai consigli di Socrate.

18 Quelli cioè di Eleusi, nel primo giorno della cui celebrazione venivano purificati, con un bagno in mare, gl'iniziati.

19 Cfr. I 328 b (nota 10).

20 Fr. 334.

21 Accenno alla leggenda di Licaone mutato in lupo, narrata, fra altri, da Ecateo (Müller, *Fragm. Histor. Graec.* I, p. 31), e da Pausania (VIII 2, 6); si tratta di un caso di licantropia (si pensi al nostro lupo-mannaro), castigo divino, secondo la superstizione degli antichi.

22 Evidentemente si allude a Pisistrato.

23 Erodoto I 55.

24 *Il.* XVI 776.

25 Il verso è di Sofocle, *Aiace Locro* fr. 13, e non di Euripide; ma, osserva il Fraccaroli, « può darsi che lo si trovasse in tutti e due i poeti e che forse Euripide ne fosse il primo autore ».

26 Euripide, *Troadi* 1169; cfr. *Fenicie* 506.

Libro IX

1 Infatti se ne era appena toccato in VIII 558 d sgg.

2 A simile incesto in sogno accenna anche Sofocle, *Edipo re* 981 sg.

3 Cfr. VIII 561 a - 562 a.

4 Cfr. VIII 559 d - 561 a.

5 Tiranno è chiamato l'Amore in innumerevoli poesie di tutte le letterature.

6 Secondo lo scoliaste era un detto proverbiale.

7 Cfr. VIII 568 d sgg.

8 In quanto Eros è tiranno.

9 Qui nel senso preciso della parola, cioè delatori di professione.

10 οὐκ ἴκταρ βάλλει letteralmente: non colgono o colpiscono nel segno.

11 Le due parole richiamano rispettivamente a μήτηρ e a πατήρ.

12 Come Platone stesso che fu tre volte alla Corte di Siracusa con Dionisio il vecchio, poi con Dionisio il giovane, e corse sempre gravi pericoli.

13 A differenza di ciò che avveniva a Roma, soprattutto sotto l'impero, in Grecia gli schiavi domestici non furono mai troppo numerosi.

14 Platone pensa naturalmente alle usanze greche.

15 Cfr. VIII 567 a-b; IX 576 a-b.

16 S'intende nei concorsi drammatici, ai quali richiama anche l'accenno seguente ai cori.

17 Cioè Glaucone.

18 Cfr. IV 436 a sgg.

19 Fa venire in mente il noto detto di Solone: « invecchio e sempre molte cose imparo »; cfr. VII 536 d.

20 Nelle feste che si celebravano in Olimpia in occasione dei grandi giochi.

21 Si crede che alluda ai Pitagorici.

22 Era per i Greci la somma autorità che si potesse invocare.

23 Cfr. *Fedro*, nota 38. — Si può aggiungere che alla versione della leggenda del fantasma si attenne Euripide nell'*Elena*, e la notizia data da Pausania (III 19, 11-13), che Leonimo di Crotone, recatosi nell'isola di Leuce, nel Ponto Eusino, dimora di Elena dopo la morte, era stato incaricato dall'eroina di annunziare al poeta che aveva perduto la vista per l'ira di lei.

24 « Moitié plaisant, moitié sérieux, Platon s'amuse... à copier les Pythagoriciens qui exprimaient les vertus et les idées abstraites par des nombres. Mais son calcul est plein de fantaisie. Le tyran n'est pas éloigné du vrai plaisir de 3 fois 3 degrés, mais de 5 degrés: roi 1, timarque 2, oligarque 3, démocrate 4, tyran 5. Il s'agit pour Platon d'atteindre le chiffre 729, nombre de jours et de nuits qu'il y a dans une année, d'après Philolaos [questo Pitagorico aveva calcolato l'anno di 364 1/2 giorni e 364 1/2 notti, quindi 729]. Pour y arriver, il n'ajoute pas, il multiplie les deux distances entre le roi et l'oligarque d'une part, entre l'oligarque et le tyran d'autre part, puis il élève au cube le chiffre obtenu 9 et il obtient ainsi le nombre 729 » (Chambry). — Quanto al « numero piano », tale è il 9, perché risulta dal prodotto di due fattori.

25 II 361 a sgg.

26 La Chimera era un misto di leone, di capra e di drago, o, secondo la *Teogonia* 319 sgg., aveva tre teste, di questi animali. — Scilla: corpo di donna, terminante in coda di pesce cinta da cani. — Cerbero: tre (nella versione più comune della favola) o nove teste, in racconti seriori cento o anche diecimila. Fra le altre nature di aspetto mostruoso basti ricordare le Arpie, Gerione, l'idra di Lerna.

27 Ciò però non avveniva dei mostri della mitologia.

28 Cioè Glaucone l'ha già immaginata, e così più avanti.

29 Anfiarao, re d'Argo, non voleva prender parte alla guerra dei Sette contro Tebe prevedendone (era indovino) l'esito disastroso, e perciò si era nascosto; ma Erifile, sua moglie, corrotta da Polinice col dono della collana di Armonia, lo tradì, e fu poi uccisa dal figlio di Alcmeone.

30 Forse Platone pensava alla Chimera, dimenticando però la capra.

31 Cfr. I 343 a sgg.

Libro X

1 Cfr. *Sofista* 233 c-234 b, dove sono espressi i medesimi pensieri di questo passo: « operaio — tutte queste cose ».

2 σοφιστήν (nel testo) parola adoperata nel suo senso più largo.

3 Cfr. *Timeo* 31 a « ... un solo (mondo), dacché deve essere stato costruito conforme all'esemplare. Quello infatti, che comprende tutti quanti i viventi intelligibili, non potrebbe mai esser secondo insieme con un altro; poiché in tal caso <ci dovrebbe essere> un altro vivente, che li contenesse entrambi, e del quale sarebbero parti quei due; e <così> non più a quei due, ma a quello che li contiene, sarebbe più esatto dire che questo <universo> fosse stato fatto somigliante ».

4 « Si ricordi che nel libro precedente il re rappresentava il governo perfetto, del quale gli altri eran degenerazioni tanto peggiori quanto più se ne allontanavano » (Fraccaroli).

5 « Padre (il testo ha ἡγεμόνα, 'duce') della tragedia », detto di Omero non va inteso letteralmente, cioè qui a « tragedia » non va dato il suo preciso significato.

6 I Greci li chiamavano Asclepiadi (Ἀσκληπιάδαι, Ασκληπίαδαι); designazione dei medici (che solevano far risalire al dio della medicina Asclepio la propria genealogia), e delle loro famiglie o scuole più celebri a Cos e a Cnido.

7 È noto che è un esempio tipico di legislatore; come tale è assai spesso ricordato dagli scrittori antichi.

8 Di Catania, vissuto probabilmente verso la metà del sec. VII a.C., diede alla sua città e ad altre colonie di Calcide (Eubea) in Sicilia e nell'Italia meridionale leggi famose per la loro potenza etica e giuridica.

9 Come legislatore di Atene, dove nacque non certo prima del 640 a.C. (morì, forse più che ottantenne, a Cipro), era celebre non meno di Licurgo in tutta l'antichità.

10 Designazione generica dei discendenti, veri o presunti, e degli imitatori, che furono in gran numero, di Omero.

11 Nato a Mileto (Asia Minore) verso il 624 a.C., morto nel 546 circa, fondò quella che venne poi chiamata scuola ionica, la quale si occupò della filosofia della natura. Gli si attribuirono scoperte geometriche ed astronomiche (anzi i Greci lo considerarono come il fondatore della geometria e dell'astronomia), di cui alcune sono state revocate in dubbio, e fra queste la predizione degli ecclissi. Era stato annoverato, come Solone, fra' Sette Sapienti.

12 Contemporaneo e amico di Solone, dalla nativa Scizia fece molti viaggi in Grecia. Si segnalò per l'ingegno e per la grande semplicità della vita e l'austerità dei costumi, talché in alcuni elenchi dei Sette Sapienti trovò posto anche lui. Gli fu attribuita l'invenzione dell'ancora e della ruota dello stovigliaio.

13 Nato a Samo nel 582 a.C. e morto a Metaponto; venuto in Italia nel 530 o 529 fondò a Crotone (Magna Grecia) una scuola o più esattamente una società ad un tempo politica e religiosa con vincoli rigorosi e disciplina austera. Molti gli avversari delle sue dottrine, ma numerosi anche e fidi i seguaci, saliti poi in gran fama; basti accennare a Timeo di Locri, Archita di Taranto (amico di Platone, e non solo filosofo, ma anche matematico, meccanico, uomo di Stato e generale insigne) Alcmeone di Crotone, il poeta comico Epicarmo.

14 Di Samo o di Chio; secondo la tradizione, sarebbe stato ospite, o genero o persino maestro o viceversa discepolo più che compagno di Omero, come lo designa qui Platone. In uno scolio a questo luogo della *Repubblica* è detto che Omero donò a Creofilo il poema della *Presa di Ecalia* (una delle imprese di Eracles), in segno di gratitudine, secondo taluni la stessa *Iliade*. Ma il poema della *Presa di Ecalia*, attribuito a Omero, anche dalla critica antica ritenuto per omerico, era invece

considerato come opera di Creofilo stesso. Quanto al suo nome, etimologicamente (κρέας e φῦλον) significa: stirpe o figlio della carne.

15 Nel senso più preciso di discepoli.

16 Uno dei più illustri sofisti del tempo di Socrate, dal quale prende nome uno dei dialoghi di Platone, che tratta appunto dei sofisti. Abdera era colonia greca sulle coste della Tracia.

17 Altro sofista contemporaneo di Socrate, del quale Senofonte nei *Memorabili* (II 1, 21-34) ci tramandò la leggenda di « Ercole al bivio », come la intitolò traducendola il Leopardi. Socrate lo ricorda spesso nei dialoghi platonici e per lo più benevolmente.

18 Veramente Esiodo, per quanto ne sappiamo, non andava in giro a declamare i suoi poemi. Ebbe bensì, soprattutto per colpa di suo fratello Perse, vita travagliata da domestici dissidi e da sventure.

19 Cfr. IV 439 c sgg.

20 Cfr. III 387 d sgg.

21 La lezione è dubbia; io credo che possa congetturarsi διασοφιζομένων, che ho tradotto « arcisapienti » (E. M.).

22 Ignoriamo di chi siano tutte queste espressioni. Quanto al dissidio accennato, è noto che Senofane di Colofone, della seconda metà del sec. VI a.C., poeta e filosofo, rimproverò ad Omero e ad Esiodo di aver rappresentato gli dei troppo simili agli uomini e attribuito loro azioni immorali. In nome della moralità anche Eraclito, verso il 500 a.C., protestò contro i due poeti.

23 All'immortalità dell'anima Socrate, cioè Platone, nella *Repubblica* ha già accennato ripetutamente: cfr. I 330 d-e, VI 496 e, 498 d. Alla dimostrazione, ma con altri argomenti, di essa è dedicato in modo particolare il *Fedone*. Se ne discorre anche nel *Fedro* 245 c sgg.

24 Pescatore di Antedone (Beozia, all'Euripo), avendo veduto che i pesci presi nella sua rete e gettati morenti sull'erba si rianimavano immediatamente, mangiò della stessa erba e si sentì improvvisamente tratto a precipitarsi in mare. Vi fu accolto da Oceano e Teti e da loro fatto un dio marino. Anche l'arte figurativa antica lo rappresentò col capo coperto da alghe e conchiglie.

25 Cfr. II 359 d-360 b.

26 L'elmo di Ade lo rendeva invisibile persino agli altri dei. Vi accennano già Omero, *Il.* V 844 sg., e lo pseudo Esiodo, *Scudo di Eracles* 227. In tempi posteriori si favoleggiò che codesto elmo era stato fornito al dio dai Ciclopi per la lotta contro i Titani. Se ne era coperto anche Perseo nella sua spedizione contro le Gorgoni.

27 Cfr. II 361 a-d, 367 e.

28 Cfr. II 361 e.

29 *Odissea* IX-XII; i quattro libri erano designati dagli antichi Ἀλκίνου ἀπόλογοι, il racconto che delle sue avventure Ulisse fa ad Alcinoo, re dei Feaci.

30 « Clemente Alessandrino (*Stromata*, V 710) lo identificava con Zoroastro. Un Er è nominato da S. Luca, III, 25, tra gli ascendenti di Giuseppe sposo di Maria Vergine. Certo il mito accenna a un'origine orientale » (Fraccaroli). Altre notizie intorno a Er, figlio di Armenio, sono date nella recentissima opera di J. Bidez e F. Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque* (Paris, 1938), I, pp. 110-11; p. 12: « Le caractère iranien du mythe d'Er n'est plus contestable » (per i testi v. II, pp. 159-61).

Pel mito di Er e gli altri tre grandi miti escatologici di Platone (*Gorgia* 522 e-527 e; *Fedone* 107 d-115 a; *Fedro* 246 a-257 b) vedi P. Frutiger, *Les mythes de Platon. Étude philosophique et littéraire* (Paris 1930), pp. 211-25, 249-65. Appartengono tutti e quattro al medesimo ciclo di concezioni orfico-pitagoriche.

31 Questo luogo meraviglioso richiama a quelli, corrispondenti, del *Fedone* 107 d, e del *Gorgia* 524 a, dove è detto che è un « prato », come qui più avanti.

32 Come fu notato da altri, il periodo di mille anni proviene certamente dalle dottrine degli Orfici o dei Pitagorici.

33 La durata della vita umana determinata a 100 anni col decuplo della punizione spiega perché il viaggio sotterra fosse di 1000 anni. Si tenga presente che, per i Pitagorici, 10 era il numero perfetto, in quanto somma dei primi quattro numeri della serie naturale: 1 + 2 + 3 + 4.

34 Mentre nel *Fedone* si parla di tutta la vita dell'oltretomba e anche di quella dei dannati in eterno, qui invece al Tartaro non c'è che questo fugace accenno. Ma giova osservare che « tutta questa favola di Er riguarda propriamente il mondo della purificazione e quello della beatitudine celeste, non quello delle pene infernali » (C. Pascal, *Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell'antichità classica* [Catania, 1912], II, p. 135).

Quanto all'idea che i peccatori incurabili servano d'esempio nell'Ade, è probabilmente anch'essa orfica o pitagorica. Platone ne parla anche nel *Gorgia* 525 b-d: « ad un uomo che espii una pena, rettamente inflittagli, accade che o ne diventa migliore e se ne giova, o serve d'esempio agli altri;

affinché altri che lo vedono soffrire ciò che soffre, intimoriti, divengano migliori... Quelli... che commisero le più gravi iniquità, e per queste appunto sono divenuti insanabili, costoro servono d'esempio agli altri... ». Riguardo al Tartaro, nel *Fedone* 113 e vien detto: « Quelli che per l'enormità dei loro peccati paiano insanabili, avendo commesso o sacrilegi molti e grandi... o altrettali delitti, questi la sorte loro dovuta li getta nel Tartaro, donde non escono mai più ».

35 Il Fraccaroli nega che la « via diritta » possa essere, come altri crede, la Via Lattea, e la « colonna » luminosa l'asse dell'universo, che è il fuso, a cui si accenna dopo, della Ananke (la necessità personificata); e ritiene che rappresenti invece « l'anima del mondo », secondoché risulta dal *Timeo* (cfr. 34 b, 36 c).

36 Il Chambry reca la seguente spiegazione del Rivaud: « Ce que Platon décrit ici, ce n'est pas le ciel réel, mais un mécanisme propre à figurer les mouvements célestes, une sorte de planétaire destiné à l'enseignement. Dès lors, les détails insolites de sa description se comprennent sans peine. Les déesses, le fuseau, les douilles (ou pesons), les membrures, tout ce mécanisme que nos yeux chercheraient vainement dans le ciel, est celui d'un 'automate' destiné à représenter aux sens ce que l'intelligence seule peut imaginer... Seulement, et c'est ce qui fait tout le mystère du texte, Platon passe constamment de sa machine planétaire au ciel véritable. Il amplifie indéfiniment les dimensions réelles de son mécanisme. Et voici, au lieu de l'axe de diamant ou de métal, la 'lumière' étincelante qui traverse le ciel; voici, au lieu des méridiens de cuivre ou de bois, les 'liens' lumineux qui joignent le pôle à l'équateur. Il faut dire d'ailleurs que la 'machine' de Platon ne donne des mouvements célestes qu'une représentation sommaire et inexacte ».

37 « Sono appunto otto emisferi concentrici l'uno dentro l'altro e imperniati tutti sull'asta del fuso; e vengono contati dall'esterno, così che il più largo è il primo, il più stretto e aderente al fuso è l'ottavo. Il dorso continuato che mostrano di fuori... è la curva circolare, cui più propriamente si conviene per la sua conformazione il nome di dorso. Con questi fusajuoli sono rappresentati il cielo delle stelle fisse e quelli dei sette pianeti in quest'ordine, a cominciare dal di fuori: Stelle fisse, Saturno, Giove, Marte, Mercurio, Venere, Sole, Luna, come sono anche nel *Timeo*, ed è l'ordine pitagorico » (Fraccaroli). « La loro gradazione rispetto all'ampiezza dell'orlo, al colore, alla velocità corrisponde a serie di numeri da 1 ad 8 disposti in maniera da ottenere con simmetriche combinazioni il numero 9, che si ha costantemente sommando i termini equidistanti nella progressione aritmetica da 1 ad 8 » (Zuretti). L'Adam (II, p. 473) dà questo diagramma:

ordine dei fusaiuoli: 1 2 3 4 5 6 7 8
ordine della larghezza dell'orlo: 1 8 7 3 6 2 5 4

Come si vede, la somma della simmetria delle coppie (1 + 8 7 + 2 3 + 6 5 + 4) dà sempre 9, numero pitagorico. Per tutto ciò è bene consultare G. Schiaparelli, *I precursori di Copernico nell'antichità* (« Pubblicazioni del Regio Osservatorio di Brera », Milano, 1873), pp. 11-23 e pel libro X della *Repubblica* in particolare, pp. 12-14.

38 Stelle fisse.

39 Il settimo è il Sole, l'ottavo la Luna; il secondo e il quinto sono Saturno e Mercurio; il terzo Giove; il quarto Marte; il sesto Venere. Anche questa enumerazione, secondo l'Adam (o esattamente, secondo, pure, qui, Cook Wilson, dà nell'ordine progressivo indicato, la somma di 9:

1 7 8 2 5 3 4 6

40 È il detto omerico che « il futuro giace sulle ginocchia degli dei ». A quanto pare, l'Ananke sta, secondo Platone, nel centro dell'universo; e anche questa è un'idea pitagorica.

41 Altro concetto pitagorico questo dell'armonia delle sfere, « data (osserva il Fraccaroli) da un octacordo ».

42 In quanto s'incarnano; come anime sono immortali.

43 Come è noto, era opinione comune che, invece, ad ogni uomo nel momento della nascita venisse dato in sorte il proprio demone, o genio, non già che egli se lo scegliesse da sé.

44 È evidente che Platone pensava al dio cosmogonico Crono.

45 Il celebre cantore e musicista tracio leggendario, che era stato ucciso dalle donne di Tracia o perché infastidite e irritate dai suoi lamenti incessanti per la morte della moglie Euridice, o per punirlo di aver tentato di opporsi alla celebrazione delle orge dionisiache.

[46] Θαμύρας è la forma del nome adottata da Platone; la più comune è Θάμυρις. Anche lui cantore e musicista tracio leggendario, che aveva osato sfidare le Muse al canto, e vinto ne era stato privato della sua arte (cfr. *Il.* II 594-600); o, in altra versione della favola, accecato: accecamento del quale Pausania (III 18, 15) dà una spiegazione razionalistica, che cioè fosse effetto di comune malattia, per cui Tamiri fu costretto all'inazione.

[47] Nella gara per le armi di Achille era stato giudicato inferiore a Ulisse; impazzito, fece strage delle gregge dell'esercito acheo davanti a Troia e per sottrarsi al disonore si uccise. Era, dopo Achille, il più forte guerriero acheo, e si comprende perché abbia scelto la vita del leone.

[48] È probabile che Platone nell'accennare alle sventure di Agamennone abbia pensato non soltanto alla sua uccisione, ma anche al sacrifizio di sua figlia Ifigenia. Era stato il più potente principe greco del suo tempo e duce supremo dell'esercito acheo nella guerra troiana; perciò la scelta dell'aquila.

[49] Fortissima cacciatrice arcadica, che prese parte alla caccia del cinghiale calidonio, e per prima lo ferì.

[50] Il costruttore del famoso cavallo di legno nell'ultimo anno della guerra di Troia.

[51] Buffone (γελωτοποιοῦ) sia perché deforme sia per la pessima figura che fece quando fu preso a legnate da Ulisse; cfr. *Il.* II 212-77.

[52] Gli antichi travagli, soprattutto quelli narrati nell'*Odissea*; ma in leggende postomeriche ne ebbe altri anche dopo il ritorno a Itaca.

[53] Cioè oblio, immaginato in tempi posteriori come uno dei fiumi dell'inferno.

[54] Significa noncuranza.

[55] È la dottrina pitagorica e orfica della reincarnazione delle anime.

TIMEO

ARGOMENTO

[1] Festa in onore della dea tracia Bendis, che gli Ateniesi identificavano, pare, con Artemide.

DIALOGO

[1] Dei tre interlocutori che, accanto a Socrate, sono nominati in questo dialogo, il più noto ai lettori di Platone è Critia, il famigerato capo de' Trenta Tiranni, parente di Platone dal lato materno, poeta e non estraneo agli studi filosofici che coltivava, come molti, da dilettante, per cui di lui si diceva che passasse per filosofo tra gl'ignoranti e per ignorante tra' filosofi. — Timeo da Locri (epizefiria) in Italia apparteneva alla Scuola pitagorica, e come tale era specialmente versato nell'astronomia e nello studio della natura. Secondo la testimonianza di Cicerone (*De Rep.* I 10, 16; *De Fin.* V 29, 87) Platone nel suo viaggio in Italia aveva avuto modo di conoscerlo personalmente; e se è così, non è fuor di proposito supporre, come s'è difatti supposto, che col presente dialogo il nostro filosofo abbia voluto rendere omaggio ad un amico dotto, ma che probabilmente non aveva scritto nulla; giacché l'opuscolo in dialetto dorico *Sull'anima del mondo e sulla natura*, che ci rimane sotto il suo nome, creduto autentico dagli antichi, è invece concordemente giudicato apocrifo da' moderni. — In Ermocrate tutti gl'interpreti ammettono che sia da riconoscere l'uomo di Stato e generale siracusano, che così bravamente e con tanta fortuna difese la patria contro gli Ateniesi nella spedizione che questi tentarono in Sicilia durante la guerra del Peloponneso. Più tardi, forse nel 410, egli cadde in disgrazia de' concittadini, fu esiliato e andò a Sparta, dove probabilmente era nel 409 o 408. Il Fraccaroli nelle sue dotte note alla bella versione del nostro dialogo suppone che in questa occasione Ermocrate possa essere stato anche in Atene. Il che può servire a fissare il tempo della scena del *Timeo*, e a confermare la congettura, già proposta da altri per altre ragioni, che allo stesso anno sia da assegnare anche la scena della *Repubblica*. — Sulla personalità del quarto che avrebbe dovuto esser presente e di cui Platone tace il nome, gl'interpreti hanno a lungo discorso. Molti ritengono che sia Platone.

[2] Cfr. *Repubblica* II 369 e - 374 e.

[3] Cfr. *Repubblica* II 374 d sgg.

[4] Cfr. *Repubblica* II 375 - III 412 a.

[5] Cfr. *Repubblica* III 415 d - 417 b.

[6] Cfr. *Repubblica* V 451-457.

[7] Cfr. *Repubblica* V 457 sgg. e 466.

[8] Cfr. *Repubblica* V 460 a.

[9] Cfr. *Repubblica* III 415 c-d; IV 423 c-d; V 460 d.

[10] L'azione è il compimento e come la riprova della teoria.

[11] Naturalmente qui s'accenna ai sofisti contemporanei di Socrate.

[12] Cioè de' famosi e notissimi Sette Sapienti.

[13] De' versi, ne' quali Solone ricorda Dropide, rimane un distico in cui s'accenna appunto al figlio di lui, Critia, ed è questo:

Ditegli a Critia il biondo che presti orecchio a suo padre;
giacché a guida migliore non potrà obbedire.

[14] Qui non s'accenna alle grandi Panatenee, come da alcuni fu erroneamente creduto, e forse neanche alle piccole, ma ad una festa in onore d'Atena; e che una tal festa facesse immediatamente seguito alle Bendidie, nel giorno delle quali avrebbe avuto luogo il dialogo della *Repubblica*, pare sicuro. Cade così la contradizione, che alcuni han voluto vedere, tra il giorno indicato nella *Repubblica* e quello in cui sarebbe avvenuto il nostro dialogo, per desumerne che questo non potesse richiamarsi alla *Repubblica* o almeno alla presente redazione di essa.

[15] « Le Apaturie erano feste delle singole fratrie; si celebravano nel mese Pianepsione (Ottobre) e duravano per tre giorni, il terzo dei quali si chiamava Κουρεῶτις dall'essere in esso... i fanciulli e le fanciulle iscritti nei registri delle fratrie... Delle gare dei fanciulli in questo giorno questa di Platone è la più esplicita testimonianza » (Fraccaroli).

[16] La fratria suppergiù corrispondeva alla *gens* de' Latini.

[17] « Non è impossibile che a Platone stesso ne' suoi giovani anni questo racconto, sia che l'avesse inventato lui, sia che, com'egli accenna a 26 e, gli venisse offerto da un'antica tradizione, fosse balenato come argomento d'un poema epico, e soltanto pro forma questa intenzione fosse stata da lui attribuita al suo grande antenato <Solone>. Il proposito di farne un poema epico Pl. lo lasciò cadere quando rinunziò alla vocazione poetica; ma la trattazione di esso in forma di mito anche nell'età provetta di lui ben si conciliava con le sue vedute filosofiche. E in tal forma esso ci si presenta preventivamente in questo luogo, e poi con tutti i suoi particolari, ma incompleto, nel Critia. Strabone II p. 102 e Longino presso Proclo (*in Tim.*, 26 c sgg.) considerano Platone come l'unico inventore della storia poetica dell'Atlantide. Questo è abbastanza verosimile; e se Platone avesse in realtà attuato il suo disegno di farne un'epopea, ne sarebbe venuta fuori certo una grande opera che non sarebbe stata indegna dell'emulo d'Omero » (Apelt).

[18] « Amasis (Amôsis II), roi de la 26ᵉ dynastie (vers 569 av. J.-C.)... Neith est la grande Déesse de Saïs » (Rivaud, nella sua edizione del *Timeo* e del *Critia* [Paris, 1925]). — Il re Amasi era un grande amico degli Elleni.

[19] Foroneo secondo la leggenda era figlio di Inaco, divinità fluviale argiva, e dell'oceanide Melia, e padre di Apis e di Niobe, che non è da confondere con la Niobe figlia di Tantalo. Foroneo sarebbe vissuto prima del diluvio di Deucalione.

[20] La leggenda di Fetonte è notissima. « On voit, par le texte de Platon, que l'on avait, dès le Vᵉ siècle, essayé de donner une interprétation rationnelle de la légende, d'après les faits astronomiques » (Rivaud).

[21] Quello di Deucalione.

[22] Secondo un mito attico gli Ateniesi sarebbero nati dalla Terra (Gaia o Gea) fecondata dal seme di Efesto, accanitosi a perseguitare Atena di cui era innamorato.

[23] Da molti scrittori antichi l'Egitto era considerato come una parte dell'Asia.

[24] « Già precedentemente [cfr. nota 17], abbiamo accennato al dubbio, se la saga dell'Atlantide dovesse la sua origine unicamente alla fantasia di Platone, come nell'antichità uomini quali Longino ed Origene (Proclo *in Tim.* 26 c) credettero. Che Platone a 26 e designi il suo racconto non come una favola inventata, ma come una storia vera, questa non è prova decisiva. Ma la storia naturale della terra medesima attesta che il racconto può avere a fondamento qualche oscura tradizione di grandi rivoluzioni telluriche. Dal Mar Caspio una delle grandi linee vulcaniche corre direttamente verso il golfo delle Antille, e quivi essa s'incontra con l'altra che nella catena delle Ande segue la direzione del Meridiano terrestre. Oggi ancora su quella prima linea s'incontrano in piena attività vulcanica lo Stromboli, il Vesuvio, l'Etna e il picco di Teneriffa. Su questa linea gli antichi racconti collocavano la sommersa Atlantide. Gli Europei trovarono che gli Americani non conoscevano i frutti di Cerere; e questo attesta per lo meno la saga posteriore degli Atlantidi presso Diodoro nel libro terzo, mentre Platone nel *Critia* [115 a] attribuisce loro i cereali. Se dunque nella saga dell'Atlantide si alluda forse oscuramente ad un gruppo di isole poste un tempo tra il vecchio e il nuovo continente, è un problema che si presta sempre a discussione » (Apelt). — Assolutamente scettico invece si mostra il Rivaud che nella sua *Notice* al *Timeo*, pp. 27-31, e nell'altra al *Critia*, p. 247 sgg. espone a

lungo la questione dell'esistenza dell'Atlantide e riferisce in proposito le più recenti fonti bibliografiche.

[25] Per Asia s'intende l'Asia Minore.

[26] La Libia designava in generale la parte dell'Africa ad ovest dell'Egitto; la Tirrenia è l'Etruria.

[27] È il vanto che Atene s'attribuiva volentieri non solo per aver difeso l'indipendenza dell'Ellade contro i Persiani, ma anche per avere nelle lotte intestine dei Greci protetto i deboli contro i prepotenti e la libertà contro le sopraffazioni e le tirannidi. Cfr. il *Menesseno*, *passim*.

[28] In questo modo l'immaginaria e letteraria Repubblica platonica si trasforma in realtà vivente ed operante. E il filosofo poteva illudersi di raggiungere un doppio scopo: 1) quello di dar così come una conferma sperimentale d'una possibile attuazione pratica delle sue ardite innovazioni politiche, per alcune delle quali credeva anche di trovare dei precedenti storici nella più antica costituzione ateniese; e 2) quello di esaltare le glorie d'Atene e rispondere nello stesso tempo ad alcuni critici che lo accusavano d'aver tratto talune delle principali idee della sua riforma dall'Egitto, dimostrando che era invece l'Egitto che aveva imitato e seguìto l'esempio d'Atene.

[29] « Socrate aveva trattato dello Stato; Critia lo descriverà in azione, Timeo ne racconterà le origini, ed Ermocrate alla sua volta ne discorrerà dopo sotto un altro punto di vista: quale sia poi questo punto, non è detto neanche nel Critia... » (Fraccaroli).

[30] « Quando si abbia una proporzione geometrica, quale è indicata nelle parole precedenti, allora, poiché tanto gli estremi quanto i medi moltiplicati tra loro danno lo stesso prodotto, i termini di mezzo possono scambiarsi di posto con gli estremi, restando intatta la proporzione: da 4 : 6 = 6 : 9 si può avere 6 : 4 = 9 : 6. Notisi che Platone non distingue espressamente proporzione da progressione: 4 : 6 : 9, e perciò usa τὸ μέσον <il medio> al singolare » (Fraccaroli).

[31] Su questo si vèda l'esauriente nota del Fraccaroli.

[32] Gli altri sei movimenti: avanti, indietro, a destra, a sinistra, in giù e in su, sono indicati a 43 b.

[33] « Ces deux substances primitives <l'essenza indivisibile e quella divisibile> ne sont plus complètement inconnues de nos lecteurs. Dans. le *Philèbe*, elles apparaissent sous les noms de 'limité' et d' 'illimité'. Dans le *Timée*, elles en portent d'autres. Elles s'appellent le 'même' et l' 'autre'; — cette dernière dénomination nous rappelle le *Sophiste* — et aussi l' 'indivisible' et le 'divisible'; et déjà les élèves de Platon ont de même parlé ici de l' 'unité' et du 'grand et petit' ou de la 'dualité'. Ce sont là des pensées pythagoriciennes, développées par Platon, et dont une partie nous fait songer à la 'table des oppositions'. A la substance du monde des Idées est opposée la substance du monde des corps. L'immuable, toujours semblable à lui-même, envisagé en même temps comme l'unité qui limite, qui façonne, qui réunit, voilà le principe du Bien. Sa contrepartie, le principe du changement, de la diversité, du partage et de la dispersion, est le principe du Mal » (Gomperz, *Penseurs de la Grèce* [Lausanne, 1905], t. II, p. 646).

[34] « Insomma quella che prima era detta terza specie di essenza diventa ora l'essenza per eccellenza, perché è principalmente per mezzo di essa ed in essa che si attua l'opera della creazione, la nuova personalità viva e cosciente. Ad ogni modo οὐσία <essenza> si potrebbe tradurre qui per *risultato*, ciò che si ottiene dalla combinazione degli altri due elementi; e non può esser dubbio che anche questo significato sia del tutto proprio di questo vocabolo » (Fraccaroli).

[35] « Con ciò entriamo nel campo della mistica pitagorica de' numeri... I Pitagorici furono i primi a rendersi conto della grande importanza che numero e misura hanno per una conoscenza scientifica della natura. Che dal riconoscimento di questa importanza essi siano venuti nella convinzione che i numeri siano non solo il mezzo per la nostra intelligenza di giungere ad una scientifica comprensione della natura, ma l'essenza stessa delle cose, questo era abbastanza vicino, e risponde del tutto al fenomeno che si ripete sempre nelle grandi scoperte scientifiche: di sopravvalutarne involontariamente la portata. Ora, l'unico campo, nel quale già i Greci appunto nella Scuola pitagorica avevano svolto in una compiuta ed esatta teoria le cognizioni della dipendenza de' fenomeni sensibili da' rapporti numerici, era quello della musica. Nessuna meraviglia quindi se essi credettero di poter applicare le leggi musicali da loro scoperte al più prossimo e più alto soggetto d'investigazione a cui tende il nostro impulso di conoscere, a quello, cioè, della struttura dell'universo » (Apelt).

[36] Poiché l'anima secondo i Pitagorei e secondo Platone è numero ed armonia, il filosofo determina le relazioni numeriche delle sette parti di essa fondendo insieme le progressioni della doppia *quaderna* pitagorica: 1 : 2 : 4 : 8 e 1 : 3 : 9 : 27 nell'unica serie: 1 : 2 : 3 : 4 : 9 : 8 : 27, dove il secondo numero (2) è doppio del primo (1); il terzo (3), una volta e mezzo il secondo (2) e tre volte il primo (1); il quarto (4), doppio del secondo (2); il quinto (9), triplo del terzo (3); il sesto (8), ottuplo del primo (1); e il settimo (27) — eguale alla somma de' primi sei — ventisette volte il primo.

[37] Gl'intervalli nella prima progressione sono del doppio, nella seconda del triplo. « Ecco la serie per gl'intervalli doppi: $1, \frac{4}{3} \cdot \frac{3}{2}, 2, \frac{8}{3} \cdot 3, 4, \frac{16}{3}, 6, 8$, e per i tripli: $1, \frac{3}{2}, 2, 3\frac{9}{2}, 6, 9, \frac{27}{2}, 18, 27$.

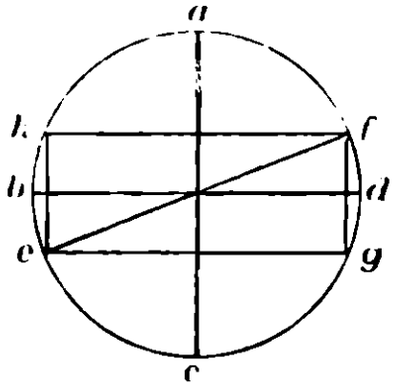
Prendiamo p. es. la prima proporzione: $1. \frac{4}{3}, \frac{3}{2}, 2.$ Il medio $\frac{4}{3}$ supera l'un estremo (1) di un terzo di esso, e cioè di $\frac{1}{3}$, ed è superato dall'altro estremo (2) di un terzo di esso, e cioè di $\frac{2}{3}$: insomma $1, \frac{4}{3}, 2$ formano una proporzione armonica, e $\frac{4}{3}$ è eguale a $1 + \frac{1}{3} 1$ ed insieme è eguale a $2 - \frac{1}{3} 2$. Invece l'altro medio $\frac{3}{2}$ supera l'un estremo (1) della stessa quantità numerica $\left(\frac{1}{2}\right)$ di cui è superato dall'altro estremo (2): perciò questi termini formano una proporzione aritmetica. Se si vogliono evitare le frazioni, si deve cominciare non da 1, ma da 384, come fa il falso Timeo di Locri » (Giarratano).

[38] « I numeri che ne derivano rappresentano gl'intervalli dei suoni nell'ottacordo diatonico dorico. La conclusione è che Dio compose l'anima del mondo secondo le leggi dell'armonia musicale » (Giarratano).

[39] Questa lettera bisogna immaginarsela in senso orizzontale, non verticale.

[40] Il circolo esteriore è l'equatore, l'interiore l'eclittica.

[41] « Che vuol dire secondo il lato e secondo la diagonale? Sia la sfera *a b c d*, e *b d* sia l'equatore ed *e f* l'eclittica; *h f* ed *e g* siano i tropici: congiungiamo *h* con *e* ed *f* con *g*; avremo un rettangolo di cui *e f* sarà la diagonale. Ora l'equatore essendo parallelo ai tropici, torna giusto il dire



che si muove secondo il lato (*h f* ovv. *e g*) di questo rettangolo; e poiché l'eclittica è insieme la diagonale di questa figura, è alla sua volta esatto il dire ch'essa si muove secondo la diagonale » (Fraccaroli). — Ma qui sorge una difficoltà. Del moto equatoriale, rappresentato dalla rivoluzione diurna del cielo delle stelle fisse intorno alla terra immobile, secondo la maniera ordinaria di parlare si sarebbe dovuto dire che (da destra) va verso sinistra, cioè dall'oriente, donde nasce il giorno, verso l'occidente; e allora perché Platone dice invece che va verso destra? Perché forse in questo caso Platone immagina che l'osservatore sia rivolto non verso settentrione, ma verso mezzodì?

[42] Questi sette circoli sono quelli de' pianeti; i primi tre son quelli del Sole, di Venere e di Ermes; gli altri quattro quelli della Luna, di Marte, di Giove e di Saturno. La serie numerica 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27 indica i rapporti di distanza de' pianeti dalla terra; così il Sole dista il doppio della Luna, Venere tre volte, Mercurio quattro, Marte otto, Giove nove, Saturno ventisette. — Del resto chi sulla composizione dell'anima del mondo e su ciò che vi fa seguito volesse intenderne di più, consulti, per tacer d'altri, il dotto commento del Fraccaroli, p. 34 b sgg.

[43] Questo ragionamento che si svolge senza né suono né voce non è che il pensiero che Platone anche altrove definisce un tacito ragionamento che l'anima — ciò che da se stesso si muove — fa con se stessa.

[44] Schiaparelli, *I precursori di Copernico* p. 16 in « Pubblicazioni del Regio Osservatorio di Brera », Milano, 1873, n. III (cit. dal Fraccaroli che v'aggiunge altri chiarimenti) così traduce questo

luogo: « Quelli il cui circolo era più piccolo andarono più presto, e quelli il cui circolo era più grande compirono più lentamente il loro giro. E così nel movimento della natura del medesimo, quelli che facevano più rapidamente la loro rivoluzione sembravano raggiunti da quelli che andavano più lentamente mentre succedeva il contrario. Perché, siccome quel movimento faceva percorrere a tutti una elica, e i pianeti andavano incontro ad esso, quelli che si allontanavano più lentamente dal medesimo (che li sorpassava tutti in rapidità) sembravano seguirlo più dappresso che tutti gli altri ».

45 « Dunque dal moto diurno, che è così l'unità di misura di tutti i movimenti. Macrobio (*in Somn. Scip.* II, 11, 15) attribuisce a questo grande anno mondiale un periodo di 15.000 anni, e Cicerone, secondo il *Dial. de orat.* 16 (cfr. Serv. *ad Aen.* III, 284), di 12.954 » (Fraccaroli).

46 « Nel mondo delle idee sono già idealmente presenti tutte le forme, che divengono visibili nel mondo de' sensi » (Apelt).

47 Le stelle fisse « sono parti dell'universo, e più precisamente del cerchio ottavo <quello che, come è detto poco prima, domina tutti gli altri>, il quale tutto pure gira intorno a sé. Hanno dunque questi astri un moto di rotazione loro proprio e individuale e uno di traslazione comune a tutta la sfera cui appartengono: non sono dunque fissi assolutamente, ma fissi in rapporto alla propria sfera » (Fraccaroli).

48 La lez. del nostro testo ἑλλομένην, che attribuisce alla terra un moto di rotazione o di oscillazione intorno ad un asse, è combattuta dalla maggior parte degli editori, i quali preferiscono leggere εἱλλομένην, che vale « avvolta » o « stretta » intorno ad un asse.

49 Soprattutto il fenomeno degli eclissi, chiaro pe' dotti del tempo, ma non ancora abbastanza penetrato nella coscienza del volgo, destava di codeste paure.

50 Probabilmente uno σφαιρίον, qualcosa suppergiù come la nostra sfera armillare.

51 Qui Platone par che accenni a qualcuna delle cosmogonie orfiche.

52 Questo principio è, s'intende, l'anima razionale.

53 L'anima umana, analoga all'anima dell'universo, ha, come questa, anch'essa i suoi circoli.

54 Forse perché Platone, avendo in mente una falsa etimologia, ravvicina αἴσθησις « sensazione » ad ἀίσσω « mi muovo rapidamente ».

55 « Cfr. 35 c... L'anima umana è armonizzata analogamente all'anima del mondo » (Fraccaroli).

56 L'ignoranza.

57 Così avviene negli specchi piani.

58 « Nello specchio concavo semi-cilindrico in senso verticale, che qui si descrive, si vede invece la destra e la sinistra a sinistra, e ciò perché il fuoco che nel comporsi era caduto sullo specchio, una volta composto sulla sua superficie, non ne rimbalza più direttamente per la via stessa per la quale era caduto, ma μεταπίπτει, si scambia; la parete destra rialzata lo fa rimbalzare a sinistra, e viceversa. Se poi lo specchio cilindrico è disposto orizzontalmente, allora l'immagine si vede rovesciata, per la stessa ragione » (Fraccaroli).

59 Vuol dire che, se le concause son tali che senza di esse certe cose non potrebbero verificarsi, in realtà non possono darci veramente ragione di nulla; cfr. 68 e sgg.; *Fedone* 99 b; *Politico* 281 d. L'osservazione è contro Democrito.

60 Timeo ha qui presente il verso 1762 delle *Fenicie* di Euripide: ἀλλὰ γάρ τί ταῦτα θρηνῶ χαὶ μάτην ὀδύρομαι;

61 In altri termini si dica solo che la stessa materia assume volta per volta certe determinate qualità o caratteri, che la fanno apparire ora in una forma ed ora in un'altra.

62 Pare voglia dir questo: che noi ci formiamo dello spazio un concetto non per via di un rigoroso, legittimo ragionamento, ma col prescindere dall'esistenza degli oggetti sensibili che l'occupano, e, cioè, per via di semplice astrazione; e poiché vediamo, come nota il Fraccaroli, che le cose del mondo fenomenico non possono essere che nello spazio, sogniamo, proviamo l'impressione fallace, che tutto ciò che è debba essere in qualche luogo.

63 Il mondo dell'intelligenza che è poi il mondo della verità.

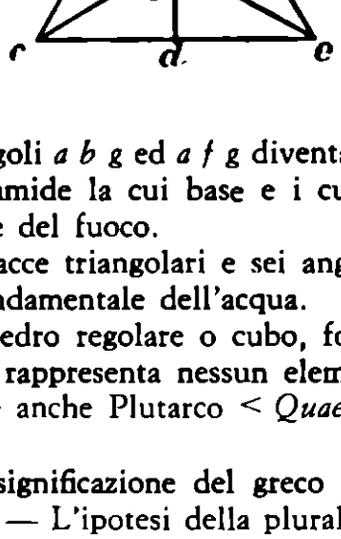
64 Poiché all'immagine non appartiene in proprio nemmeno l'idea, a rappresentare la quale essa fu generata.

65 Vale a dire il triangolo rettangolo scaleno avente il cateto minore eguale alla metà dell'ipotenusa e che perciò, congiunto sul cateto maggiore con un altro simile ed eguale, genera un triangolo equilatero. In questo triangolo rettangolo scaleno, come si dirà subito dopo, il quadrato costruito sul cateto maggiore è triplo in potenza, cioè è tre volte il quadrato costruito sul cateto minore.

66 Dei cosiddetti quattro elementi, ai quali aveva accennato a 49 c, ora Timeo osserva che in realtà tre soltanto, « l'acqua, l'aria e il fuoco, constando tutti elementarmente degli stessi triangoli scaleni, possono tramutarsi a vicenda in questo modo, che cioè quella specie che consta di elementi maggiori, poniamo l'acqua, che è rappresentata dall'icosaedro come si vedrà poco più oltre, può sciogliersi in quelle dagli elementi minori, dunque l'acqua in aria, che è rappresentata dall'ottaedro,

fino a che si viene alla dissoluzione nei triangoli elementari, i quali poi si possono ricostituire in nuove unità, e quando questa nuova unità sia costituita in un complesso, allora si ha la nuova specie; cioè i triangoli, che prima costituivano l'acqua, potranno ora costituire il fuoco, e quelli del fuoco l'acqua, e così via » (Fraccaroli).

67 La combinazione a cui s'allude ci dà la seguente figura:



In essa l'ipotenusa *a g* de' due triangoli *a b g* ed *a f g* diventa la diagonale del quadrilatero *a b g f*.

68 È il tetraedro regolare, una piramide la cui base e i cui lati sono triangoli equilateri eguali tra loro. Esso è la forma fondamentale del fuoco.

69 È l'ottaedro regolare, con otto facce triangolari e sei angoli. Esso rappresenta l'aria.

70 È l'icosaedro regolare, forma fondamentale dell'acqua.

71 Producendo, come chiarirà, l'esaedro regolare o cubo, forma elementare della terra.

72 Il dodecaedro regolare, che non rappresenta nessun elemento, « ma serve solo di decorazione, e corrisponde, come del resto pur vide anche Plutarco < *Quaest. Plat.* 5, 1 >, ai dodici segni dello zodiaco » (Fraccaroli).

73 Platone qui gioca sull'ambigua significazione del greco ἄπειρος che vale « infinito » o « illimitato » e « inesperto », « ignorante ». — L'ipotesi della pluralità illimitata dei mondi, così risolutamente e sprezzantemente respinta da Timeo, era ammessa dagli atomisti. Cfr. anche più su, 31 b.

74 Forse, come notano il Fraccaroli e l'Apelt, in considerazione dei cinque poliedri regolari che possono essere iscritti in una sfera.

75 Platone qui ed altrove (cfr. per es. 48 e) adopera indifferentemente εἶδος « specie » o « forma » e γένος « genere ». Qui le forme sono le quattro specie o generi primordiali, i quattro elementi e i generi le sottospecie comprese in quelli.

76 Quando ha parlato della costituzione della materia e delle diverse figure elementari.

77 « Un vuoto vero e proprio, come per gli atomisti, per Platone secondo le sue ripetute affermazioni non esiste. Può accennarsi soltanto ad una densità maggiore o minore o come anche si potrebbe dire a una tendenza al vuoto. Lo spostamento dei corpi elementari crea momentaneamente uno spazio relativamente libero, che però è riempito subito di nuovo dai corpuscoli che v'irrompono » (Apelt). — Anche il Fraccaroli osserva che Platone nega contro Democrito (che non nomina mai) il vuoto assoluto, non un vuoto momentaneo e accidentale.

78 Il germoglio o nodo dell'oro, detto anche adamante, non è il diamante, che prese il nome di adamante solo dopo Aristotele. Secondo il Rivaud deve riconoscervisi un « métal très dur, plus foncé que l'or et que l'on croyait séparer par coupellation (l'hématite, ou le platine) ».

79 Forse l'ὑγρόν « liquido » del greco è per una falsa etimologia spiegato da Platone come ὑπὲρ γῆς ῥέον « scorrente sulla terra ».

80 Perché largamente adoperato ne' sacrifizi.

81 Quando la terra non è a forza compressa.

82 Come ne' metalli.

83 « Le feu <dice il Martin> dilate l'air ordinaire; quant à l'air condensé, le feu ne peut le dilater, et n'a d'autre manière d'agir sur lui que de le transformer en feu... Il Martin si domanda se quest'aria condensata non sia quella delle nuvole, e se la folgore, secondo Platone, non sia la trasformazione in fuoco di quest'aria condensata... È superfluo osservare che molte di queste osservazioni non reggono più dinanzi alla nostra scienza » (Fraccaroli).

84 Ha dato, cioè, il nome all'impressione che produce; ma perché? Forse perché Platone in θερμόν « caldo » arbitrariamente vede un derivato da θέω « corro »? O perché per il suono ravvicina θερμόν ad un ipotetico κερμόν = κέρμα « frammento »?

85 Cioè anche in altri casi il duro non è tale se non rispetto al molle e viceversa; sicché quello che è duro rispetto ad una cosa può esser molle rispetto ad un'altra.

86 « Se, dice, uno potesse salire sulla sfera del fuoco, e ponesse sui due piatti d'una bilancia una differente porzione del fuoco stesso, e ne alzasse verso l'aria il giogo per pesare... la porzione più

piccola cederebbe alla forza più della più grande, cioè il piatto di quella si alzerebbe nell'aria allontanandosi dalla massa ignea, e quello della porzione grossa resisterebbe di più a questa violenza » (Fraccaroli).

87 Queste porzioni di terra che si suppongono poste sui due piatti della bilancia.

88 « Se fosse vero che i gravi vanno al basso, i leggeri all'alto, secondo la concezione volgare di alto e basso, tutti i gravi andrebbero in una direzione, tutti i leggeri nella direzione opposta. La dottrina platonica dell'attrazione delle masse riconosce invece insieme e spiega come il moto dei gravi, e così rispettivamente quello dei leggeri, prenda varie direzioni. Infatti la caduta di un corpo (ciò che è grave) segue il rispettivo raggio terrestre, e il fuoco (ciò che è leggero) sale al cielo da diversi luoghi della nostra sfera e perciò in direzioni diverse rispettivamente l'una dall'altra, direzioni opposte, se i due luoghi sono agli antipodi, oblique negli altri casi » (Fraccaroli).

89 « Non ogni affezione (πάθημα) è anche sensazione (αἴσθησις) » (Fraccaroli).

90 Cfr. 45 c. E vuol dire che le impressioni della vista (e dell'udito), se affettano l'anima, non agiscono direttamente sull'organo che le riceve, come avviene per quelle dei sensi inferiori; il che forse non doveva sembrare del tutto esatto neanche allo stesso Platone, se nel *Filebo* 51 b mette le sensazioni visive insieme con quelle dell'olfatto e dell'udito. E se non m'inganno, anche in seguito (68 a) Platone ammette che una luce intensa produca un'impressione diretta sull'organo visivo.

91 « Platone con ciò assegna alle vene la parte de' nervi, a lui tuttora ignoti » (Apelt).

92 Invece di τὸ δὲ αὖ τῶν προλελεπτυσμένων seguendo il Fraccaroli leggo τὰ δὲ αὖ ecc. Comunque il periodo riman sempre ben poco limpido.

93 « Tutta questa teorica del gusto risale in parte ad Alcmeone di Crotone, in parte a Diogene d'Apollonia e a Democrito » (Apelt).

94 De' quattro cosiddetti elementi, cioè delle quattro specie: fuoco ecc. ciascuno per sé non ha odore, per la ragione che dirà subito dopo; e l'odore non nasce, se non quando l'una specie tende a trasformarsi in un'altra; il che significa che esso sta di mezzo e partecipa in certo modo delle due specie.

95 Timeo, che a 45 b sgg., ha esposto la teoria della visione, qui specifica in che modo avvenga la sensazione del colore.

96 « È notevole questa dottrina, che le impressioni dei diversi sensi derivino tutte da una stessa cagione che affetta diversamente i diversi organi: le cose dunque per questo rispetto avrebbero una certa stabilità di sostanza, benché noi le percepiamo in modi differenti secondo la differente attitudine dei nostri sensi. Notisi ancora l'opposizione affermata da Platone tra il bianco e il nero, mentre gli altri colori non sarebbero che modificazioni o gradi intermedi tra questi opposti » (Fraccaroli).

97 « Il mondo è governato da leggi certe, e queste sono oggetto della scienza; ma la ragione ultima di queste leggi stesse è l'oggetto della religione; la scienza è mezzo, la religione è fine; ma solo attraverso alla considerazione di ciò che diviene potremo assurgere alla conoscenza di ciò che è » (Fraccaroli).

98 A questo proposito cfr. anche il *Fedro* 244.

99 È suppergiù, come è noto, il processo adoperato nella tempera de' metalli.

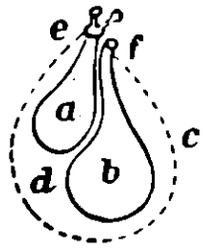
100 Il vocabolo νεῦρον, che ho tradotto per tendine, significa anche nervo; ma a rigore così l'una come l'altra parola non risponde esattamente al greco, perché Platone non distingue i tendini da' nervi.

101 « L'Archer-Hind nota in questa affermazione una curiosa approssimazione al darvinismo: le unghie nella razza umana appariscono solo in uno stato rudimentale, che si svolge poi fino agli artigli del leone e dell'aquila » (Fraccaroli).

102 Platone non distingue le vene dalle arterie, e i due condotti, de' quali parla in questo luogo, sono in realtà l'aorta e la vena cava inferiore e superiore.

103 Di questo difficilissimo luogo esiste una spiegazione dell'insigne medico Galeno, contenuta in un frammento, di cui prima del 1848 non si conosceva che una cattiva traduzione latina. Ed eccone l'interpretazione che ne dà l'Apelt: « La nassa o grande reticolato consta di due strati, l'uno di fuoco, l'altro d'aria. Lo strato esteriore (τὸ κύτος) è la massa d'aria, che circonda immediatamente tutto il corpo dall'esterno; lo strato interiore (τά ἔνδον τοῦ πλοκάμου, cioè il fuoco) è il calore contenuto nel sangue, che penetra l'intera massa del corpo tra la pelle e la cavità interiore. Le due formazioni simili per la forma a panieri o sacchi (ἐγκύρτια), che constano interamente d'aria, formano le cavità toracica e addominale: la prima ha una doppia apertura, l'una attraverso la gola, l'altra

attraverso le narici; la seconda una sola apertura, attraverso l'esofago nella bocca, come si vede nella seg. figura:



In questa fig. *a* rappresenta la cavità toracica, *b* la cavità addominale, *c* lo strato esteriore d'aria, *d* lo strato igneo, *e* la trachea e *f* l'esofago. Anche questa spiegazione dà luogo a molti dubbi <si vedano infatti nel Fraccaroli le molte e gravi obiezioni sue e d'altri contro questa spiegazione, che muove dal porre il κύτος fuori del corpo umano>; ma difficilmente si riuscirà a cavare un senso del tutto evidente dalle parole di Platone che velano pur volendo esser chiare e che già Galeno definiva δυσνόητα τε καὶ δύσρητα <difficili a intendersi e a chiarire> ».

104 Mitico personaggio, ben noto ai lettori del *Cratilo*.

105 Con la teoria, cioè, dell'inesistenza del vuoto e con quella conseguente dell'impulsione circolare.

106 Cfr. più su, 68 b, dov'è detto che il raggio del fuoco, mescolandosi con l'umidità dell'occhio, produce il color rosso o sanguigno.

107 « Cioè quando la perdita e il guadagno, il consumo e la nutrizione, si pareggino nella sostanza, nella misura e nei modi » (Fraccaroli).

108 Le malattie, oltreché dalla corruzione dei triangoli, che sono i primi elementi, possono essere prodotte anche dalla corruzione di ciò che è formato da questi elementi.

109 Mi attengo alla correzione ἅμα invece di αἷμα che è nel testo.

110 Precedenza d'origine, giacché, mentre le malattie già enumerate nascono da un vizio di nutrizione, quelle a cui accennerà ora procedono piuttosto da un vizio organico.

111 Accenno, pare, alle congestioni pulmonari.

112 In verità il nome di morbo sacro fu dato all'epilessia, perché per il suo strano carattere pareva un'opera demoniaca.

113 « Giustamente l'Archer-Hind osserva che da ciò non si ha da inferire né punto né poco che Platone intendesse di porre dei limiti all'educazione dell'anima, acciò non soverchi il corpo: soltanto vuol dire che il corpo deve essere educato in modo da corrispondere alle esigenze dell'anima » (Fraccaroli).

114 L'anima intellettiva dell'uomo, sottraendosi, per quanto può, alla dannosa influenza del corpo, deve sforzarsi di tornare simile all'anima del mondo.

115 « Cette théorie sur les dangers de la stérilité de la femme est classique dans la médecine grecque. D'après Aristote, la matrice quand elle reste vide peut monter dans le corps et étouffer la femme stérile (*De gen. anim.* I, 11, 719ᵃ 21) » (Rivaud).

116 Divinazione geniale degli spermatozoi.

CRITIA

1 Cioè l'universo, ricreato nel *Timeo*, dio sensibilmente percepibile.

2 « Questo infatti è il concetto di pena secondo la teoria di Platone circa la pena in connessione con la sua dottrina, che noi non pecchiamo per un proposito deliberato, ma per un oscuramento della nostra intelligenza. La pena è quindi quella che può indurci a correggere la manchevolezza delle nostre cognizioni » (Apelt).

3 Che è la dea della memoria e madre delle Muse.

4 Invece la credenza comune riteneva che appunto per il possesso dell'Attica una contesa non fosse mancata tra Poseidone ed Atena con la sconfitta del primo. « Ma il punto di vista razionalistico di Critia non attribuisce alcun valore a simili ingenuità » (Apelt).

5 Tutti eroi leggendari, civilizzatori dell'Attica.

[6] Questo principio è quello che nella *Repubblica* serve a giustificare l'educazione comune che vi s'impartisce così agli uomini come alle donne.

[7] Fiume della Beozia, oggi Oropo.

[8] Fiumicello dell'Attica.

[9] Sale da pranzo pe' pasti giornalieri in comune, come ne esistevano a' tempi storici a Sparta ed a Creta.

[10] Lo stadio (attico) era eguale a m. 177,60.

[11] Il tenero (o domestico) frutto, secondo l'Apelt che cita l'*Odissea* V 69, è il vino, e il frutto arido sono i cereali.

[12] Si accenna soprattutto alle mele secondo lo stesso Apelt, che rimanda a *Leggi* 819 a-b.

[13] Il pletro era eguale a m. 29,60.

[14] Il piede (attico) era eguale a m. 0,296.

[15] I dorifori erano più specialmente le truppe scelte formanti le guardie del corpo del tiranno.

[16] Aveva quindi una superficie di sei milioni di stadi o 189.250 chilometri quadrati.

MINOS

ARGOMENTO

[1] Nella *Notice* premessa alla sua ed. di questo dialogo in *Platon, Œuvres complètes (Coll. des Universités de France)*, t. XIII, 2e partie, p. 81 sgg.

[2] Ricorrono naturalmente soprattutto le parole νόμος « legge », νομίζω « riconosco », « ritengo » o « stabilisco per legge », νόμιμος « legittimo » o « legale », ἄνομος « illegittimo » o « illegale », δόγμα « deliberazione », δόξα « opinione » ecc.

DIALOGO

[1] I sofisti si compiacevano di contrapporre le leggi positive, mutabili e contingenti, alle immutabili leggi di natura; ed è questa in sostanza l'obiezione, che l'amico presenta con altri termini a Socrate.

[2] Licea, città dell'Arcadia. — « Boeckh, mediante l'eccellente correzione di Licea, invece di Licia, ha trapiantato la sede principale de' sacrifici umani ellenici dalla serena Licia a Licea negli alti monti d'Arcadia e alla festa di Zeus liceo. Strano è, che l'autore, avendo limitato i sacrifici umani de' Greci a questi in Licea, dove Pausania (8, 38) li vide ancora nel secondo sec. d. C. e superstiti nella stirpe verosimilmente fenicia d'Atamante, non menzioni i Φαρμακοί < vittime umane, anche delinquenti, che si sacrificavano in espiazione de' falli soprattutto d'una città> ateniesi ». (Nota dello Steinhart nell'Introduzione alla versione di questo dialogo nelle opere di Platone tradotte in ted. dal Müller).

[3] Le ἐγχυτίστριαι o ἐγχυτρίστριαι secondo la lez. com. erano donne incaricate di raccogliere secondo alcuni in un vaso il sangue delle vittime, e secondo altri in un'urna le ossa del morto.

[4] Su queste contradizioni delle leggi positive e delle costumanze tra' vari popoli si veda il Souilhé nella cit. *Notice*, p. 84.

[5] L'A. si serve qui d'una parola che implica un paragone col gioco del tric-trac. Come in questo gioco le pietruzze, pur mutando posto, non lasciano d'esser pietruzze, così è delle leggi.

[6] Socrate si serve del vocabolo κροῦμα, che più particolarmente accenna al tocco delle corde d'una cetra, ma che qui assume, pare, un valore più generale.

[7] A Marsia, un Sileno frigio, si attribuiva l'invenzione o il ritrovamento del flauto, che Atena aveva inventato, ma che poi la dea medesima aveva buttato via, quando s'avvide che a suonarlo le si sformava il viso. Col flauto Marsia osò sfidare ad una gara musicale Apollo, inventore della cetra. Ma fu vinto e scorticato vivo dal dio, che ne appese la pelle in una caverna della Frigia. — Olimpo fu un flautista, frigio egli pure o, secondo altri, misio. Su questi due e sull'effetto delle loro suonate cfr. anche il *Convito* 215-b-c.

[8] Sulle differenti versioni della leggenda di Minos si veda il Souilhé nella cit. *Notice*, p. 77 sgg. Si noti però che la stessa tradizione epica, a cui soprattutto l'autore del dialogo aderisce, è interpretata da lui con una certa libertà.

[9] *Od.* XIX 178 sg.

[10] Nel senso etimologico e onorifico di « sapiente » e « maestro di verità ».

[11] « D'après la légende, quand Zeus eut pris la forme du divin taureau, Minos fut le fils, et, selon l'*Odyssée,* ' le compagnon du grand Zeus '. Une fois désigné par la volonté céleste à la vénération des hommes, il devenait ' roi pour une période de neuf ans '. Au bout de neuf ans, la puissance divine, qui lui était insufflée, était épuisée; il devait la renouveler. Il gravissait la montagne sainte, pour converser, pour communier avec le dieu... il venait rendre des comptes à son père, se soumettre au jugement de son maître... » (Glotz, *La Civilisation égéenne,* Paris, 1923, p. 173, cit. dal Souilhé nella sua ed. di questo dialogo).

[12] *Od.* XI 568 sg.

[13] « Sur cette abstention des banquets et du vin, à Cnosse et à Lacédémone, cfr. *Lois,* I, 636 et suiv. Platon blâme cette proscription et veut, au contraire, qu'on utilise les banquets comme moyens d' éducation » (Souilhé).

[14] Cfr. *Il Politico* 305 c.

[15] Secondo la leggenda, che l'autore del dialogo modifica ed interpreta a modo suo, Talos era invece « un gigante di bronzo, custode dell'isola, che ne faceva di corsa il giro tre volte al giorno, e come incontrava uno straniero diveniva tutto arroventato e stringendolo fra le braccia lo soffocava » (Bassi, *Mitologia greca e romana* [Firenze, 1912], p. 287).

[16] Framm. 103, ed. Rzach.

[17] Queste parole vogliono essere forse un accenno a' casi occorsi a Socrate?

[18] Tespi, del VI sec. a. C., era considerato l'inventore della tragedia; Frinico, di poco posteriore, ci è noto soprattutto per aver messo in scena avvenimenti contemporanei coi due drammi: *La presa di Mileto*, e *Le Fenicie*, di cui il primo ricordava un disastro degli Ateniesi per opera de' Persiani — e procurò per questo da' concittadini dolorosamente e profondamente commossi un'ammenda all'autore — e il secondo invece la sconfitta de' Persiani a Salamina.

[19] Minos, vinti gli Ateniesi, che gli avevano proditoriamente ucciso il figlio Androgeo, li obbligò a mandare ogni tre o nove anni sette fanciulli e sette fanciulle, che venivano dati in pasto al Minotauro rinchiuso nel Labirinto. Da questo abominevole tributo, che avevano già pagato due volte, gli Ateniesi furono liberati dal giovane Teseo, che uccise il Minotauro.

[20] Di qui lo Steinhart e il Müller suppongono, e non a torto, che l'interlocutore di Socrate dovesse essere suppergiù un coetaneo di lui.

LE LEGGI

ARGOMENTO

[1] Cfr. Platone, *Lettere*, III, 316 a. L'autenticità di questa lettera è stata, non senza buone ragioni, impugnata da alcuni critici; ma, ammesso anche ch'essa sia apocrifa, ciò non esclude che la notizia, ivi contenuta, che Platone si sia occupato della composizione dei preludi alle leggi di Dionisio il Giovane, sia vera; tanto più che il far precedere le leggi da preludi, che diano ragione di esse, è un principio che Platone inculca e persegue costantemente nelle *Leggi*, quando si tratti di disposizioni d'una certa importanza.

[2] I 638 b.

[3] A. Boeckh fu il primo, al principio del secolo scorso, a notare il riferimento di questo luogo alla vittoria riportata dai Siracusani su Locri e alla conseguente soggezione di questa città a Dionisio il Giovane. La data, comunemente accettata, di tale avvenimento è stata quella del 356. Ma recentemente W. A. Oldfather in *American Journal of Philology*, vol. XLIV, p. 275, ha con buone ragioni sostenuto che bisogna abbassare tale data a non prima del 352. Egli cita tra l'altro, a conforto della sua tesi, Giustino (XXI 3, 9), il quale dice che i Locresi si ribellarono a Dionisio nel 346 « dopo sei anni di oppressione »; aggiunge l'Oldfather che Demostene (XXIV 139) in un discorso tenuto nel 353-52 parla in tempo presente di Locri come di « città retta da savie leggi » (πόλις εὐνομουμένη), un'espressione affatto impossibile per una città vinta e assoggettata.

[4] Anonimo, *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, XXV; Diogene Laerzio, III 37; Suida, *Lexicon*, p. 1490 (Bernhardy).

[5] Cicerone, *De Legibus*, I 5, 15.

[6] Una conferma di quanto qui diciamo si ha nel libro V 738 e-739 e, dove l'Ateniese, accennando alla differenza tra lo stato costruito nella *Repubblica* e quello che viene costruendo nelle *Leggi*, dice che necessità contingenti l'hanno costretto a proporre il nuovo stato: è dunque Platone che parla per bocca dell'Ateniese.

[7] Cfr. XII 964 a, nota 19.

[8] II, 377 d-383 e; III, 386 a-398 b; cfr. *Gorgia*, 501 d-503 e.

[9] X, 597 a-598 d.

[10] Per queste ragioni ci parve preferibile il criterio, da noi seguìto, di indicare o riassumere i concetti fondamentali a quello di dare una sommaria esposizione del contenuto, libro per libro, pagina per pagina, come suol farsi di molte opere: esposizione che, nel caso nostro, oltreché oziosa, sarebbe pressoché inutile: tanto vale leggere, e con ben altro profitto, addirittura l'opera.

DIALOGO

Libro I

[1] *Od.* XIX 178-79 Τῇσι δ'ἐνὶ Κνωσὸς μεγάλη πόλις, ἔνθα τε Μίνος Ἐννέωρος βασίλευε Διὸς μεγάλου ὀαριστής. Questi versi sono stati variamente interpretati. Platone dà a ἐννέωρος il significato di δι' ἑνάτου ἔτους, cioè « nono quoque anno » « ogni otto anni », intendendo che Minosse si sia recato ogni otto anni a conferire con Giove. Ma l'interpretazione più comune è che Minosse abbia regnato a Cnosso « per nove anni » in familiarità con Giove; e forse in omaggio ad essa l'espressione qui adoperata da Platone è stata tradotta « per novennium » dal Ficino e da altri. Ingegnosa ma poco persuasiva appare l'interpretazione del Pierron, che nel suo commento all'*Odissea* dà ad ἐννέωρος il significato di « âge de neuf ans », intendendo che Minosse sia stato re di Cnosso dall'età di nove anni.

[2] L'antro famoso, posto alle radici del Monte Dicte o dell'Ida, dove, secondo una tradizione, nacque e fu allevato Giove.

[3] Il nome di Atene si faceva derivare da Atena, dea della sapienza; cosicché l'appellativo di Ateniese è qui adoperato con molta finezza da Clinia come sinonimo di sapiente.

[4] Cfr. *Repubblica*, 430-31.

[5] Cfr. *Repubblica*, 470-71.

[6] Tirteo, *Fr.* 10, 1 sgg. (Hiller-Crusius).

[7] Tirteo, *ibid.*, 12. In Tirteo il soggetto è al singolare. Platone cita verisimilmente a memoria. Nel libro II 66 a, il verso è ricordato di nuovo, ma col soggetto al singolare.

[8] Teognide, 77-78.

[9] Il testo ha πλοῦτος, che significa « la ricchezza » e anche « il dio della ricchezza »; qui, benché si parli della prima, si allude evidentemente al secondo, che, com'è noto, era raffigurato cieco.

[10] φρόνησις « prudenza » « sapienza » e νοῦς « intelletto » « mente » hanno qui e altrove il medesimo valore.

[11] Cioè la temperanza.

[12] « In colui che non sa sono insite opinioni vere sulle cose che ignora ». *Menone*, 85 c; « l'opinione vera non sarà guida peggiore della scienza a ben operare », *ibid.*, 97 b. Sulla differenza fra scienza e vera opinione e sul maggior pregio della prima, *ibid.*, 97 d, e, 98 a.

[13] Cioè Clinia, che, come Cretese e celebratore delle leggi di Minosse, esaltava Giove, che era stato ispiratore di esse.

[14] V'è qui probabilmente un'allusione polemica ai sofisti, che, pur ammettendo l'« unità » della virtù, dubitavano della concezione socratica che le « specie » o « parti » di essa fossero simili fra loro e al tutto. Cfr. *Protagora*, 329 sgg., 349, 359.

[15] Ai ragazzi si permetteva di rubare per esercitarli nella destrezza, ma còlti sul fatto venivano battuti; il che giovava anche a renderli più resistenti.

[16] Istituzione spartana che serviva come esercizio e preparazione alla guerra. Uno stuolo di giovani erano fatti scorrazzare per il paese per un certo tempo, con l'ordine di non farsi sorprendere e di provvedere ai propri bisogni e alla propria sicurezza come potevano. Più tardi sulla fede di Plutarco (*Licurgo*, 28) si credette che essa fosse una caccia sanguinosa che lo stato ordinava ai giovani contro gl'Iloti.

[17] Festa solenne che si celebrava a Sparta di piena estate. La solennità consisteva soprattutto in una grande varietà di esercizi musicali e ginnastici, che i fanciulli eseguivano nudi in mezzo ai forti calori estivi. Dopo la battaglia di Tirea fu congiunto a questa festa il ricordo dei trecento Spartani caduti in quel combattimento.

[18] Cioè accogliere di malanimo tale biasimo.

[19] Schiava in quanto non sa resistere ai piaceri, libera in quanto sa resistere ai dolori.

[20] Per la fortezza e per la temperanza.

[21] Di sedizioni e tumulti, alimentati dagli agglomerati della gioventù, a Mileto e a Turii si ha notizia in Diodoro Siculo, XII, 11; XIII, 104.

[22] Che i ginnasi fossero fomite di corruzione era opinione largamente diffusa tra gli antichi. Anche Cicerone, *Tusculanae Disputationes*, IV, 70, scrive: *Mihi quidem haec in Graecorum gymnasiis nata consuetudo videtur, in quibus isti liberi et concessi sunt amores. Bene ergo Ennius: « Flagiti principium est nudare inter cives corpora »*. Non è improbabile che Cicerone avesse sottocchio questo luogo di Platone; anch'egli infatti ricorda tra l'altro, come fa qui appresso Platone, la favola di Ganimede, il bel giovinetto amato e rapito da Giove, assunto in cielo all'ufficio di coppiere degli dei.

[23] Durante le feste di Dioniso era costume in Atene motteggiarsi a vicenda dai carri e lanciare frizzi mordaci ai passanti.

[24] Taranto è spesso ricordata nell'antichità come città dedita ai piaceri e alle mollezze. Si ricordi il *molle Tarentum* e l'*imbelle Tarentum* di Orazio (*Sat.*, II, 4, 34; *Epist.*, I, 7, 45).

[25] Alla licenza delle donne spartane si accenna anche a 781 e altrove. Cfr. Euripide, *Andromaca*, 595 sgg.; Aristotele, *Politica*, II, 95, 5.

[26] Le leggi di Locri si attribuivano a Zaleuco; la vittoria a cui qui si accenna pare sia quella riportata dai Siracusani sotto Dionisio il Giovane, un avvenimento dunque contemporaneo o di poco anteriore alla composizione delle *Leggi*.

[27] Gli abitanti di Ceo godevano reputazione di grande costumatezza; cfr. *Protagora*, 341 e. È incerto quando siano stati assoggettati dagli Ateniesi.

[28] Quelli che in un paese straniero avevano l'incarico di esercitare per conto di uno stato la pubblica ospitalità in favore dei cittadini di questo stato, si chiamavano πρόξενοι. Essi erano una specie di agenti consolari, come oggi diciamo.

[29] Epimenide è un personaggio che appartiene più alla leggenda che alla storia; basti ricordare che a lui si attribuiva un sonno durato cinquantasette anni e una vita durata centocinquantasette e, secondo altri, duecentonovantotto anni. Ebbe fama di essere prediletto dagli dei e di possedere virtù taumaturgiche. Verso il 596 a. C. per ordine dell'oracolo di Delfo fu chiamato ad Atene per purificare la città dalla strage dei Ciloniani, compiuta presso l'altare delle Eumenidi. Platone invece lo fa venire ad Atene dieci anni prima della spedizione persiana, cioè verso il 500 a. C.; c'è dunque un anacronismo, che s'è cercato di spiegare in vari modi, ma che non vale forse la pena di rilevare, riferendosi a un personaggio, la cui vita non è che un tessuto di favole meravigliose.

[30] Cioè a Dioniso, che, come dio del vino, dirà l'ultima parola sull'ebbrezza e sulla retta istituzione dei simposi.

[31] Platone pensava probabilmente alle marionette, già note al teatro popolare dell'antica Grecia.

Libro II

[1] Il luogo è oscuro. Il concetto fondamentale pare sia questo, che l'educazione consiste nel disciplinare rettamente i sentimenti, indipendentemente dalla ragione; sopraggiunta la ragione, l'individuo si rende conto, in armonia con essa, della bontà delle abitudini contratte per via dell'educazione; quest'armonia è virtù nella sua interezza cosicché l'educazione non è ancora virtù piena e intera, ma, per così dire, un principio e una condizione di essa.

[2] Platone fa derivare χορός « coro » da χαρά « gioia ».

[3] È un'osservazione fatta incidentalmente sulla improprietà del linguaggio tecnico dei musicisti, che dicevano εὔχρων « ben colorito » un canto. Inoltre si chiamava χρῶμα e χρωματικὴ μουσική un genere di musica fondato su una particolare divisione dei toni del tetracordo. La espressione, come è noto, è stata conservata nella musica moderna.

[4] Nel senso di arte o di produzione artistica. È una metonimia frequente in Platone, specialmente nelle *Leggi*.

[5] Erodoto, II 81 sg. narra che i sacerdoti egiziani asserivano che da Mene, primo re d'Egitto, fino a Seto, sacerdote di Efesto, fossero passati 11340 anni, ossia 341 generazioni.

[6] Cioè il divertimento per il divertimento, senza badare agli effetti.

[7] Se, cioè, si esprime conformemente alle prescrizioni delle leggi di Sparta.

[8] Tirteo, *Fr.* cit., *passim*.

[9] Proprio vero, cioè, che noi non siamo persuasi che un tal uomo non sia felice, ma sia un miserabile.

[10] Questa lunga discussione mira in sostanza a stabilire il principio che l'uomo giusto è

felice e beato, e l'ingiusto miserabile e infelice. Il principio prettamente socratico è accennato nella *Repubblica* 392, e sviluppato in seguito. Si confronti anche il *Gorgia,* 474 sgg.

[11] Cadmo. Per la favola, a cui qui si accenna, cfr. Euripide, *Fenicie*, 638 sgg.; Ovidio, *Metam.*, III, 1 sgg.

[12] Il ragionamento, che ha dato luogo a varie interpretazioni, pare debba intendersi così. L'Ateniese, nel suo grande desiderio d'inculcare nei giovani l'amore per un vita ispirata a sentimenti di rettitudine e di giustizia, afferma che il legislatore può anche ricorrere, per raggiungere lo scopo, all'inganno e alla menzogna. Clinia, interrompendo, crede di spezzare una lancia a favore della verità, pur ammettendo che difficilmente la verità riesca a persuadere. L'Ateniese non raccoglie l'interruzione che con una sola parola di cortese ammissione (che l'Ast ritiene addirittura ironica), e torna senz'altro al suo assunto, confortandolo coll'esempio di una favola, quella di Cadmo che, pur nella sua assurdità e inverosimiglianza, ha avuto, secondo lui, tanta efficacia persuasiva.

[13] Nella istituzione di questi tre cori pare che Platone abbia avuto presenti i tre cori, uno dei fanciulli, uno di giovani, uno di vecchi, che cantavano a Sparta nelle feste solenni. Cfr. Plutarco, *Licurgo,* 21.

[14] Espressione piuttosto scherzosa e forse poetica per indicare l'uso del vino.

[15] « Per mezzo di parole, di canti e di ritmi » evidentemente non può riferirsi a qualunque imitazione, tanto meno alla pittorica; perciò l'England chiude fra uncini queste parole. Noi non abbiamo osato, ma ci limitiamo a notare l'incongruenza.

[16] Occorre appena avvertire che sotto la denominazione di poeti sono compresi i compositori sia di poesia sia di musica. È nota la strettissima relazione che fra musica e poesia correva nell'antica Grecia.

[17] Hanno, cioè, raggiunto la pubertà, l'età a cui Platone attribuisce la capacità di discernimento anche del bello musicale.

[18] Tutto questo luogo ha, come si vede, carattere polemico contro certe innovazioni, preziosità e stranezze, di cui pare si compiacessero già sin d'allora i compositori e gli esecutori di musica. Circa le arti d'imitazione e rispetto alle tendenze artistiche di Platone si confrontino i libri II, III e X della *Repubblica.*

[19] Nella *Repubblica*, 398-99, si discorre di varie specie di armonie: ionica, lidia, frigia e dorica. Di esse si rigettano le prime due « molli e conviviali », ossia « armonie rilassate », e si accolgono le due ultime, adatte « ai temperanti e ai forti ». Qui si ricorda, a mo' d'esempio, solo la dorica, ispiratrice, con la sua gravità, di maschi e nobili sentimenti, e quindi di grande valore educativo.

[20] Così il testo, ma non è chiaro che valore si debba dare a queste parole. Probabilmente all'autore è parso eccessivo l'appellativo di « musica » dato all'espressioni della voce, di cui si parla, e vuole in certo modo scusarsene, dichiarando di esservi ricorso quasi inconsideratamente.

[21] Cioè dei simposi.

[22] Il luogo può parere in aperta contradizione con quanto è detto a 637 d, dove i Cartaginesi sono ricordati assieme agli Sciti, ai Persiani ecc. come dediti al vino e all'ubbriachezza. Ma nulla di strano e d'inverosimile che i legislatori di Cartagine abbiano cercato con leggi proibitive di reprimere l'abuso e persino l'uso del vino, specie in tempo di guerra e in particolari circostanze.

Libro III

[1] Cfr. *Timeo*, 22 c, 23 b, c, 25 c.

[2] Si riferisce molto probabilmente al noto diluvio di Deucalione.

[3] Su Epimenide v. la nota 29 del Libro I. Nei versi di Esiodo, a cui qui si allude (*Opere e Giorni,* 40-41), il poeta, volendo lodare un cibo semplice e parco, accenna alla malva e all'asfodelo. Più tardi si volle attribuire a questi versi un significato recondito, come se il poeta avesse intravisto in quest'erbe la misteriosa virtù di preservare dalla fame e dalla sete; e i Cretesi attribuirono al loro Epimenide il merito di averne fatto l'esperimento.

[4] *Od.* IX, 112 sgg.

[5] Secondo Plutarco (*Licurgo,* 4), le poesie d'Omero furono rese note agli Spartani per opera di Licurgo.

[6] *Il.* XX, 216 sgg. Lo Stallbaum ed altri ritengono che in questa terza forma di regime sia indicata la democrazia. Ma si tratti della democrazia o di qualsiasi altra forma di governo, vedere, come fa qui Platone, nei versi d'Omero l'indicazione della seconda e della terza forma di regime e la loro successione, è vedere un po' troppo; e bisogna riconoscere ch'egli cade

qui in quell'eccesso che con fine ironia rimprovera nel suo *Ione* ai rapsodi e in generale ai fanatici ammiratori di Omero, che facevano di lui il padre d'ogni umano sapere, e attribuivano spesso un significato recondito alle sue parole.

[7] Pare voglia soprattutto riferirsi agli Eraclidi. Essi, divenuti re di Sparta, cercarono d'illustrare la propria origine, dando all'invasione dorica il significato d'un loro ritorno nel Peloponneso, da dove erano stati scacciati nell'età eroica.

[8] Ad esempio del quarto regime è presa la costituzione di Sparta, dove il potere regio era limitato da quello dei rappresentanti degli Spartiati, ossia dall'assemblea degli anziani e dagli efori. I quattro regimi, di cui si parla in questo libro, sono, come abbiamo visto, considerati in atto, nel loro successivo svolgimento attraverso la storia dell'umano incivilimento, e sono: patriarcato, aristocrazia o monarchia, democrazia (?), regime misto (potere regio e potere rappresentativo). Nella *Repubblica*, dove i regimi sono invece considerati non dal punto di vista del loro sviluppo storico ma da quello della ricerca della migliore forma di governo, sono indicati cinque reggimenti, procedendo dal meglio al peggio, e cioè, aristocrazia o monarchia, timocrazia, oligarchia, democrazia, tirannide (445, 544 sgg.).

[9] La prima volta era stata espugnata da Ercole; cfr. *Il.* V, 640 sgg.

[10] παῖς ὢν ἀνδρί. Questo rilievo della differenza d'età tra padre e figlio mi pare un'aggiunta oziosa, e anche fastidiosa. Senza di essa il ragionamento procede benissimo come si può vedere dal seguito. L'ho tradotta per scrupolo, ma ho l'impressione che sia una glossa, benché nessun editore l'abbia sospettata.

[11] Secondo la favola Poseidone aveva promesso al figlio Teseo l'adempimento di tre suoi voti, e Teseo, adirato col figlio Ippolito, che riteneva ingiustamente colpevole di amori illeciti con la matrigna Fedra, se ne avvalse per chiedere al dio la morte di costui. Cfr. Euripide, *Ippolito,* 43-46, 887 sgg.

[12] Intendasi: l'opinione vera, su cui vegga la nota 12 del Libro I.

[13] *Framm.* 169 (Schroeder). Si vegga in proposito la nota 8 del Libro IV.

[14] *Opere e giorni,* 40.

[15] Conquistato il Peloponneso, i tre fratelli Temeno, Cresfonte e Aristodemo si divisero il paese; al primo toccò Argo, al secondo Messene, al terzo Sparta. Morto Aristodemo, anziché un re a Sparta se ne ebbero due, e i primi furono i due figli di lui, Procle ed Euristene.

[16] Licurgo, al quale si attribuisce l'istituzione dell'assemblea degli anziani (γερουσία), di ventotto membri.

[17] Pare si alluda a Teopompo, al quale da alcuni viene attribuita l'istituzione degli efori, che erano cinque. Secondo altri invece, tra cui Erodoto (I, 65), anche quest'istituzione era dovuta a Licurgo.

[18] Osserva Platone che anche la parte di Aristodemo, ossia Sparta, avrebbe fatto la fine di Argo e di Messene, se, anziché avere due re e legislatori come Licurgo e Teopompo, fosse stata sotto Temeno o Cresfonte e avesse avuto i legislatori che vi furono allora nei paesi da essi governati.

[19] Sparta.

[20] Messene.

[21] Cambise e Smerdi.

[22] Smerdi.

[23] Il falso Smerdi; secondo altre testimonianze egli era un mago.

[24] Si vegga in proposito il racconto di Erodoto, III, 70-86.

[25] Si allude all'appellativo di « gran re » che si dava comunemente al re di Persia.

[26] La divisione dei cittadini in quattro classi, fatta da Solone.

[27] Cfr. *Menesseno*, 240 c.

[28] Secondo Erodoto (VI, 106), furono trattenuti da uno scrupolo religioso che vietava ad essi di mettersi in marcia prima del plenilunio.

[29] Secondo Erodoto (VI, 108) erano accorsi i Plateesi, che parteciparono con loro alla battaglia di Maratona.

[30] Canti funebri.

[31] Canti in onore di Apollo.

[32] I ditirambi erano canti corali in onore di Dioniso. La spiegazione di Platone ci ricorda l'antica interpretazione etimologica della parola διθύραμβος da δίς e θύρα « nato da due porte »: allusione alla doppia nascita di Dioniso, da Semele prima, quando non era ancora maturo alla vita, e dalla coscia di Giove più tardi.

[33] Dal nome dello strumento che accompagnava il canto. I νόμοι, forse così chiamati perché

nella loro composizione si seguivano « leggi » rigidamente costanti, erano canti religiosi d'origine molto antica.

[34] Non sapersi reggere, nonché sul cavallo, nemmeno sull'asino si diceva di chi mostrasse una grande inettitudine, qualunque cosa facesse. Nel caso nostro vale dunque « parlare a sproposito ».

[35] Nel Peloponneso.

[36] Cioè la fondazione di Dardania alle falde dell'Ida, che pare si chiamasse anche Dardano, dal nome del fondatore di Dardania.

[37] Ilio.

[38] Il testo dice: « non ci annunzi guerra », ed era espressione proverbiale.

Libro IV

[1] Il territorio di Creta, nel quale doveva stanziarsi la colonia immaginaria, a cui si finge che debbano darsi le leggi che Platone va formulando in quest'opera, era stato un tempo abitato, secondo la tradizione, dai Magneti, che di là trasmigrarono nell'Asia Minore, dove fondarono Magnesia sul Meandro. Ai Magneti si accenna ripetutamente in seguito: cfr. 848 d, 860 e, 919 d ecc.

[2] L'immagine è del poeta Alcmane; il significato metaforico è chiarito subito dopo da Platone.

[3] Si accenna alla mitica tradizione, secondo la quale Minosse, re di Creta, mosse guerra agli Ateniesi, per vendicare l'uccisione del figlio Androgeo, e vintili, li obbligò a pagargli ogni nove anni un tributo di sette fanciulle e sette fanciulli per essere divorati dal Minotauro. Alla terza ricorrenza di tale tributo furono liberati da Teseo, che uccise il Minotauro. Cfr *Fedone*, 58 a-b.

[4] *Il.* XIV, 96 sgg.

[5] Il tono di queste parole, mezzo tra profetico e augurale, fa pensare che Platone avesse in mente, nello scriverle, qualche autorevole personaggio, presumibilmente di Sicilia, dove egli si era più volte recato col proposito di attuare i suoi piani legislativi. E vien fatto di pensare anzitutto a Dione, il Siracusano illustre, da lui conosciuto ancor molto giovane, quando, quarantenne, com'egli stesso racconta nella *Lettera VII* diretta « ai familiari ed amici di Dione », andò per la prima volta in Sicilia. Scrive di lui in questa *Lettera*: « egli aveva allora quella medesima opinione che non cessò mai di avere; riteneva, cioè, che i Siracusani dovessero esser liberi e governarsi con le migliori leggi » (325 b). Ma Dione, quando Platone scriveva queste pagine delle *Leggi*, con tutta probabilità era già stato assassinato da Callippo; ed era rimasto nell'ombra il figlio suo, Ipparino, o era anche lui addirittura morto, se si vuol prestar fede a Cornelio Nepote e a Plutarco, i quali raccontano ch'egli premorì al padre. Rimane l'altro Ipparino, il giovane figlio di Dionisio il Vecchio e di una sorella di Dione, sul quale pare che Platone concepisse grandi speranze, vedendo in lui, come risulta dalla medesima *Lettera VII* (*l. c.*), il continuatore delle idee politiche di Dione. Effettivamente Ipparino, messosi a capo dei Dionei, riuscì, dopo tredici mesi, a soppiantare l'usurpatore Callippo e a mantenersi per due anni al potere; ma non pare che, in mezzo a torbidi e a difficoltà d'ogni genere, sia riuscito a compiere grandi cose.

[6] Sul regno di Crono, cfr. *Politico*, 269 sgg.

[7] È la conclusione di chi muove dal principio che « il giusto è ciò che torna utile al più forte ».

[8] Cfr. 690 b. Il luogo di Pindaro (*Framm.* 169 Schroeder) ivi ricordato, a cui qui si accenna ancor più esplicitamente, dice così: « Una legge, signora di tutti, mortali e immortali agisce con mano possente giustificando la massima violenza ». Va anzitutto rilevato che le parole « giustificando la massima violenza », da Pindaro riferite alla legge, sono invece da Platone applicate allo stesso Pindaro, quasiché questi, col ritenere tale legge o principio conforme a natura, volesse per conto suo giustificare ogni forma di violenza. Aggiungiamo che questo passo di Pindaro deve aver fatto in Platone una viva impressione, tanto che ben tre volte vi si accenna nelle *Leggi*; e se qui e a 690 b Platone non prende posizione contro il principio ivi contenuto, a 890 a, dove si allude ancor una volta ad esso, il principio è apertamente e vivacemente condannato. Aggiungiamo ancora che il passo è ampiamente discusso nel *Gorgia* (484 b, 488 b), dove è messo in bocca a Callicle, il quale se ne avvale per sostenere che il più forte ha per natura il diritto di agire nel suo interesse contro il più debole: principio ivi apertamente condannato da Platone per bocca di Socrate. Non mancano di quelli che per giustificare Pindaro vogliono vedere nelle sue parole l'accenno a una legge cosmica supe-

riore, cui è riservato il diritto di ricorrere alla violenza per conservare o ristabilire l'ordine morale nel mondo. Disgraziatamente il frammento è troppo breve per potere con precisione fissare il pensiero dell'autore su tale argomento.

[9] Questo luogo, celebratissimo nell'antichità, è di sapore orfico.

[10] È evidente l'allusione a Protagora, di cui è notissimo il detto che « l'uomo è la misura di tutte le cose », cfr. *Cratilo,* 385 e, *Teeteto,* 152 a.

[11] Conformemente al rito pitagorico; cfr. Porfirio, *Vita di Pitagora,* p. 68 (Kiessl.).

[12] *Opere e giorni,* 287 sgg.

[13] Cfr. *Ione,* 534 a, *Fedro,* 245 a.

[14] Cioè della persuasione e del comando.

[15] Cfr. 700 b.

[16] Secondo Cicerone, *De Legibus,* II, 14, Platone ebbe invece predecessori in quest'uso Zaleuco e Caronda, legislatori il primo di Locri, il secondo di Catania.

[17] Se vogliamo credere allo scoliaste, il proverbio, che qui Platone attribuisce ai giocatori, era proprio di coloro che facevano i sacrifizi; i quali, quando la prima prova non dava buon esito, passavano alla seconda dicendo: « la seconda prova è migliore ».

[18] Cioè ai demoni e agli eroi; cfr. 717 b.

Libro V

[1] δίκη cioè la pena inflitta dal giudice, che guarisce il colpevole, liberandolo dall'ingiustizia e dalla malvagità: cfr. *Gorgia,* 470-479.

[2] Fra i molti appellativi Giove aveva anche quello di protettore degli stranieri e degli ospiti in generale. In questa sua funzione egli era coadiuvato dal dio o piuttosto dal genio che, secondo antiche credenze, accompagnava ciascun individuo sin dalla nascita.

[3] Solenne omaggio alla verità, di sapore pitagorico; cfr Porfirio, *Vita di Pitagora,* p. 41: « Esortava... soprattutto alla verità, giacché questa soltanto può rendere gli uomini molto vicini a Dio ».

[4] Cfr. *Protagora,* 345 d, *Timeo,* 86 d, *Gorgia,* 509 e.

[5] Cfr. *Gorgia,* 493 sg.

[6] Questo luogo contiene una velata allusione alla differenza fra lo stato quale è concepito nella *Repubblica* e quello che viene proposto nelle *Leggi*; differenza, che sarà messa in rilievo nel capitolo seguente. Intanto l'autore tiene a far sapere che se qui propone uno stato non così perfetto quale è quello della *Repubblica,* lo fa perché costretto da necessità contingenti; e per dir questo ricorre alla similitudine della mossa dei pezzi dalla linea sacra. Al gioco del tavoliere v'era una linea mediana, che chiamavasi appunto sacra; il giocatore non moveva i pezzi da essa, se non in caso di assoluta necessità.

[7] « Migliore o più giusto », ben s'intende, di quello raggiunto col rendere quanto più è possibile « uno » lo stato.

[8] Sul valore che, secondo Platone, si deve dare a questa espressione, cfr. 818 b.

[9] Il proverbio, che non ci è altrimenti noto, verosimilmente esprimeva in forma negativa su per giù quello che, in forma positiva, vuol significare il noto adagio latino *experientia docet.*

[10] Platone pare abbia qui l'occhio fisso a Sparta, dove era interdetto l'uso dell'oro e dell'argento, e per gli scambi si usava una moneta di pesante ferro, che Polibio (VI, 47) chiama νόμισμα σιδηροῦν.

[11] Cfr. *Repubblica,* 371 b.

[12] Che è appunto il caso dell'uomo virtuoso.

[13] Questo concetto sarà più largamente sviluppato a 757.

[14] Imitazione della divisione dei cittadini fatta da Solone; cfr. 698 b.

[15] Sull'importanza di questo numero e sulle ragioni che ne consigliano la scelta si vegga 771 b-c.

[16] Qualche dubbio, circa le difficoltà che alla costruzione ideale dello stato corrisponda l'attuazione pratica, è espresso anche nella *Repubblica,* 472 e-473 a.

[17] Traduco come posso; il testo dal principio del capitolo è oscuro e probabilmente guasto.

[18] Le fratrie erano ad Atene associazioni di famiglie, strette fra di loro da vincoli religiosi; i demi erano divisioni locali dell'Attica. Platone attinge spesso nella costituzione del nuovo stato alle istituzioni del suo paese; cfr. 755 c.

[19] Sull'importanza dello studio della matematica, cfr. *Repubblica,* 525 b - 526 c.

Libro VI

[1] Cioè non vorrei far opera incompiuta; espressione proverbiale, cfr. *Gorgia*, 505 d, *Timeo*, 69 b.

[2] L'elezione dei supremi magistrati dello stato dev'essere dunque accompagnata da sacrifizi; essa è pertanto considerata come la celebrazione d'un rito sacro.

[3] Cioè l'esame della loro condotta anteriore, di cui essi devono render conto prima di entrare in carica; cfr. 751 c.

[4] Una mina valeva cento dramme; la dramma equivaleva circa a una lira oro.

[5] Supremi comandanti degli eserciti.

[6] Ogni filarco comandava in Atene il contingente di cavalleria fornito da una tribù. Per le cariche militari, come per tante altre, Platone adotta la terminologia ch'era in uso nella sua patria.

[7] Pritani in Atene si chiamavano i membri della tribù, che per la decima parte dell'anno teneva la presidenza del Consiglio dei Cinquecento.

[8] Cioè la giustizia distributiva o uguaglianza proporzionale, a cui si accenna nel *Gorgia*, 508 a.

[9] Chiami, cioè, giustizia od uguaglianza quella che non è vera giustizia od uguaglianza.

[10] La disposizione riguarda solo quelli ch'esercitano il sacerdozio scelti per sorteggio, e non quelli che l'esercitano ereditariamente; altrimenti sarebbe in contradizione con quanto è dette sopra (759 b).

[11] Cioè degli agronomi e capi guardiani, che, essendo cinque per ciascuna delle dodici tribù, sono complessivamente sessanta.

[12] Cioè, delle semplici guardie.

[13] Così chiamavansi quelli che a Sparta prendevano parte alla criptia; cfr. nota 16 del libro I.

[14] Canti a solo.

[15] Arte imitativa erano, secondo Platone, la poesia e la musica (sulla cui stretta relazione nell'antica Grecia v. la nota 16 del libro II), e quindi quella dei rapsodi, che andavano recitando versi, specialmente i poemi omerici, e deisonatori di strumenti musicali.

[16] Occorre appena avvertire (e solo per evitare confusione) che in tutto questo luogo adopero la parola « magistrato » non nell'accezione oggi volgarmente prevalsa di membro di un collegio giudiziario, ma nel significato classico, derivato dal latino, di alto funzionario dello stato, cui sia affidato, come oggi si dice, un posto di comando. In questo significato « magistrato » corrisponde al greco ἄρχων, che qui Platone ripetutamente adopera differenziandolo da δικαστής « giudice ».

[17] Ecatombeone, primo mese dell'anno attico, corrispondeva per una parte minore a giugno e per una maggiore a luglio.

[18] Se, cioè, esse siano tali da rendere l'uomo virtuoso nei riguardi della vita privata da una parte, della pubblica dall'altra.

[19] In altri termini, togliendo a 5040 due unità, si ha un numero perfettamente divisibile per 11.

[20] Veramente non Clinia, ma l'Ateniese ha espresso quest'idea; Clinia vi ha dato il suo pieno assenso; cfr. 723 b-c.

[21] Luogo molto celebrato nell'antichità. Si noti il linguaggio poetico e lo scambio, non raro del resto negli scrittori greci anche di prosa, fra una divinità e l'oggetto cui presiede o le si attribuisce.

[22] Come dea protettrice dei legami coniugali.

[23] Queste disposizioni contro i celibi non erano in Grecia una novità: esse erano state precedute dalle gravi sanzioni stabilite a Sparta contro di essi dalle leggi di Licurgo; cfr. Plutarco, *Licurgo*, 15.

[24] L'immagine fu resa tra noi meritatamente celebre dai notissimi versi di Lucrezio (II, 78-79):

Inque brevi spatio mutantur saecla animantum
Et quasi cursores vitai lampada tradunt.

[25] Durezze e atrocità d'ogni genere dei Lacedemoni sugl'Iloti ricorda Plutarco (*Licurgo*, 28), che cita Platone (cfr. la nota 16 del libro I), Tucidide e Aristotele, concludendo che « a Sparta l'uomo libero era veramente libero e lo schiavo veramente schiavo ».

[26] I Mariandini, popolazione dell'Asia Minore, furono vinti e tratti in servitù dagli abitanti di Eraclea Pontica; i Penesti erano gli antichi abitatori della Tessaglia, che, sopraffatti dai Tessali invasori, furono ridotti in servitù.

[27] *Od.* XVII, 322-23.

[28] Περίδινοι, cioè « vagabondi » « girovaghi », doveva essere, come appare dal testo, l'appellativo di schiavi, probabilmente ribelli, datisi al brigantaggio nell'Italia meridionale. Di dove fossero o a che gente appartenessero non sappiamo, nessun'altra notizia essendoci pervenuta sul conto loro.

[29] Cfr. Plutarco, *Licurgo*, 19: « Interrogato intorno alle mura [Licurgo] affermò che non è senza mura una città ch'è circondata d'uomini e non di pietre ».

[30] L'autore e la poesia, donde sono tratte queste parole, sono sconosciuti.

[31] Il proverbio si applicava, come risulta chiaramente dal contesto, a chi si affatica inutilmente.

[32] La stringatezza del testo e l'oscurità che ne deriva hanno bisogno di qualche chiarimento. Il pensiero dell'autore, secondo noi, è questo. Considerando le leggi e i regolamenti che riguardano gli uomini come una parte e quelli che riguardano le donne come un'altra, mettendo insieme queste parti, non si ha il doppio della prima, ma si va di tanto al di là del doppio di essa, di quanto la natura femminile è inferiore alla maschile rispetto alla virtù; cosicché provvedere per gli uomini soltanto significa provvedere a meno della metà, perché nel conto bisogna anche mettere la minor disposizione della donna al conseguimento della virtù.

[33] È noto che gli Orfici, al pari dei Pitagorici, si astenevano dai sacrifizi cruenti e dal mangiar carne.

[34] Come dea che presiedeva ai parti.

[35] Cioè pei quali non è ancora spirato il termine « legale » per la procreazione.

[36] In conformità della disposizione che vigeva in Atene, dove l'anno prendeva il nome dal primo arconte, che perciò più tardi fu detto ἄρχων ἐπώνυμος.

Libro VII

[1] Specialmente le quaglie; ed era tanta la passione per i giochi e i passatempi a cui le abituavano, da dare origine al vocabolo ὀρτυγομανία.

[2] I bambini e i Coribanti.

[3] Anche nell'*Eutidemo*, 299 c, questi due mostri favolosi, il primo con tre corpi dalla cintola in su, il secondo con cento braccia, sono da Platone ricordati insieme.

[4] Lo scoliaste ci dà notizie a questo luogo dei mitici lottatori qui ricordati. Anteo figlio di Poseidone e re di Libia, costringeva i forestieri a lottare con lui, e li abbatteva tutti perché, toccando la terra, riprendeva sempre nuovo vigore; ma Ercole, costretto a lottare con lui, sollevatolo, lo strinse fra le braccia, e quindi lo buttò a terra uccidendolo. Cercione fu l'inventore della lotta con le gambe; fu ucciso da Teseo che, sollevandolo, lo fece stramazzare a terra. Epeo vinse la gara di pugilato nei giochi funebri in onore di Patroclo (cfr. *Il.* XXIII, 664 sgg.). Amico fu l'inventore del guanto dei pugilatori.

[5] Si chiamava ὀρθὴ πάλη o anche ὀρθοπάλη la lotta all'impiedi, nella quale riusciva vincitore chi prostrava a terra, ordinariamente per tre volte, il proprio avversario; essa differiva dall'ἀνακλινοπάλη, genere di lotta nella quale i contendenti combattevano stesi al suolo, e riportava la vittoria chi riusciva a sottomettere l'avversario.

[6] La danza che i sacerdoti Cureti facevano a Creta, producendo cogli scudi una musica molto rumorosa, era congiunta col culto di Giove Ideo. Le danze dei Dioscuri a Sparta erano così chiamate sia perché fatte in loro onore, sia perché se ne attribuiva ad essi l'istituzione.

[7] Atena.

[8] Cioè flebili e molli, secondo il costume dei Carii.

[9] Cfr. 644 d. Veramente la tendenza pessimistica — così insolita in Platone — che qui si nota (dianzi: « le faccende umane non sono degne di grande cura » ed ora: « l'uomo è un congegno formato per un tal quale trastullo della divinità »), ivi è espressa in maniera tutt'altro che recisa. Dice infatti: « figuriamoci che ciascuno di noi, esseri viventi, sia un congegno meraviglioso, formato dagli dei o per loro trastullo o con qualche serio intendimento; ché questo non ci è noto ».

[10] *Od.* III, 26-28.

[11] Cfr. *Repubblica*, 452.

[12] Cioè le Amazzoni, così chiamate, perché un tempo, secondo la leggenda, avevano avute le loro sedi nella Scizia Sauromatica.

[13] S'intenda: da parte del sesso femminile.

[14] Atena.

[15] Il testo è qui piuttosto oscuro. L'autore pare voglia incidentalmente richiamarsi a quello

stato ideale, in cui tutto è comune, descritto nella *Repubblica,* al quale, come ha già detto altrove, ha dovuto rinunziare, costretto da necessità contingenti; cfr. 739. Lo stato meno perfetto proposto nelle *Leggi* tiene, dopo quello, il secondo posto, e l'autore pensa che, se condotto a buon termine, potrà dare un risultato assai soddisfacente.

16 Era dunque già sorta al tempo di Platone la mania delle antologie, crestomazie, florilegi e simili, che formano la delizia delle nostre scuole!

17 Cioè i suoni della lira devono corrispondere « nota per nota », come oggi diremmo, a quelli segnati dal compositore. Il contrario di questo si ha con le diversità di suoni e con le variazioni di cui subito dopo si parla. La densità e la rarità, la rapidità e la lentezza nell'esecuzione erano prove di virtuosità del sonatore; contro queste ed altre simili preziosità e ricercatezze si scaglia Platone a 669 b-e, 670 a. Dall'associazione poi dei suoni acuti e gravi nasceva la sinfonia e l'antifonia. Antifonia dicevasi la corrispondenza dei suoni nel massimo intervallo (διὰ πασῶν), che risponde alla nostra ottava; sinfonia la corrispondenza negl'intervalli minori (τὸ δίτονον, τὸ διὰ τεσσάρων, τὸ διὰ πέντε).

18 Traduco come posso; è un luogo oscuro, presumibilmente guasto; e nessuna delle varie e disparate interpretazioni proposte appare soddisfacente.

19 Donde derivi quest'appellativo πυρρίχη dato alla danza guerresca, non sappiamo, né Platone ci dice nulla. Gli antichi lo facevano derivare da un Pirrico, spartano o cretese che fosse, presunto inventore di questo genere di danza, e perfino da Pirro, figlio d'Achille. Si cercò anche di ricollegarlo a πυρρός « dal colore del fuoco » « rossastro », quasi a significare l'infocato bagliore delle armi che si agitavano in questa danza. Ἐμμέλεια « convenienza » « grazia » (nel canto, nella parola, nella danza) era, secondo antiche testimonianze, il nome della danza tragica, come σίκιννις quello della satiresca, κόρδαξ quello della comica.

20 Dando il coro per la tragedia, se ne autorizzava implicitamente la rappresentazione; cfr. *Repubblica*, 383 c.

21 Cioè la rappresentazione delle commedie, come aveva dianzi detto; cfr. 816 e, dove agli schiavi sono aggiunti forestieri stipendiati.

22 Cioè la rappresentazione delle tragedie.

23 Aritmetica, geometria e astronomia sono considerate materie fondamentali d'insegnamento anche nella *Repubblica*, dove ampiamente se ne discorre da 522 e a 530 c.

24 Nelle gare i contendenti scendevano in lotta a coppia; se il numero di essi era dispari, chi rimaneva in riserva sottentrava al perditore.

25 « Grandi dei » sono qui chiamati il Sole e la Luna; come divinità sono ricordati Sole, Luna, Terra ed astri a 886 d; come tali sono considerate nel *Timeo* le stelle e i corpi celesti in generale. C'è chi ritiene, così lo Stallbaum, che si tratti d'una concessione del filosofo alla religione popolare, che faceva oggetto di venerazione e di culto, il Sole, la Luna, la Terra ecc.; ma l'ardore, con cui Platone combatte, specie nel libro X, le opposte credenze, fa piuttosto pensare a un suo reale convincimento.

26 Lunga corsa di 20 stadi (lo stadio era lungo 600 piedi greci = m. 184,97), che il corridore percorreva sette volte.

Libro VIII

1 Questo concetto è ampiamente illustrato da Platone nei suoi ragionamenti sull'immortalità dell'anima, principalmente nel *Fedone*.

2 Tamira o Tamiri, mitico poeta tracio, di cui si narrava che, avendo voluto gareggiare con le Muse, fosse stato da queste privato della vista; cfr. *Il.* II, 594 sgg. Anche nell'*Ione*, 533 b, è ricordato insieme ad Orfeo.

3 Negli esercizi di preparazione al pugilato si adoperavano le palle in luogo dei cesti, per rendere più lievi i colpi.

4 Per lo stadio e il dolico v. la nota 26 del libro VII. Il diaulo era la corsa di un doppio stadio: il corridore percorreva lo stadio; giunto alla meta, tornava indietro, rifacendo il cammino. Quanto all'efippio, non sappiamo bene che cosa fosse. Il nome parrebbe indicare una corsa a cavallo, ma dal contesto non sembra che si debba trattare di questo; dei cavalli e delle corse equestri si parlerà infatti fra poco, a 834 b-d. D'altra parte, siccome qui le lunghezze delle corse sono indicate in ordine progressivo, è lecito supporre che l'efippio, posto fra il diaulo e il dolico, fosse più lungo dell'uno e meno dell'altro.

5 Si diceva che Laio, ospite di Pelope, si fosse innamorato di Crisippo, figlio di lui, e che, rapitolo, l'avesse condotto seco a Tebe, dando così origine agl'insani amori contro natura; cfr. Aten., XIII, p. 602.

[6] Come più chiaramente s'intende dal seguito, Platone qui distingue tre specie di affezione amorosa: una che proviene da somiglianza, un'altra da dissomiglianza, una terza dall'unione delle altre due; di queste è accettabile solo la prima, come dirà più sotto (837 d).

[7] Occorre appena ricordare che, secondo la leggenda, Tieste rese madre di Egisto la figlia Pelopia; che Edipo ebbe da Giocasta, sua madre e sposa, i figli Eteocle, Polinice, Antigone e Ismene; che Macareo ebbe relazione incestuosa con la sorella Canace; tutti personaggi posti largamente in iscena dai tragici antichi.

[8] Icco di Taranto, nobile atleta, fiorito verso l'Olimp. 77, è ricordato anche nel *Protagora*, 316 d. Come lui, anche Crisone d'Imera, Astilo di Crotone e Diopompo di Tessaglia, tutti valenti atleti, furono in diversi tempi vincitori nei giochi olimpici.

[9] Cioè ai cinque capi riuniti con le dodici guardie; cfr. 761 e.

[10] Pare si alluda soprattutto a Solone, a cui va anche riferita la legge sulle acque che viene subito dopo; cfr. Plut., *Solone*, p. 91.

[11] Cioè trasportarle qui rifacendole. Poiché si parla di leggi che riguardano le acque, l'autore argutamente applica ad esse il verbo ch'è proprio di queste.

[12] Ὀπώρα era propriamente « la stagione dei frutti maturi », che comprendeva, secondo il nostro calendario, una parte dell'estate e una parte dell'autunno.

[13] Cioè Opora: la stagione divinizzata.

[14] È un luogo oscuro e forse guasto, variamente accomodato dai critici. Pare tuttavia che si voglia parlare dell'uva, accennando alla distinzione, che sarà fatta in seguito, tra l'uva che si mangia fresca e quella che serve per fare il vino, o l'uva passa. Quanto al « divertimento dionisiaco » (παιδιά è una buona congettura di Grou, accettata dallo Stallbaum in nota e da Burnet), con cui viene poeticamente indicata l'uva, ricordiamo che a 666 b il vino « dono di Dioniso » è chiamato « sacro rito e divertimento dei vecchi ». Dal vino al frutto da cui si ricava, è breve il passo.

[15] Il testo ha γενναῖος, che nelle sue accezioni più comuni vale « naturale » « schietto » « nobile » ecc.; ma qui è adoperato in una significazione tutta particolare, a designare, cioè, varietà e qualità di uve che si mangiano fresche, distinguendole così da altre e più comuni varietà e qualità, qui indicate coll'appellativo di ἄγροικος « campestre », che servono per fare l'uva passa o il vino. Anche noi distinguiamo le uve da tavola dalle uve da mosto. Quanto ai fichi, è probabile che con γενναῖος si designino quelli della prima produzione, che si mangiano freschi, e con ἄγροικος quelli della seconda, che ordinariamente si disseccano.

[16] Anche questa legge era di Solone; cfr. Diog. Laerz., I, 57.

[17] Cfr. *Repubblica*, 374.

[18] Un accenno a questa legge o sistema di alimentazione e distribuzione, che vigeva a Creta, si ha in Aristotele, *Politica*, 172 a, dove si dice che ivi « tutti si nutrono in comune, donne, fanciulli ed uomini ».

[19] Cioè la sua e quella dei suoi dipendenti.

[20] Sui Magneti si veda la nota 1 del libro IV.

[21] La buona condotta è argutamente considerata come una tassa che lo straniero è tenuto a pagare allo stato che l'ospita.

Libro IX

[1] Era credenza popolare che i semi toccati dalle corna di un bue divenissero insuscettibili di ammollimento.

[2] Cfr. *Gorgia*, 525 a-b; *Protagora*, 324.

[3] ἄτιμος. Era questa nella legislazione attica la forma più grave di ἀτιμία, per cui un individuo messo fuori legge era alla mercé di tutti e poteva impunemente essere ucciso; cfr. *Gorgia*, 508 d; Demost., *Filipp.*, III, 44.

[4] Le disposizioni procedurali qui enunciate derivano in buona parte da quelle adottate dal tribunale degli Areopagiti, a cui in Atene erano demandate le cause capitali.

[5] Cfr. *Gorgia*, 476 b.

[6] Cfr. 731 c.

[7] È una frecciata polemica, diretta, secondo alcuni, contro Aristotele; il quale, com'è noto, ampiamente discute e in gran parte combatte, specie nell'*Etica Nicomachea*, la dottrina socratica della involontarietà del male, alla quale Platone rimase costantemente fedele per tutta la vita. Ma i luoghi dell'*E. N.*, addotti dal Teichmüller e riportati dall'England (1145 b 31, 1146 b 22) a giustificazione dell'assunto che si alluda ad Aristotele, se anche è possibile trovare fra essi e questo luogo un punto di contatto, non sono tali da giustificare l'aspro linguaggio qui adoperato da Platone contro il suo innominato contraddittore.

[8] Cioè dello stato che dovrà formarsi nel territorio dei Magneti; cfr. la nota 1 del libro IV.

[9] Anche nella *Repubblica*, 410 a, si vuole l'eliminazione, uccidendoli, dei malvagi inguaribili. Quanto all'effetto salutare sugli altri delle punizioni ad essi inflitte, cfr. *Gorgia*, 525 b-c.

[10] È una credenza di sapore pitagorico, della quale si riparlerà più ampiamente a 872 d-e.

[11] Cioè le abluzioni che l'accusatore era tenuto a fare per non essere contaminato dalla macchia del delitto contratta dall'accusato.

[12] Un singolare procedimento nella sepoltura dei suicidi, in uso ad Atene, ci viene rivelato da un luogo di Eschine, *Contro Ctesifonte*, 244: « se uno uccide se stesso, noi seppelliamo separatamente dal corpo la mano che ha fatto questo ».

Libro X

[1] Cioè all'esistenza degli dei.

[2] Cioè che non s'interessano degli uomini, o che si possono placare coi sacrifizi e con le preghiere.

[3] Si allude ad Esiodo e agli altri autori di teogonie.

[4] Era questa l'opinione sostenuta da Anassagora; cfr. *Apologia*, 26 d.

[5] Non di raro Platone, all'inizio d'una discussione grave e solenne, sente di dover ricorrere alla preghiera; cfr. 893 b; *Filebo*, 25 b, 61 b-c; *Timeo*, 27 c.

[6] « Gli uni » sono i miscredenti, sospinti all'empietà, benché non ne sia la causa unica, dall'intemperanza dei piaceri e delle passioni (cfr. 886 a-b); « gli altri » evidentemente sono quelli che li combattono.

[7] Allusione alla nota sentenza di Pindaro, già ricordata a 690 b e 715 a. Cfr. anche *Repubblica*, 338 c.

[8] Non sappiamo se qui Platone abbia sott'occhio qualche particolare sostenitore di queste dottrine; ma è noto ch'esse furono generalmente professate dai sofisti, i quali avevano tratto largo profitto dalle teorie cosmogoniche qui accennate e che ci richiamano ad Anassagora, agli atomisti, Leucippo e Democrito, e persino all'antica scuola fisica.

[9] Cfr. *Timeo*, 34 b.

[10] Nell'idea di movimento è compresa anche quella di mutamento; cosicché i dieci movimenti a cui qui si accenna, come si può desumere da quanto precedentemente è stato detto, sono i seguenti: moto circolare; moto da luogo a luogo con un centro di movimento; moto da luogo a luogo con parecchi centri di movimento; composizione; scomposizione; accrescimento; diminuzione; distruzione; movimento prodotto dall'esterno; automovimento.

[11] Cfr. *Fedro*, 245 d sgg.

[12] L'ipotesi delle due anime, l'una benefica, l'altra malefica, in contrasto con la dottrina generalmente professata da Platone, ha dato luogo a molte discussioni e controversie: « In quegli anni » — scrive il Pasquali — (cioè negli anni della tarda vecchiezza) « nella speculazione platonica s'insinuò un cuneo dualista. Influsso di Zoroastro? È stato asserito plausibilmente; ma esperienze di vita, questo senso oscuro di una potenza irrazionale che inceppa spesso i propositi dell'uomo, furono necessari perché Platone s'inducesse ad accettare il dualismo iranico ». Può essere; ma, qui almeno, l'ammissione del dualismo parrebbe fatta solo in astratto e per comodità di discussione; giacché la conclusione a cui si arriva (898 c) è che il mondo è governato da un'anima (una o più d'una non importa) dotata d'ogni virtù.

[13] Cfr. *Timeo*, 34 b.

[14] Esiodo, *Opere e Giorni*, 307.

[15] Cioè che devono occuparsi anche delle piccole cose. Nel primo caso, ritenendo, cioè, di non doversi occupare di esse, darebbero prova d'ignoranza; nel secondo, sapendo di doversene occupare e non occupandosene, darebbero prova di negligenza: l'una e l'altra naturalmente inammissibili negli dei, come dirà subito dopo.

[16] Cfr. *Timeo*, 42 a.

[17] Secondo la dottrina della trasmigrazione delle anime; cfr. *Fedone*, 81; *Fedro*, 248.

[18] Dio. La metafora è presa dal gioco del tavoliere, un gioco probabilmente non dissimile dalla dama o dagli scacchi. Come il giocatore (πεττευτής) dispone i pezzi, così Dio colloca le anime secondo i loro meriti.

[19] Cfr. *Fedro*, 248 e.

[20] Traduco come posso, accogliendo qualche emendamento. Così come ci è stato tramandato, il testo in questo luogo oltreché oscuro è, come osserva giustamente il Badham, « molto misterioso ». Quanto alle tre generazioni a cui qui si accenna, pare che vadano intese nel senso di successive incarnazioni di anime; cfr. *Timeo*, 42 b-d.

[21] *Od.* XIX, 43.

22 Cfr. 870 e.
23 Cfr. 951 d-e.

Libro XI

1 Cfr. 843 a.
2 Cfr. 844 e. Era questa una legge di Solone; cfr. Diogene Laerzio, I, 57.
3 Ossia gli autori delle due massime qui riferite.
4 Ecate, divinità delle strade.
5 Cioè nel periodo di tempo che va su per giù da maggio a settembre, che costituiva la buona stagione, in cui i mercanti si recavano ordinariamente in altri paesi per esercitarvi i loro commerci; cfr. 952 d-e.
6 In Atene vi erano certi sodalizi detti ἔρανοι, che avevano, tra l'altro, lo scopo di apprestare aiuto ai bisognosi, specialmente ai propri soci, e i beneficati dovevano, quando potevano, restituire il danaro ricevuto, o ricambiare comunque il beneficio. La cosa pare desse luogo talvolta a querele e azioni giudizarie, che Platone intende assolutamente escludere dal suo stato.
7 « Sproporzionata » rispetto ai bisogni di chi la possiede; « ineguale » rispetto a coloro che possono averne bisogno. A correggere questa sproporzione e ineguaglianza provvede il commercio a minuto col potere d'acquisto della moneta, della cui istituzione si è già parlato a 742 a.
8 Espressione frequente nei poeti per indicare la brevità della vita umana, e che qui ha un rilievo speciale perché rivolta a coloro cui rimane ancora effettivamente qualche giorno di vita.
9 Sulle imprecazioni di Edipo, cfr. Esch., *Sette a Tebe*, 701-15; Sof., *Ed. a Colono*, 1440 sgg.; Eurip., *Fenicie*, 67. Fenice per desiderio di Ippodamia, sua madre, sedusse Clitia, concubina di Amintore, suo padre; donde l'ira e le maledizioni di costui contro il figlio; cfr. *Il.* IX, 447 sgg. Sulle imprecazioni di Teseo contro Ippolito, cfr. Eurip., *Ippol.*, 885 sgg.
10 Cioè non presterebbe ascolto alle preghiere a lui rivolte da costoro in nostro favore.
11 È risaputo quanta libertà fosse consentita agli autori dell'antica commedia in Atene. Di essa qualche volta pare sia stato bersaglio lo stesso Platone. Questa libertà, spesso insolente e diffamatoria, egli non intende in nessun modo che sia consentita a questi autori nel suo stato.
12 Tutto il capitolo, come si può facilmente rilevare, è ispirato ad aperta avversione contro la manìa dei processi, propria degli Ateniesi, e contro i procedimenti seguiti dai sofisti nel loro insegnamento della retorica e nel patrocinio delle cause.

Libro XII

1 Allusione ad Ermes, di cui il II inno omerico narra che, nato all'aurora in una grotta del monte Cillene in Arcadia, sull'imbrunire va nella lontana Pieria, dove sono le stalle « dei buoi immortali degli dei beati », e ruba cinquanta giovenche, che nasconde in una caverna dell'Elide presso l'Alfeo.
2 Cioè dei capelli e delle palme dei piedi.
3 Cfr. Esiodo, *Opere e giorni*, 254.
4 Cfr. *Il.* XVI-XVIII.
5 La trasformazione fu opera di Poseidone; cfr. Ovidio, *Metam.* XII, 189 sgg.
6 εὔθυνοι, « revisori » « sindaci » « censori ». Platone attinge qui, come non di rado, alle istituzioni del suo paese. Gli εὔθυνοι erano in Atene alti magistrati, a cui ogni pubblico ufficiale, uscendo di carica, era tenuto a render conto della sua condotta e degli atti della sua amministrazione.
7 Il testo è qui probabilmente monco o guasto. Traduco cercando di mettere il passo in armonia col seguito.
8 Della « maniera di decidere le cause » attribuita al « giustissimo » Radamanto, come Platone lo chiama al principio delle *Leggi* (cfr. 624 b), nulla sappiamo all'infuori di quanto qui si legge. Non è quindi improbabile, come qualcuno pensa, ch'essa sia stata inventata da Platone per creare un contrasto fra la santità degli uomini del buon tempo antico e l'empietà di quelli del tempo suo, facili a spergiurare pur di farsi ragione; donde la nessuna convenienza di valersi nel suo stato del giuramento come mezzo di prova nelle controversie giudiziarie. A Radamanto la tradizione attribuiva invece una curiosa disposizione, nota coll'appellativo di « giuramento di Radamanto », per la quale era lecito giurare « per il cane » « per l'oca » ecc., ma non « per gli dei ».
9 Cfr. 753 b-c; 755 c-e.
10 Il luogo è oscuro; traduco collegando con lo Schneider quest'ultima disposizione con le considerazioni precedenti che riguardano gli stranieri.

[11] ξενηλασία. Allusione all'Egitto (cfr. 953 e) e probabilmente a Sparta, di cui è nota la severità nel bandire gli stranieri, come nel proibire ai propri cittadini di recarsi all'estero; cfr. *Protagora*, 342 c.

[12] L'argomento è stato in parte trattato a 766 d - 768 c; e non mancano accenni qua e là anche altrove. Questa è la ripresa promessa dall'autore al termine della prima trattazione (768 c-d).

[13] In aggiunta, ben s'intende, alla condanna precedente.

[14] Cioè riceverà, se vincitore, pagherà, se perditore, in aggiunta alla somma in questione, la quinta parte di essa.

[15] νόος — νόμος.

[16] Tali sono considerati quelli che costituiscono la quota assegnata dallo stato a ciascun cittadino, la quale, com'è stato ripetutamente detto, è inalienabile.

[17] Cioè com'è giusto che si faccia per una tomba che deve racchiudere una spoglia esanime. L'espressione del testo: ὡς εἰς ἄψυχον χθονίων βωμόν è forse poetica, ed oltreché oscura, è, come bene osserva l'England, alquanto misteriosa.

[18] Il testo verisimilmente è guasto, e nessuno dei numerosi tentativi di ricostituzione appare soddisfacente. Traduco come posso, accogliendo qualche emendamento e tornando in qualche punto ai codici.

[19] Di tutto questo non v'è traccia di dimostrazione in seguito. In tutta questa fine dell'opera si nota molto stento e poca o nessuna accuratezza.

[20] Si allude principalmente ad Anassagora; cfr. *Fedone*, 97 c - 99 b.

[21] Cfr. *Repubblica*, 607 b-c.

[22] Stando a questo luogo, bisogna credere che queste ed altre siffatte dottrine, combattute, come abbiamo visto, con tanto calore nel libro decimo, avessero incontrato dapprima molto favore, ma che, quando Platone scriveva queste pagine, fossero già quasi del tutto abbandonate, e che avessero invece acquistato sicuro predominio quelle da lui propugnate.

[23] Si riferisce principalmente alle matematiche e all'astronomia; cfr. 817 e - 818 a.

[24] Anticamente si giocava con tre dadi, e « far tre sei » significava fare il punto più alto, e quindi vincere; « far tre » significava invece fare il punto più basso, e quindi perdere.

LETTERE

[1] Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Euripide, 956.

[2] Nauck, *Trag. Graec. Fragm.*, Adespota, 347.

[3] Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, III, Fragmenta adespota, 138.

[4] Perdicca, il destinatario della quinta lettera, fu re di Macedonia dal 365 al 359. Era fratello di Filippo il Macedone.

[5] Ermia fu tiranno di Atarneo nella Troade. Discepolo ed ammiratore di Platone, mise a disposizione di Erasto e Corisco, due filosofi platonici di Scepsi, la città di Asso, perché potessero dare attuazione agli ideali filosofico-politici di Platone.

[6] Ipparino.

[7] Lacuna nel testo.

[8] *Il.* VII, 360; XII, 234.

[9] *Od.* XII, 428.

[10] Archita di Taranto, destinatario della nona e della dodicesima lettera, fu seguace della scuola pitagorica. Nella sua città di Taranto esercitò per lungo tempo anche il potere politico.

[11] Aristodoro, cui è indirizzata la brevissima lettera decima, è un personaggio per noi completamente sconosciuto.

[12] Non si sa con precisione chi sia il Laodamante dell'undicesima lettera; forse è da identificare con il matematico Laodamante di Taso che sembra aver preso parte alla fondazione della colonia di Datos.

[13] Esiodo, *Frammenti*, 229.

INDICE DEI NOMI

Abaris l'Iperboreo, taumaturgo e sacerdote di Apollo, 578
Abdera, nella Tracia, 671, 1075, 1487, 1490, 1520
Abissinia, 1513
Acamantide, tribù dell'Attica, 2, 1452, 1500
Acarnani, fratelli, atleti di pancrazio, 639
Acarnania, regione della Grecia, 1484
Acarne, demo dell'Attica, 1500
Accademia, località nei pressi di Atene, 615, 1398-400, 1439, 1483
Acesimbroto (Ἀκεσίμβροτος), nome adatto per un medico, 127
Achei, 512, 934-37, 1213, 1215, 1229
Acheloo, fiume della Grecia orientale, 469, 490 1484
Acheloo, divinità fluviale, 1484
Achemene, capostipite della dinastia dei re persiani, 518
Acheronte, fiume infernale, 106
Acherusia, palude infernale, 106
Achille, mitico eroe greco, 149, 419, 430, 431, 448, 456, 689, 807, 818, 819, 821, 822, 824, 825, 837, 933, 935, 1019, 1089, 1442, 1481, 1503, 1511, 1512, 1522, 1540
Acropoli di Atene, 9, 786, 1146, 1150, 1151, 1439, 1442, 1475, 1497, 1499, 1503
Acumeno, medico, padre di Erissimaco, 428, 441, 467, 492, 493, 675, 1481, 1484
Acusilao, logografo greco, 429, 1481
Adam, J., 1512, 1514, 1517, 1521
Ade (Ades), dio del regno dei morti, 1455, 1520
Ade (Ἅιδης), luogo in cui vivono le anime dei defunti, 33, 41, 54, 61, 62, 68, 74-77, 84, 86, 102, 103, 107, 128, 132, 133, 430, 438, 745, 765, 766, 780, 793, 822, 825, 872, 917, 918, 932, 1022, 1023, 1073, 1084, 1088, 1111, 1174, 1242, 1333, 1340, 1354, 1355, 1446, 1450, 1482, 1511, 1512
Adimanto, figlio di Cepide, 275, 675
Adimanto, figlio di Leucolofide, generale ateniese, 675
Adimanto, figlio di Aristone e fratello di Platone, interlocutore nel *Parmenide* e nella *Repubblica*, 36, 324, 331, 333, 870, 872, 873, 875, 877, 880-82, 885, 887, 893, 916, 920, 921, 923, 926-29, 933, 936, 938, 940, 954, 955, 957, 958, 974, 1000, 1001, 1003, 1006, 1009, 1037, 1040, 1041, 1043, 1058, 1441, 1059, 1513, 1515
Admeto, re di Fere in Tessaglia, 448
Adonide (o Adone), mitico giovane amato da Afrodite, 466, 498, 1487
Adonie, feste in onore di Adonide, 1487
Adrastea, divinità del Destino, 480, 975
Adrasto, mitico re di Argo, 493, 1487
Aerope, sposa di Atreo, 1470
Afidne (o Afidna), demo dell'Attica, 1500, 1510
Africa, 1524
Afrodisia, nella Caria, 1473
Afrodite (Ἀφροδίτη), dea dell'amore, 135, 258, 376, 377, 419, 429, 431, 434, 440, 445, 476, 491, 894, 935, 1447, 1477, 1478, 1487, 1511
Agamennone (Ἀγαμέμνων), mitico re di Argo e Micene, 113, 127, 427, 564, 825, 931, 935-37, 1023, 1089, 1229, 1404, 1480, 1512, 1516, 1522
Agatocle, musicista e sofista, maestro di Damone, 596, 675, 1492
Agatone, poeta tragico, interlocutore nel *Convito*, 418, 422-24, 426-29, 438, 439, 441-44, 450, 451, 454, 456, 457, 670, 675, 1480-482, 1496, 1499
Agenore, re fenicio, figlio di Poseidone e padre di Cadmo e di Europa, 1507
Agesilao II, re di Sparta, 1510
Agide (Ἄγις), nome adatto per uno stratega, 113, 127
Agide II, re di Sparta, 520, 1488
Aglaione, padre di Leonzio, 969
Aglaofonte di Taso, padre di Aristofonte e di Polignoto, 715, 836, 1498
Agra (o Agre), nell'Attica, 468, 1484
Agrigento, 566, 1487, 1493, 1502
Aiace Telamonio, mitico eroe greco, figlio di Telamone, 41, 149, 455, 826, 988, 1089, 1442, 1445, 1488
Alcestide, figlia di Pelia e sposa di Admeto, 419, 430, 431, 448.
Alceta, fratello di Perdicca II di Macedonia, 730
Alcibiade, uomo politico ateniese, interlocutore nel *Convito*, nei due dialoghi omonimi e nel *Protagora*, 21, 45, 418, 423, 424, 426, 450-52, 454, 456, 457, 502-29, 532-42, 594, 641, 665-667, 670, 671, 675-77, 687, 693, 694, 710, 738, 762, 1441, 1460, 1480, 1482, 1483, 1488, 1489, 1493, 1500, 1506, 1515, 1518
Alcibiade il Vecchio, padre di Assioco, 641
Alcinoo, re dei Feaci, 1085, 1520
Alcmane, poeta melico greco, 1536
Alcmeone, figlio di Anfiarao e Erifile, 537, 1489, 1519

Alcmeone di Crotone, medico e filosofo greco, 1448, 1519, 1528
Alcmeonidi, stirpe ateniese, 1488
Alessandria d'Egitto, 1445
Alessandro, figlio di Alceta di Macedonia, 730
Alessandro II, re di Macedonia, fratello di Perdicca III, 1398
Alessandro Magno, re di Macedonia, 1398, 1399
Alessandro di Afrodisia, filosofo, commentatore di Aristotele, 1473, 1474
Alessidemo, padre di Menone, 777, 1502
Aleuadi, famiglia della Tessaglia, 773, 1502
Alfeo, fiume del Peloponneso, 1543
Aloadi (Oto e Efialte), 1481
Aloeo, figlio di Poseidone, padre degli Aloadi, 1481
Alopece, demo dell'Attica, 1500
Amasi II, re egiziano, 1523
Amazzoni (Sauromatidi), mitico popolo di donne guerriere, 851, 1291, 1292, 1505, 1539
Ameles, fiume infernale, 892, 1089
Amestride, moglie di Serse I, 520
Amfere, mitico personaggio dell'Atlantide, 1152
Amico, mitico re dei Bebrici, pugile, 1285, 1539
Aminandro, fratello di Crizia, 1098
Aminta, figlio di Perdicca III, 1398
Aminta III, re di Macedonia, padre di Alessandro II, Perdicca III e Filippo II, 1398
Aminta IV, re di Macedonia, 1398
Amintore, sposo di Ippodamia, padre di Fenice, 1371, 1543
Amipsia, poeta comico greco, 1505
Ammon, v. Thamus
Amore, v. Eros
Amorgo, isola dell'Egeo, 1435
Anacarsi, filosofo scita di dubbia storicità, 1075
Anacreonte, poeta lirico greco, 472, 547, 565, 578
Anagirunte, demo dell'Attica, 566
Ananke, personificazione della Necessità e del Destino, 440, 441, 692, 892, 1086, 1087, 1089, 1521
Anassagora di Clazomene, filosofo, 19, 25, 32, 60, 77, 95, 130, 136, 139, 465, 494, 516, 553, 726, 799, 800, 1404, 1440, 1446, 1448, 1449, 1453, 1466, 1478, 1488, 1489, 1499, 1503, 1542, 1544
Anassimandro, filosofo greco, 1448
Anassimene, filosofo greco, 1448
Ande, catena delle, 1523
Andro, isola dell'Egeo, 841, 1504
Androgeo, figlio di Minos, 1531, 1536
Andromaca, moglie di Ettore, 837
Andromeda di Egina, 1434
Androne, figlio di Androtione e padre dello storico Androtione, 675, 741, 1500
Androtione, figlio di Androne, storico e oratore greco, 1500
Androtione, padre di Androne, 675, 741, 1500
Anfiarao, mitico re di Argo, sposo di Erifile, 1489, 1510, 1519
Anfilito, indovino greco, 564, 1490
Anfione, figlio di Antiope e di Zeus, mitico inventore della lira, 741, 754, 1210, 1503
Anfipoli (nella Tracia), battaglia di (422 a. C.), 33, 45, 1441, 1483
Anfitrione, padre di Eracles, 196
Anito, uomo politico ateniese, uno degli accusatori di Socrate, interlocutore nel *Menone*, 18, 20, 25, 26, 30, 31, 33-36, 38, 711, 770-772, 786-89, 792, 793, 1463
Antalcida, uomo politico spartano, 845, 1507
Antedone, in Beozia, 1520
Antemione, padre di Anito, 25, 786
Antenore, mitico eroe troiano, 456, 1483
Anteo, gigante mitologico figlio di Poseidone e di Gea, 192, 1285, 1458, 1467, 1539
Antesterie, feste in onore di Dioniso, 1514
Antifonte, figlio di Pirilampe e fratellastro di Platone, interlocutore nel *Parmenide*, 324, 331, 333, 340, 1475
Antifonte di Cefisia, 36, 1441
Antifonte di Ramnunte, oratore, 849, 1441, 1487, 1500, 1505
Antigone, figlia di Edipo e di Giocasta, sorella di Eteocle, Polinice e Ismene, 1541
Antille, golfo delle, 1523
Antiloco, figlio di Nestore, 838
Antimero di Mende, discepolo di Protagora, 674
Antiochide, tribù dell'Attica, 35, 1500
Antiope, figlia di Nitteo, sposa di Epopeo, 1500, 1503
Antistene, filosofo greco fondatore della scuola cinica, discepolo di Socrate, 65, 68, 188, 374, 533, 860-63, 1439, 1444, 1453, 1457, 1459-461, 1467-469, 1478, 1483, 1493-495, 1499, 1508, 1511, 1514
Anubi, dio egizio, 1499
Apaturie, feste della Ionia, 1098, 1523
Apelt, O., 330, 1454, 1464-466, 1468, 1469, 1471-473, 1475-479, 1523, 1524, 1526-530
Apemanto, padre di Eudico, 802, 818, 821, 827
Apollo (Ἀπόλλων), dio del sole, 67, 69, 86, 133, 134, 160, 437, 441, 463, 483, 491, 658, 691, 876, 931, 935, 937, 941, 947, 959, 1016, 1148, 1176, 1181, 1193, 1194, 1199, 1201, 1206, 1215, 1266, 1286, 1308, 1373, 1380, 1383, 1434, 1439, 1442, 1444, 1445, 1453, 1456, 1481, 1483, 1484, 1491, 1494, 1499, 1512-514, 1530, 1535
Apollodoro, padre di Ippocrate, interlocutore nel *Protagora*, 671, 675, 682
Apollodoro di Cizico, generale degli Ateniesi, 841, 1504
Apollodoro di Falero, discepolo di Socrate, interlocutore nel *Convito*, 36, 39, 65, 68, 109, 418, 419, 425-27, 1441, 1444, 1450, 1480
Arangio-Ruiz, 1498
Arcadi, 438
Arcadia, regione del Peloponneso, 1052, 1482, 1530, 1543
Archedemo di Siracusa, discepolo di Archita, amico di Platone e di Dionisio II, 1403, 1405, 1406, 1409, 1420, 1427.
Archelao, re di Macedonia, 533, 536, 564, 706, 712, 729-31, 736, 766, 1480, 1490, 1510
Archelao di Mileto, filosofo, maestro di Socrate, 1448, 1466
Archepoli (Ἀρχέπολις), nome proprio di re, 113, 127
Archer-Hind, R. D., 1443, 1446, 1449, 1450, 1528, 1529
Archidamo, re di Sparta, 520, 1506

Archiloco, poeta giambico di Paro, 711, 834, 835, 918, 1491, 1504
Archita di Taranto, uomo politico e filosofo pitagorico, destinatario delle Lettere IX e XII, 1398, 1399, 1401, 1402, 1420, 1421, 1427, 1432, 1433, 1519, 1544
Archino, uomo politico ateniese, 25, 848, 1440, 1505
Archippo, inviato di Archita, 1402, 1432
Ardieo il Grande, mitico tiranno di una città della Panfilia, 892, 1086
Areopago, colle di fronte all'Acropoli di Atene, 1484
Ares (Ἄρης), dio della guerra, 133, 135, 440, 463, 468, 482, 935, 1308, 1364, 1447, 1481, 1513
Arginuse (isole dell'Egeo), battaglia delle (406 a. C.), 712, 1441, 1490, 1499, 1506, 1507
Argivi, abitanti dell'Argolide, 89, 826, 851, 854, 1447, 1505-507
Argo, nel Peloponneso, 518, 564, 937, 1214, 1219, 1220, 1230, 1429, 1481, 1503, 1507, 1519, 1535
Argolide, regione della Grecia, 1503, 1504
Arianna, figlia di Minos, 1444
Arifrone, fratello di Pericle, 677
Arione, poeta e musico greco, 1514
Aristide il Giovane, figlio di Lisimaco e nipote di Aristide il Vecchio, 178, 568, 595, 767, 1490, 1492
Aristide il Vecchio, uomo politico ateniese, 568, 592, 771, 689, 1503
Aristippo, amico di Menone, 773, 1502
Aristippo di Cirene, filosofo greco, discepolo di Socrate, 65, 68, 1445, 1457, 1467, 1479, 1502, 1515
Aristocrate, generale ateniese, figlio di Skellio, 731, 1499
Aristocrito, siracusano, 1409, 1435
Aristodemo, discepolo di Socrate, 418, 419, 424-429, 431, 434, 436, 441, 442, 450, 454, 456, 457, 1220, 1480
Aristodemo, mitico re di Sparta, fratello di Cresfonte e di Temeno, 1535
Aristodoro, destinatario della Lettera X, 1402, 1432, 1544
Aristofane, commediografo greco, interlocutore nel *Convito*, 27, 418, 421-24, 428, 429, 434, 436, 450, 451, 454, 455, 457, 667, 1468, 1472, 1479, 1481, 1482, 1485, 1488, 1508, 1509, 1512, 1517
Aristofane da Bisanzio, grammatico e critico, 860
Aristofonte, pittore, figlio di Aglaofonte, 714, 1498
Aristogitone, uccisore di Ipparco, 420, 432, 544, 547, 1442, 1481
Aristomache, sorella di Dione e moglie di Dionisio I, 1401
Aristone, padre di Adimanto, Glaucone e Platone, 36, 893, 920, 959, 1062
Aristone, padre di Egesippo, 1406
Aristonimo, padre di Clitofonte, 861, 864, 893
Aristotele, filosofo greco, discepolo di Platone, 119, 330, 331, 340, 820, 847, 1398, 1399, 1439, 1466, 1469, 1473-476, 1483, 1501, 1508, 1527, 1529, 1533, 1538, 1541
Aristotele, uno dei Trenta Tiranni, 324, 326, 330-33, 340
Armenio, padre di Er, 1085, 1520
Armodio, uccisore di Ipparco, 420, 432, 544, 547, 1442, 1481
Armonia, figlia di Ares e di Afrodite, sposa di Cadmo, 1447, 1519
Arpie, mostri mitologici, 1519
Artaserse I, re di Persia, figlio di Serse, 518, 520
Artoserse II, re di Persia, fratello di Ciro il Giovane, 1502, 1507
Artaserse III, re di Persia, 1399
Artemide (Ἄρτεμις), dea della caccia e della luna, 134, 160, 177, 1308, 1456, 1484, 1509, 1522
Artemisio (promontorio dell'Eubea), battaglia dell' (480 a. C.), 852, 1230, 1488
Arturo, costellazione, 1316
Asclepiadi, medici seguaci di Asclepio, 494, 672, 946, 1481, 1519
Asclepio (o Esculapio), figlio di Apollo e dio della medicina, 109, 434, 834, 945-47, 1075, 1451, 1481, 1496, 1504, 1512, 1519
Asia, 507, 518, 619, 765, 766, 851, 854, 1100, 1101, 1148, 1151, 1510, 1523, 1524
Asia Minore, 845, 1440, 1483, 1485, 1501, 1503, 1506, 1507, 1519, 1524, 1536, 1538
Asopo (Oropo), fiume della Beozia, 1150, 1530
Aspasia, etera di Mileto, sposa di Pericle, 847, 849, 856, 857, 1505
Assioco, figlio di Alcibiade il Vecchio e padre di Clinia, 632, 639, 641, 643, 644, 1493
Assioco, padre di Aspasia, 1505
Assiri, 1215
Asso, nella Troade, 1398, 1544
Ast, F., 1499, 1534
Astianatte (Ἀστυάναξ) (o Scamandrio), figlio di Ettore, 113, 125-27, 1452
Astilo di Crotone, atleta, 1313, 1541
Astiope, madre di Crisippo, 1452
Atalanta, mitica cacciatrice arcade, 1089
Atamante, mitico re di Orcomeno in Beozia, 1161, 1530
Atarneo, nell'Asia Minore, 1398, 1400, 1544
Ate, figlia di Zeus, dea della vendetta, 440
Atena (Ἀθηνᾶ), divinità dell'Olimpo, 133, 135, 142, 293, 441, 541, 658, 678, 805, 928, 1099, 1146, 1149, 1150, 1254, 1318, 1364, 1439, 1475, 1503-505, 1511, 1523, 1529, 1530, 1532, 1539
Atene, 21, 22, 45, 65, 67, 160, 172, 236, 237, 324, 331, 333, 418, 466, 502-504, 506, 532, 547, 566, 574, 612, 635, 664, 665, 667, 670, 711, 712, 720, 724, 729, 738, 758, 759, 796, 799, 841, 844-47, 853, 854, 894, 1092, 1146, 1170, 1258, 1341, 1399, 1400, 1402, 1406, 1414, 1417-419, 1421, 1425, 1432, 1434, 1439-441, 1443, 1444-446, 1459, 1464, 1472, 1475, 1480-484, 1490, 1491, 1494-500, 1503, 1505-510, 1514, 1515, 1519, 1522, 1524, 1532, 1533, 1537-539, 1541-543
Ateneo, scrittore greco di Naucrati (Egitto), 1540
Ateniese, interlocutore nelle *Leggi*, 1168, 1170, 1176-207, 1209-233, 1235-242, 1256-259, 1262, 1268, 1269, 1271, 1273-278, 1280-284, 1286-1292, 1295-297, 1300-303, 1305-308, 1310-314,

1318, 1321, 1323-328, 1330, 1332, 1336, 1341-1356, 1359, 1362, 1365, 1367, 1368, 1371, 1377, 1383, 1389-395, 1531, 1534, 1538
Ateniesi, 5-7, 19, 26-39, 50, 52, 53, 67, 69, 75, 87, 96, 167, 331, 420, 444, 452, 505, 507, 508, 510, 512, 513, 515, 517, 521, 536, 540, 541, 547, 600, 607, 619, 658, 677, 679, 680, 682, 712, 730, 752, 760, 763, 764, 771, 786, 789, 793, 841, 845-49, 851-53, 1092, 1099, 1100, 1102, 1146, 1148, 1184, 1187, 1220, 1221, 1224, 1416, 1439-441, 1444, 1445, 1458, 1481-483, 1488, 1490-494, 1497, 1501, 1503, 1505-507, 1522, 1523, 1531, 1533, 1536, 1543
Atlante, uno dei Titani, 96, 1152, 1156
Atlanti (o Atlantidi), abitanti di Atlantide, 1146, 1523
Atlantico, Oceano, 1101, 1152
Atlantide, mitico continente scomparso, 1092, 1101, 1146, 1148, 1151, 1152, 1523, 1524
Ato, monte della Macedonia, 1224
Atomisti, scuola filosofica iniziata da Leucippo e Democrito, 1479
Atreo (Ἀτρεύς), re di Argo e di Micene, figlio di Pelope, 113, 127, 290, 1452, 1470
Atridi (Agamennone e Menelao, figli di Atreo), 937
Atropo, una delle Moire, 892, 1087, 1089, 1389
Attica, regione della Grecia, 46, 469, 597, 1146, 1224, 1229, 1442, 1447, 1455, 1458, 1467, 1481, 1482, 1484, 1488, 1492, 1496, 1503, 1505, 1506, 1509, 1514, 1529, 1530
Attici, 1463
Aulo Gellio, scrittore e grammatico latino, 1444
Autoctono, discendente di Poseidone in Atlantide, 1152
Autolico, nonno materno di Ulisse, 898
Azaes, discendente di Poseidone in Atlantide, 1152

Baccanti, sacerdotesse di Bacco, 483, 836
Bacchilide, poeta greco di Ceo, 1514
Bacchio, latore della Lettera I, 1403
Bacco, v. Dioniso
Bacide, mitico profeta greco, 564, 1490
Badham, Ch., 1468, 1479
Basile, divinità infera, 575, 1491
Bassi, 1531
Becker, J., 1488
Belbina, isola dell'Egeo, 1510
Bendidie, feste in onore di Bendis, 912, 1092, 1509, 1523
Bendis, divinità lunare della Tracia, 1509, 1522
Bentley, R., 1398
Beoti, 96, 420, 432, 512, 852, 854, 1441, 1488, 1496, 1506, 1507
Beozia, regione della Grecia, 1183, 1441, 1483, 1496, 1506, 1507, 1520, 1530
Bergk, Th., 1476, 1485, 1487, 1493, 1503, 1544
Bernhardy, G., 1531
Biante di Priene, uno dei Sette Sapienti, 691, 799, 899, 1498, 1503, 1510
Bickel, E., 1159
Bidez, J., 1520
Bignone, E., 1470
Bisanzio, 860, 1487, 1509
Bitinia, regione dell'Asia Minore, 1509
Blass, F., 1504
Bodin, 1501
Boeckh, A., 544, 860, 1159, 1508, 1530, 1531
Bonghi, R., 4, 21, 46, 64, 66, 115, 116, 421, 665, 668, 669, 1443-445, 1448, 1449, 1451-1453, 1455, 1456, 1459-461, 1463, 1476-482, 1493-497
Bonitz, E., 636, 1493, 1494
Borea, dio del vento del Nord, 468, 1198, 1484
Bosforo, 1487, 1509
Brasida, generale spartano, 456, 1441, 1483
Briareo, mitico gigante, 656, 1285
Brisone, filosofo pitagorico, 1433, 1473
Brünnecke, 861, 862, 863, 1508
Budé, G., 1454
Burnet, J., 1446-450, 1454, 1466-469, 1471-1473, 1478, 1480, 1481, 1541
Bury, R. G., 425, 1476, 1478, 1479
Buttmann, Ph. K., 1453, 1499

Cabria, generale ateniese, 167
Cadmei, abitanti di Tebe, 851, 1505
Cadmo, mitico fondatore e re di Tebe, 93, 854, 1447, 1448, 1467, 1507, 1513, 1534
Calcedonia, in Bitinia, 492, 1487, 1508, 1509
Calcide, nell'Eubea, 837, 1519
Callescro, padre di Critia, 573, 575, 585, 675
Callia, generale e uomo di stato ateniese, figlio di Calliade, 331, 517, 1488
Callia, figlio di Ipponico e amico di Socrate, interlocutore nel *Protagora*, 119, 125, 189, 381, 664-68, 670, 672, 674-76, 686-88, 694, 704, 1444, 1458, 1477, 1488, 1496, 1506
Calliade, padre del generale ateniese Callia, 331, 517, 1488
Callicle, sofista, discepolo di Gorgia, interlocutore nel *Gorgia*, 171, 704, 706-10, 714, 721, 737, 738, 741-65, 767, 768, 1459, 1477, 1498, 1500, 1501, 1536
Callicrite, ninfa, figlia di Ciane, 565, 1490
Calliope, Musa della poesia epica, 487, 1511
Callippo, l'ateniese che uccise Dione, 1399, 1400, 1536
Callisseno, uomo politico ateniese, 1441
Callistene, filosofo, nipote di Aristotele, 1398
Cambise, re di Persia, figlio di Ciro il Grande, 1221, 1222, 1506, 1535
Campbell, L., 238, 1455-461, 1463-472
Canacea, figlia di Eolo, sorella di Macareo, 1541
Caria, regione dell'Asia Minore, 1446, 1492
Caricle, uno dei Trenta Tiranni, 1499
Cariddi, mitico mostro marino, 1424, 1467
Carii, 1539
Cariti, le tre dee della grazia, 179, 1213
Carmantide, del demo di Peania, ospite di Polemarco e amico di Socrate, 893
Carmide, fratello di Perictione e zio di Platone, interlocutore nel dialogo omonimo, 456, 567, 570, 572-81, 590, 674, 712, 1455, 1461, 1490, 1491, 1496, 1505, 1507
Caronda, legislatore greco di Catania, 1075, 1537
Caronte, nocchiero degli Inferi, 1459
Cartagine, 1162, 1534
Cartaginesi, 1161, 1184, 1207, 1399, 1401, 1417, 1427, 1429, 1534
Caspio, Mare, 1523
Castore, v. Dioscuri

Catania, 1519, 1537
Cebete, filosofo pitagorico, interlocutore nel *Fedone*, 48, 56-62, 64-66, 68-71, 75-78, 81-86, 88, 89, 91, 93-102, 107, 862, 1435, 1442, 1444, 1446-448, 1485
Cecrope, primo mitico re dell'Attica, 1149
Cecropide, tribù, 1439, 1492
Cefalo, padre di Polemarco, Lisia e Eutidemo, interlocutore nel *Parmenide* e nella *Repubblica*, 324, 331, 333, 467, 490, 870, 893-96, 1092, 1474, 1475, 1484
Cefisia, demo dell'Attica, 1441
Cefiso, fiume dell'Attica, 1455
Celene, in Frigia, 1494
Celti, popolazione dell'antica Gallia, 1184
Ceneo, il Tessalo, personaggio mitico, 1379
Centauri, mostri mitologici, 306, 315, 1467, 1473
Ceo, isola delle Cicladi, 547, 566, 664, 674, 675, 690, 800, 1075, 1184, 1487, 1488, 1497, 1498, 1502, 1533
Cepide, padre di Adimanto, 675
Ceramico, sobborgo di Atene, 333, 675, 1475, 1490
Cerbero, mitico mostro infernale, 1068, 1519
Cercione, lottatore, 1285, 1539
Cerere, dea romana dell'agricoltura, 1523
Chambry, 1510, 1513, 1514, 1516-518, 1521
Chene, borgo della Tessaglia, 691, 1498, 1510
Cherecrate, fratello di Cherefonte, 1440
Cheredemo, parente di Socrate, 655
Cherefonte, amico di Socrate, interlocutore nel *Carmide* e nel *Gorgia*, 21, 28, 575, 576, 704, 714, 715, 721, 737, 1440
Cherilo di Samo, poeta epico, 1499, 1506
Chiappelli, A., 168, 169, 1454, 1455, 1467
Chilone, lacedemone, uno dei Sette Sapienti, 691, 1478, 1488, 1498
Chimera, mostro mitologico, 468, 1068, 1519
Chio, isola dell'Egeo, 639, 649, 1485, 1493, 1494, 1519
Chirone, centauro, maestro di Achille, 826, 935
Ciane, madre di Callicrite, 565
Cibele, dea della natura e dell'agricoltura, identificata anche con Rea, 1443, 1483, 1494, 1504
Cicerone, Marco Tullio, oratore e filosofo romano, 846, 1398, 1497, 1509, 1510, 1522, 1526, 1531, 1533, 1537
Cicladi, isole dell'Egeo, 1439, 1510
Ciclopi, giganti mitologici, 1212, 1213, 1520
Cidateneo, demo dell'Attica, 1480
Cidia, poeta lirico, 576
Cillene, monte dell'Arcadia, 1543
Ciloniani, seguaci di Cilone, tiranno di Megara, 1533
Cimone, uomo politico e generale ateniese, figlio di Milziade, 560, 565, 708, 752, 760-62, 1498, 1501, 1506
Cinesia, poeta ditirambico, 751, 1500
Cinici, scuola filosofica iniziata da Antistene, 374, 636, 1439, 1444, 1478, 1483, 1493, 1494, 1499
Cinira, re di Cipro, 1198
Cinosarge, ginnasio in prossimità di Atene, 1439, 1444, 1483
Cipro, isola, 852, 1249, 1506, 1519
Cipselidi, discendenti di Cipselo, 472, 1485
Cipselo, padre di Periandro di Corinto, 564, 1485
Cirenaici, scuola filosofica iniziata da Aristippo di Cirene, 1479
Cirene, in Cirenaica, 170, 173, 226
Cirno, destinatario dei versi di Teognide, 1179
Ciro il Giovane, re di Persia, figlio di Dario, 1502
Ciro il Grande, re di Persia, 507, 851, 1221, 1222, 1400, 1404, 1410
Citerone, monte tra Boezia e Attica, 1149, 1496
Cizico, in Asia Minore, 841, 1433, 1504
Cizico, battaglia di (410 a. C.), 1506
Clazomene, in Asia Minore, 324, 331, 333, 841, 1440, 1499, 1503, 1504
Clemente Alessandrino, scrittore e teologo greco, 1520
Cleobulo di Lindo, uno dei Sette Sapienti, 691, 1487, 1498
Cleofanto, figlio di Temistocle, 788
Cleombroto, uditore di Socrate, 65, 68, 1445
Cleone, uomo politico ateniese, 23, 504, 1441
Cleopatra, sposa di Perdicca II re di Macedonia, 730
Clinia, figlio di Assioco, intelocutore nell'*Eutidemo*, 236, 506, 507, 512, 513, 632-37, 640-652, 657, 659, 1493, 1494
Clinia, fratello di Alcibiade, 517, 677, 1496
Clinia, padre di Alcibiade, 526, 536, 671, 712, 738, 1488
Clinia di Creta, interlocutore nelle *Leggi*, 1169, 1170, 1176-183, 1186-214, 1217-222, 1225-241, 1250, 1255-259, 1261, 1262, 1268, 1269, 1271, 1273-278, 1280-292, 1295-297, 1300-308, 1310, 1311, 1313, 1314, 1318, 1321, 1323-328, 1330, 1332, 1336, 1341, 1342, 1344-356, 1362, 1365-1367, 1371, 1373, 1383, 1389-395, 1532, 1534, 1538
Clistene, uomo politico ateniese, 1488
Clitia, concubina di Amintore, 1543
Clito, figlia di Evenore e Leucippe, amata da Poseidone, 1146, 1151, 1153
Clitofonte, figlio di Aristonimo, interlocutore nel dialogo omonimo e nella *Repubblica*, 861-864, 867, 870, 893, 902, 1508
Clitomaco, fratello di Timarco, 567
Cloto, una delle Moire, 892, 1087, 1089, 1389
Cnidii, 1498
Cnido, in Caria, 1481, 1519
Cnido, battaglia di (394 a. C.), 1507
Cnosii, 1226, 1258, 1259
Cnosso, nell'isola di Creta, 1165, 1176, 1179, 1182, 1184, 1226, 1234, 1259, 1341, 1444, 1531, 1532
Cocito, fiume infernale, 106, 933
Codro, mitico primo re di Atene, 448, 1482, 1491
Colargo, demo dell'Attica, 1500
Colchide, regione dell'Asia Minore, 1450
Colle delle Ninfe, presso Atene, 1501
Colofone, nella Ionia, 1520
Colonne d'Eracles, 103, 1092, 1101, 1148, 1152, 1450
Conno, maestro di musica di Socrate, 639, 640, 654, 849, 1494, 1505
Conone, generale ateniese, 1441, 1507
Coo, v. Cos

Cook Wilson, 1521
Corciresi, abitanti di Corcira (oggi Corfù), 1494
Core (o Cora), altro nome di Persefone, 1277, 1471
Coribanti, sacerdoti di Cibele, 643, 1282, 1443, 1483, 1494, 1504, 1539
Corintii, 854, 1483, 1494, 1506, 1507
Corinto, nel Peloponneso, 167, 172, 564, 845, 854, 1408, 1441, 1454, 1483, 1485, 1494, 1503, 1507, 1510
Corisco di Scepsi, discepolo di Platone, uno dei destinatari della Lettera VI, 1398, 1400, 1411, 1544
Cornelio Nepote, storico romano, 1398, 1536
Coronea (in Beozia), battaglia di (394 a. C.), 1507
Coronea (in Beozia), battaglia di (447 a. C.), 512, 1488, 1496
Cos (o Coo), isola dell'Egeo, 1456, 1481, 1487, 1496, 1501, 1512, 1519
Cousin, V., 572, 613, 711, 1484
Crannon, in Tessaglia, 1497
Cratilo, filosofo, discepolo di Eraclito, interlocutore nel dialogo omonimo, 112, 115-21, 124, 135, 136, 149-58, 1451, 1453, 1454, 1460
Cratino, fratello di Timoteo, 1435
Cratistolo (nominato nella Lettera II), 1404
Creofilo, uno degli Omeridi, 1075, 1519, 1520
Creonte, re di Tebe, 542, 1404
Creonte di Tessaglia, padre di Scopas, 688
Cresfonte, mitico re di Messene, fratello di Aristodemo e di Temeno, 1214, 1220, 1535
Creso, re di Lidia, 1052, 1404
Creta, isola, 53, 67, 690, 1158, 1164, 1165, 1169, 1170, 1176, 1177, 1180, 1182, 1187, 1199, 1202, 1213, 1221, 1228-230, 1257, 1309, 1310, 1314, 1383, 1442, 1444, 1504, 1516, 1517, 1530, 1536, 1539, 1541
Cretesi, 690, 976, 1059, 1164-166, 1176, 1183, 1191, 1192, 1199, 1207, 1212, 1226, 1230, 1258, 1534
Crise, sacerdote di Apollo, 936, 937
Crisippo, figlio di Pelope, 127, 860, 1452, 1540
Crisone di Imera, atleta, 687, 1313, 1497, 1541
Critia, uno dei Trenta Tiranni, figlio di Callescro e cugino di Carmide, interlocutore nel dialogo omonimo, nel *Carmide* e nel *Timeo*, 21, 45, 570-78, 580, 581, 583-85, 587,90, 665, 667, 675, 687, 710, 712, 1092, 1097, 1098, 1102, 1146-48, 1441, 1461, 1465, 1490, 1491, 1507, 1508, 1511, 1522, 1524, 1529
Critia il Vecchio, nonno del precedente, 578, 1092, 1098, 1099, 1101, 1523
Critobulo, figlio di Critone, 36, 39, 68, 639, 661, 1441, 1450
Critone, amico di Socrate, interlocutore nel dialogo omonimo e nell'*Eutidemo*, 36, 39, 44-54, 57, 65, 68, 71, 107-109, 632, 634, 635, 637-41, 651-53, 658-61, 1441, 1442, 1444, 1445, 1450
Croiset, A., 1489, 1492, 1493, 1497, 1499, 1501, 1502
Crommione, villaggio presso Megara, 606, 1492
Cron, 1442, 1443, 1498, 1500, 1501
Crono (Κρόνος), padre di Zeus, 10, 113, 128, 132, 133, 232, 290-92, 295, 440, 547, 765, 927, 1109, 1161, 1234, 1439, 1452, 1453, 1492, 1521, 1536
Crotone, in Magna Grecia, 65, 1402, 1448, 1485, 1518, 1519, 1528, 1541
Crusius, O., 1532
Ctesippo, del demo di Peania, amico di Socrate, interlocutore nel *Liside* e nell'*Eutidemo*, 68, 612, 615-17, 620, 633-36, 640, 641, 646-49, 651, 653, 655-59, 1444, 1492, 1494, 1495
Cumont, F., 1520
Cunassa, sull'Eufrate, 1502
Cureotide, uno dei giorni di festa durante le Apaturie, 1098
Cureti, sacerdoti cretesi di Rea, 1285, 1539

Damone, musicista, maestro di Pericle, 516, 596, 607-609, 874, 942, 957, 1488, 1492
Danai, popolazioni greche discendenti da Danao, 854
Danaidi, le cinquanta figlie di Danao, 1507, 1511
Danao, re della Libia e di Argo, 1507
Dardania, regione dell'Asia Minore, 1213, 1536
Dardano, v. Ida (in Asia Minore)
Dardano, figlio di Zeus, re della Troade, 807, 1503, 1536
Dario, re dei Persiani, 486, 620, 851, 1221, 1222, 1224, 1416
Dati, generale di Dario, 851, 1224, 1465
Daton, nella Tracia, 1402, 1544
Dedalo, leggendario artista, 12, 13, 15, 518, 791, 799, 836, 1028, 1210, 1439, 1488, 1503, 1504
Deianira, figlia di Eneo, sposa di Eracles, 1484
Delfi (o Delfo), nella Focide, sede del tempio di Apollo, 12, 28, 472, 477, 504, 524, 582, 656, 691, 731, 959, 1249, 1262, 1305, 1323, 1329, 1383, 1406, 1484, 1488, 1498, 1513, 1533
Delio (in Beozia), battaglia di (424 a. C.), 33, 45, 455, 592, 594, 596, 1441, 1483, 1496
Delo, isola dell'Egeo, 47, 67, 68, 1442, 1444
Delta del Nilo, 1099
Demarato, re di Sparta, 1443
Demetra (Δημήτηρ), dea della messe e dell'agricoltura, 133, 1277, 1471, 1484
Demo, figlio di Pirilampe, 712, 738, 758
Democrate, padre di Liside, 616, 618
Democrito di Abdera, filosofo greco discepolo di Leucippo, 1448, 1467, 1478, 1490, 1526-1528, 1541
Demodoco, padre di Paralio e di Teagete, interlocutore nel *Teagete*, 36, 560, 562-68, 1441
Demofonte, padre di Menesseno, 617, 1492, 1505
Demostene, oratore e uomo politico ateniese, 1444, 1531
Deucalione, figlio di Prometeo, 1099, 1150, 1170, 1523, 1534
Deuschle, 1498, 1500, 1501
Diagora di Melo, poeta lirico greco, 1465
Diaprepes, uno dei discendenti di Poseidone in Atlantide, 1152
Dicte, monte dell'isola di Creta, 1532
Diels, H., 1454, 1460, 1466, 1481, 1503
Diès, A., 230, 1454, 1455, 1461-463, 1466-468, 1473-476

Dike, personificazione della Giustizia, 480, 1236, 1237
Dinomache, madre di Alcibiade, 507, 520, 1488
Diocle, padre di Eutidemo, 456, 1483
Diocle, pitagorico fliasio, 1443
Diodoro Siculo, erudito greco, 1523, 1533
Diogene di Apollonia, filosofo greco, 1448, 1528
Diogene Laerzio, retore greco, 24, 46, 614, 1168, 1399, 1402, 1440, 1443, 1458, 1480, 1508, 1511, 1515, 1531, 1541, 1543
Diogene di Sinope, filosofo greco, 1444, 1470
Diomede, mitico eroe greco, 541, 934, 1483, 1515
Diomede, re tracio dei Bistoni, 1515
Dione, ateniese, 848, 1505
Dione, madre di Afrodite Pandemia, 431
Dione, tiranno di Siracusa, destinatario della Lettera IV, 1398-402, 1404, 1407-409, 1412-1421, 1424-428, 1430, 1432, 1434, 1435, 1459, 1536
Dionisie, feste in onore di Dioniso, 1514
Dionisio, grammatista, 553
Dionisio di Alicarnasso, retore e storico greco, 1168
Dionisio I il Vecchio, tiranno di Siracusa, 1399-1401, 1405, 1413, 1432, 1515, 1518, 1536 .
Dionisio II il Giovane, tiranno di Siracusa, destinatario delle Lettere I, II, III e XIII, 1168, 1398-403, 1406, 1409, 1410, 1413-422, 1424-431, 1433, 1515, 1518, 1531, 1533
Dioniso (Διόνυσος) (o Bacco), dio del vino e della poesia drammatica, 135, 411, 429, 463, 491, 731, 1192, 1193, 1201, 1202, 1205, 1206, 1225, 1296, 1316, 1440, 1453, 1471, 1472, 1481-483, 1485, 1497, 1499, 1500, 1503, 1533, 1535
Dionisodoro, fratello di Eutidemo, interlocutore nell'*Eutidemo*, 632-35, 637, 639-43, 646-649, 651, 653, 655-59, 1492, 1495
Diopompo, atleta tessalo, 1313, 1541
Dioscuri (Castore e Polluce), figli di Zeus e di Leda, protettori dei naviganti, 652, 1285, 1494, 1539
Diotima, sacerdotessa di Mantinea, 422, 423, 444-48, 450, 1482
Dirce, sposa di Lico, 1500, 1503
Dodona, nell'Epiro, sede del tempio di Zeus, 477, 497, 1249
Dori o Doriesi, stirpe greca, 136, 1213, 1215, 1419
Doride, moglie di Dionisio I, 1405
Doro, mitico capostipite dei Dori, 1213
D'Ovidio, E., 1451, 1453
Dropide, padre di Critia il Vecchio, 578, 1098, 1523

Eaco, re di Egina, figlio di Zeus e di Egina, 41, 518, 564, 765, 767, 807, 1442, 1488, 1502, 1503, 1512
Eagro, padre di Orfeo, 430
Eantide, tribù, 1500, 1505
Eantodoro, fratello di Apollodoro, 36, 1441
Ecamede, concubina di Nestore, 839
Ecate, divinità infernale, 1450, 1543
Ecateo di Mileto, logografo greco, 1518
Echecrate, discepolo di Socrate, interlocutore nel *Fedone*, 56, 59, 60, 65, 67, 68, 89, 98, 108, 109
Echecrate, pitagorico di Taranto, 1402, 1432
Ecuba, sposa di Priamo, 837
Edipo, re di Tebe, 532, 534, 536, 1312, 1371, 1541, 1543
Efesii, 841
Efeso, in Asia Minore, 200, 567, 834, 836, 841, 1490, 1493, 1498
Efesto (Ἥφαιστος), dio del fuoco, figlio di Zeus e di Era, 10, 125, 133, 135, 293, 411, 438, 441, 518, 678, 927, 934, 935, 1100, 1146, 1149, 1150, 1364, 1488, 1505, 1511, 1523
Efialte, giovane gigante mitologico, figlio di Aloeo, 436, 1481
Egeo, Mare, 1506
Egeo, mitico re di Atene, 1444
Egesippo, figlio di Aristone, 1406
Egina, isola del golfo Saronico, 68, 153, 518, 758, 1230, 1410, 1434, 1442, 1453, 1510
Egina, madre di Eaco, 767, 1503
Egineti, 1454
Egisto, figlio di Tieste e di Pelopia, 564, 1541
Egitto, fratello di Danao e re dell'Egitto, 1507
Egitto, 83, 381, 497, 758, 851, 852, 1092, 1099, 1101, 1146, 1152, 1195, 1300, 1489, 1506, 1513, 1514, 1523, 1524, 1533, 1544
Egiziani, 497, 738, 854, 965, 1146, 1151, 1198, 1255, 1287, 1513
Egospotami (fiume del Chersoneso), battaglia di (405 a. C.), 1496, 1507
Eilithyia, v. Ilitia
Elasippo, uno dei discendenti di Poseidone in Atlantide, 1152
Elea, in Lucania, 226, 238, 239, 488, 1460, 1481, 1486, 1488
Eleati (Eleatici), scuola filosofica iniziata da Senofane di Colofone, 227, 230, 330, 1445, 1466
Elena, figlia di Tindaro o di Zeus e sposa di Menelao, 461, 476, 1067, 1485, 1501, 1512, 1518
Elettra, figlia di Agamennone e di Clitennestra, 1461
Eleusi, nell'Attica, 853, 1455, 1500, 1505, 1507, 1518
Eleusini, Misteri in onore di Demetra, 1511
Eleutere, sul confine fra Beozia e Attica, 1496
Eliano, erudito di Preneste, 1480
Elicone di Cizico, discepolo di Eudosso, 1402, 1433
Elide, nel Peloponneso, 432, 664, 674, 675, 799, 818, 821, 1443, 1452, 1487, 1503, 1543
Elio (Ἥλιος), dio del sole, 136, 1099, 1302, 1380, 1383
Ellade, 81, 129, 238, 449, 477, 502, 506, 507, 519, 555, 560, 712, 724, 739, 787, 796, 801, 832, 841, 852, 853, 989, 990, 1080, 1092, 1151, 1180, 1187, 1197, 1220, 1230, 1252, 1273, 1400, 1401, 1484, 1485, 1488, 1491, 1497, 1507, 1510, 1515, 1518, 1519, 1524, 1533, 1534, 1538
Elleni, 120, 121, 131, 137, 196, 248, 305, 307, 375, 420, 428, 430, 449, 471, 497, 513, 519, 520, 536, 540, 541, 592, 597, 619, 673, 677, 686, 687, 690, 694, 767, 787, 805, 806, 821, 826, 832, 839, 841, 849, 851-54, 879, 956, 976, 988-90, 1005, 1038, 1099, 1101, 1146, 1151, 1161, 1162, 1164, 1165, 1198, 1212, 1215, 1216, 1219, 1220, 1224, 1230, 1297,

1301, 1302, 1313, 1314, 1332, 1342, 1343, 1380, 1399, 1404, 1408, 1418, 1419, 1429, 1430, 1440, 1442, 1445, 1447, 1458, 1460, 1469, 1483, 1492, 1498, 1503, 1513, 1514, 1517-519, 1523, 1524, 1530
Ellesponto, attuale stretto dei Dardanelli, 825, 853, 944, 1224, 1503, 1507
Empedocle, filosofo di Agrigento, 180, 709, 777, 1448, 1456, 1467, 1493, 1500-502
Endimione, mitico amante di Selene, 77, 1446
Enea, mitico eroe troiano, 603
Eneide, tribù, 1500
Ennio, poeta latino, 1533
England, 1534, 1541, 1544
Enoe, nell'Attica, 672
Enofita (in Beozia), battaglia di (457 a. C.), 852, 1506
Enomao, re di Pisa, 1452
Enopide di Chio, astronomo, uno dei fondatori della geometria, 553, 1489
Epaminonda, uomo politico e generale tebano, 1496
Epeo, mitico pugile e costruttore del cavallo di Troia, figlio di Panopeo, 836, 1089, 1285, 1504, 1539
Epicarmo, poeta comico greco, 180, 754, 1456, 1498, 1501, 1519
Epicrate, oratore ateniese, 467, 1484
Epicuro, filosofo greco, 1451
Epidaurii, 834
Epidauro, nell'Argolide, 834, 1504
Epigene, figlio di Antifonte di Cefisia, 36, 68, 1441, 1444
Epimenide, profeta e taumaturgo cretese, 1187, 1210, 1533, 1534
Epimeteo, fratello di Prometeo, 677, 678, 702, 1497
Epiro, regione della Grecia, 1487
Epitteto, filosofo stoico, 1513
Epopeo, re di Sicione, 1500
Er, figlio di Armenio panfilio, 891, 892, 1085-1089, 1520
Era (Ἥρα), sposa di Zeus, 10, 31, 133, 463, 469, 483, 596, 803, 806, 927, 930, 935, 1109, 1206, 1271, 1272, 1447, 1511, 1514
Eraclea, nella Lidia, 836, 837, 1504
Eraclea, nella Magna Grecia, 676, 1496, 1498
Eraclea Pontica, in Bitinia, 1538
Eracleoti, abitanti di Eraclea Pontica, 1273
Eracles, mitico eroe greco, 7, 89, 192, 196, 429, 451, 518, 576, 614, 655, 658, 739, 807, 900, 1215, 1447, 1458, 1484, 1495, 1505, 1513, 1519, 1520, 1535, 1539
Eraclida, nobile siracusano, 1401, 1408-410, 1426, 1427
Eraclide di Clazomene, stratega degli Ateniesi, 841, 1504
Eraclide Pontico, filosofo, scolaro di Platone, 1159
Eraclidi, discendenti di Eracles, 518, 851, 1215, 1248, 1505, 1535
Eraclitei, seguaci di Eraclito, 1453, 1460, 1479
Eraclito di Efeso, filosofo greco, 112, 114-16, 119, 131, 132, 158, 164, 180, 186, 200, 435, 804, 1008, 1448, 1451, 1452, 1456, 1466, 1467, 1493, 1503, 1515, 1520
Erasto di Scepsi, discepolo di Platone, uno dei destinatari della Lettera VI, 1398, 1400, 1411, 1434, 1544
Erato, Musa della poesia erotica, 487
Eratostene, uno dei Trenta Tiranni, 1509
Erchie, demo dell'Attica, 520, 1488
Ercole, v. Eracles
Erebo, dimora sotterranea dei morti, 839
Eretria, nell'Eubea, 851, 1224, 1497
Eretriesi, 154, 851, 1224, 1465
Eretrii, seguaci di Menedemo, 374
Eretteide, tribù, 1490
Eretteo, mitico re di Atene, 526, 1149, 1484, 1488, 1505
Eretteo, tempio nell'acropoli di Atene, 1439
Eridano, fiume dell'Attica, 1150
Erifile, sposa di Anfiarao, 1069, 1489, 1519
Erineo, nella Doride, 172
Erinni, dee greche della vendetta, 1431, 1533
Erisittone, mitico eroe attico, 1149
Erissimaco, medico, figlio di Acumeno, interlocutore nel *Convito*, 418, 419, 421, 424, 427-429, 434, 436, 438-41, 451, 452, 454, 457, 492, 675, 1458, 1479, 1481, 1484
Eritre, in Asia Minore, 1485
Erittonio, mitico eroe attico, 1149
Ermee, feste dedicate a Ermes, 629
Ermes (Ἑρμῆς), divinità dell'Olimpo, figlio di Zeus e di Maia, 135, 136, 150, 490, 547, 617, 678, 1108, 1377, 1451, 1470, 1481, 1492, 1543
Ermes, pianeta, v. Mercurio
Ermia, tiranno di Atarneo, uno dei destinatari della Lettera VI, 1398, 1400, 1411, 1544
Ermo, fiume della Lidia, 1052
Ermocrate, generale siracusano, interlocutore nel *Timeo* e nel *Critia*, 1092, 1097, 1098, 1101, 1146, 1148, 1522, 1524
Ermogene, fratello di Callia, interlocutore nel *Cratilo*, 68, 112-15, 117-50, 153, 154, 158, 1444, 1451
Erodico, medico, fratello del sofista Gorgia, 714, 946, 1498
Erodico di Selimbria, medico e naturalista, 467, 675, 1443, 1484, 1498
Erodoto di Alicarnasso, storico greco, 1443, 1465, 1490, 1494, 1509, 1510, 1513, 1514, 1518, 1533
Erofile, Sibilla di Eritre, 1485
Eros, dio dell'amore, 418-24, 429-31, 434-36, 438-46, 450, 451, 461, 464, 476, 477, 482, 485, 491, 887, 1057, 1058, 1482, 1518
Eroscamandro, padre di Nicia, 567, 1490
Eschilo, poeta tragico greco, 430, 651, 915, 916, 928, 931, 1041, 1050, 1461, 1502, 1504, 1510-1512, 1543
Eschine, discepolo di Socrate, 36, 46, 68, 1441, 1444
Eschine, oratore ateniese, 1444, 1542
Esiodo, poeta greco, 41, 128, 129, 132, 135, 149, 220, 429, 440, 449, 571, 581, 623, 675, 689, 834, 835, 873, 890, 917, 927, 986, 1039, 1075, 1084, 1099, 1164, 1165, 1210, 1219, 1237, 1432, 1445, 1452, 1483, 1493, 1501, 1511-513, 1515, 1520, 1534, 1542, 1544
Esopo, favolista greco, 56, 68, 69, 1470
Espero, stella della sera, 1302
Estia (Ἑστία) (o Vesta), divinità del focolare domestico, 118, 131, 132, 462, 479, 1254, 1318, 1323, 1439, 1441, 1452, 1497

Eta, monte della Tessaglia, 1498
Eteocle, figlio di Edipo e di Giocasta, fratello di Polinice, Antigone e Ismene, 1541
Etna, vulcano, 1523
Etolia, regione della Grecia, 1484
Etruria, v. Tirrenia
Ettore (Ἕκτωρ), mitico eroe troiano, 33, 113, 125-27, 430, 826, 837, 935, 1379, 1452
Euagora I, re di Salamina di Cipro, 1507
Euatlo, corridore, 567
Eubea (o Negroponte), isola dell'Egeo, 1442, 1447, 1488, 1506, 1516, 1519
Euclide, matematico greco, 1445
Euclide di Megara, discepolo di Socrate, interlocutore nel *Teeteto*, 65, 68, 167-70, 172-174, 1444, 1445, 1455, 1473
Eudico, figlio di Apemanto, interlocutore nell'*Ippia minore*, 802, 818, 821, 827
Eudosso di Cnido, filosofo e astronomo, 1402, 1433
Euemone, discendente di Poseidone in Atlantide, 1152
Eueno di Paros, sofista e poeta elegiaco, 28, 56, 64, 69, 492, 1445
Euenore, padre di Clito, 1151
Eufemo, padre del poeta Stesicoro, 477, 1485
Eufreo di Orea, inviato alla corte di Perdicca III, 1400, 1410
Eufronio, padre di Teeteto, 173
Eumelo, nome greco di Gadiro, 1152
Eumenidi, v. Erinni
Eumeo, guardiano di porci e servitore di Ulisse, 1470
Eumolpo, tracio, figlio di Poseidone, 851, 1505, 1511
Eupatridi, classe dei nobili, 1488
Eupolemo (Εὐπόλεμος), nome adatto per uno stratega, 113, 127
Eupoli, poeta comico ateniese, 667, 670, 1446, 1447
Euribate, furfante, 681
Euribio, siracusano, 1408, 1426
Euricle, ventriloquo, 265, 1468
Euridice, sposa di Orfeo, 1521
Eurimedonte, fiume della Panfilia, 852, 1506
Euripide, poeta tragico greco, 429, 466, 493, 513, 542, 565, 712, 740, 745, 836, 1054, 1403, 1440, 1470, 1481, 1482, 1486, 1489, 1499, 1500, 1508, 1509, 1512, 1513, 1518, 1526, 1533-535, 1543
Euripilo, mitico eroe greco, 945, 947, 1512
Euripo, braccio di mare fra Attica e Eubea, 90, 1447, 1520
Eurisace di Salamina, capostipite della famiglia di Alcibiade, 518, 1488
Euristene, re di Sparta, figlio di Aristodemo, 1214, 1535
Euristeo, re di Micene, 1505
Europa, 507, 536, 765, 851, 1101, 1151, 1224
Europa, mitica figlia di Agenore rapita da Zeus, 1164
Eusebio di Cesarea, storiografo ecclesiastico, 1488
Eutichide (Εὐτυχίδης), nome augurale, 128
Eutidemo, figlio di Cefalo e fratello di Polemarco e di Lisia, 893, 1509
Eutidemo, discepolo di Socrate, figlio di Diocle, 456, 1483
Eutidemo, sofista di Chio, interlocutore nel dialogo omonimo, 112, 122, 632-34, 637, 639-643, 646-49, 651-60, 819, 863, 1458, 1492, 1494
Eutifrone, sacerdote e indovino, interlocutore nel dialogo omonimo, 2-16, 113, 128, 130, 135, 137, 149, 1439, 1440, 1452
Exone, demo dell'Attica, 1492

Falaride, tiranno di Agrigento, 1398
Falero, porto di Atene, 418, 426, 1444, 1480
Fanostene di Andro, stratega degli Ateniesi, 841, 1504
Farmakeia, naiade, 468, 1484
Fasi, fiume della Colchide, 103, 1450
Fasone, fratello di Ippocrate, 671
Febo, v. Apollo
Feaci, abitanti dell'isola di Scheria (Corfù), 1520
Fedonde, discepolo di Socrate, 68, 1444
Fedone di Elide, discepolo di Socrate, interlocutore nel dialogo omonimo, 56, 59-61, 64, 65, 67, 68, 89, 90, 98, 1444, 1447, 1449
Fedra, sposa di Teseo, 1535
Fedro di Mirrinunte, interlocutore nel *Convito* e nel dialogo omonimo, 418, 419, 422-24, 428, 429, 431, 434, 439-42, 450, 454, 457, 460, 461, 464, 466-69, 471-77, 485-500, 675, 1481, 1484-486
Felleo, pianura dell'Attica, 1150
Femio, rapsodo di Itaca, 836, 1504
Femonoe, sacerdotessa di Apollo, 1488
Fenarete, madre di Socrate, 177, 526
Fénelon, F., 1466, 1476
Fenice, figlio di Amintore e di Ippodamia, pedagogo di Achille, 935, 1371, 1543
Fenice, figlio di Filippo, 426, 1480
Fenici, abitanti della Fenicia, 965, 1255, 1429, 1513
Ferecide di Siro, scrittore greco, 1466
Ferecrate, poeta comico greco, 670, 681, 1497
Fetonte, figlio del Sole, 1099, 1523
Ficino, M., 1532
Fidia, scultore ateniese, 672, 787, 805, 1496, 1503
Fidippide, corriere degli Ateniesi, 1497
Filagro (nominato nella Lettera XIII), 1435
Filaide, demo dell'Attica, 547
Filebo, interlocutore nel dialogo omonimo, 368, 369, 373, 376, 379-81, 383, 384, 386-401, 404, 410, 413, 415, 1477-479
Filede (nominato nella Lettera XIII), 1435
Filemone, figlio di Filemonide, 567
Filippide, figlio di Filomelo, 674
Filippo, padre di Fenice, 426, 1480
Filippo II, re di Macedonia, fratello di Perdicca III, 1398, 1544
Filippo di Opunte, filosofo, scolaro di Platone, 1168
Filistide (forse Filisto?), siracusano, 1407
Filistione, medico di Dionisio II, 1406
Filisto, storico greco, 1399
Filolao, filosofo pitagorico, 65, 69, 70, 712, 1442, 1444, 1448, 1452, 1485, 1500, 1518
Filomela, sorella di Procne, 1446, 1447, 1470
Filomelo, padre di Filippide, 674
Filonide, inviato di Archita, 1402, 1432
Filostrato, maestro in Atene, 802
Fliasii, abitanti di Fliunte, 67, 1443

Fliunte, nel Peloponneso, 56, 65, 1443
Focilide, poeta greco, 946
Fontone, pitagorico fliasio, 1443
Forestiero eleate, interlocutore nel *Sofista* e nel *Politico*, 226-33, 237-78, 281-321, 1463, 1465-1472
Forkys, divinità nata da Oceano e Teti, 1109
Foroneo, figlio di Inaco e di Melia, 1099, 1523
Fraccaroli, G., 1455, 1462-473, 1509, 1510, 1512, 1514-529
Frigi, 137, 285, 1469
Frigia, regione dell'Asia Minore, 490, 1494, 1503, 1507, 1530
Frinico, poeta comico greco, 1505
Frinico, poeta tragico greco, 1166, 1531
Frinione, padre di Echecrate di Taranto, 1432
Frinonda, furfante, 681
Frutiger, P., 1520
Ftia, patria di Achille, in Tessaglia, 47, 564, 825

Gadirica, regione della Spagna, 1152
Gadiro, fratello di Atlante, 1152
Galeno, Claudio, medico greco di Pergamo, 1528, 1529
Ganimede, figlio di Troo e di Calliroe, 484, 1183, 1533
Gea (Gaia), dea della terra e della generazione, 429, 1100, 1109, 1439, 1458, 1523
Gelone, tiranno di Gela e di Siracusa, 1417
Gerione, mostro mitologico, 656, 739, 1285, 1519
Gerone I, re di Siracusa, 1404, 1419
Geronimo, padre di Ippotale, 615, 1492
Geti, popolazione della Tracia, 1491
Giamblico, filosofo neoplatonico di Calcide (in Siria), 1474
Giapeto, uno dei Titani, 440
Giarratano, 1525
Giganti, figli di Gea, 437, 1439, 1467
Gige, mitico re della Lidia, 872, 914, 1084, 1510
Ginnopedie, feste dell'antica Sparta, 1181
Giocasta, madre e sposa di Edipo, 1541
Giove, v. Zeus
Giove, pianeta, 1521, 1525
Giuseppe, santo, sposo di Maria Vergine, 1520
Giussani, 117, 118, 1451
Giustino, Giuniano, scrittore latino, 1531
Giustizia, v. Dike
Glauco, dio marino, 103, 1083, 1450
Glauco, alleato licio dei Troiani, 1483
Glaucone, conoscente di Apollodoro di Falero, 426, 1480
Glaucone, figlio di Aristone e fratello di Platone, interlocutore nel *Parmenide* e nella *Repubblica*, 324, 331, 333, 418, 870-74, 877, 879, 880, 882-85, 888, 889, 891, 893, 900, 901, 907, 913, 916, 917, 919, 920, 923-26, 940, 943, 948, 950, 951, 953, 959, 963, 965, 970, 971, 974-77, 981, 983, 992, 993, 998, 1013, 1015, 1020-1023, 1025, 1026, 1029-1031, 1036, 1038, 1040, 1059, 1062, 1067, 1069, 1070, 1075, 1080-1085, 1088, 1089, 1511, 1515, 1516, 1518, 1519
Glaucone, padre di Carmide e di Perictione, 456, 567, 573, 575, 578, 674
Glaucone, rapsodo, 834, 1504
Glotz, G., 1531
Gomperz, T., 230, 237, 460, 466, 573, 860, 1443, 1451, 1459, 1461, 1462, 1467, 1473, 1477, 1478, 1483, 1490, 1493, 1498, 1500, 1524
Gorgia di Leontini, sofista, interlocutore nel dialogo omonimo, 27, 373, 409, 410, 441, 442, 488, 492, 566, 635, 637, 704-706, 708-12, 714-725, 738, 741, 746, 748, 750, 751, -754, 755, 767, 770, 772-77, 790, 799, 1440, 1444, 1477, 1480, 1482, 1486, 1487, 1498, 1499, 1502, 1503, 1508
Gorgo, Gorgone, v. Gorgoni
Gorgoni, mostri mitologici, 468, 1482, 1520
Gortina, nell'isola di Creta, 1230
Grazie, v. Cariti
Greci, v. Elleni
Grecia, v. Ellade
Grote, G., 328, 860, 861, 1465, 1474-477, 1508
Grou, 1541

Halm, K. F., 1488
Hegel, G. W. F., 1474
Heindorf, 1476
Hermann, K., 1479
Hicks, G. D., 1486
Hill, 1486
Hiller, 1532
Hug, 1480, 1482

Iatrocle (Ἰατροκλῆς), nome adatto per un medico, 127
Iatrocle, inviato da Platone a Dionisio II, 1435
Iberi, abitanti della Spagna, 1184
Ibico, poeta lirico greco, 340, 476, 1476
Icco di Taranto, atleta, 675, 1313, 1541
Ida (o Dardano), catena di montagne nell'Asia Minore, 1226, 1536
Ida, monte dell'isola di Creta, 936, 1213, 1532
Idra di Lerna (in Argolide), mostro mitologico, 1447, 1466, 1513, 1519
Ificle, fratello di Eracles, 655
Ifigenia, figlia di Agamennone e di Clitennestra, 1522
Ilio (o Troia), nella Troade, 33, 41, 477, 488, 541, 802, 818, 821, 825, 837, 933, 937, 945, 947, 1023, 1067, 1213, 1215, 1233, 1442, 1485, 1504, 1515, 1516, 1536
Ilisso, fiume dell'Attica, 460, 468, 1150, 1484
Ilitia (Eilithyia), divinità protettrice dei parti, 447, 1278
Iloti, schiavi spartani, 519, 1273, 1532, 1538
Imbro, isola dell'Egeo, 1507
Imera, in Sicilia, 477, 1485, 1497, 1541
Inaco, fiume dell'Argolide e divinità fluviale, 930, 1523
Inicesi, 800
Inico, in Sicilia, 800, 801
Ioleo, compagno di Eracles, 89, 655, 1447
Ione, figlio di Apollo e capostipite degli Ioni, 658
Ione, rapsodo, interlocutore nel dialogo omonimo, 832-41
Ioni, 455, 658
Ionia, regione dell'Asia Minore, 432, 567, 1490
Iperbolo, demagogo ateniese, 504
Iperide, oratore ateniese, 846

Ipermnestra, figlia di Danao, 1507
Ipparco, tiranno di Atene, figlio di Pisistrato, 547, 548
Ipparino, figlio di Dione, 1536
Ipparino, figlio di Dionisio I, 1401, 1402, 1412, 1429-431, 1536, 1544
Ippia, tiranno di Atene, figlio di Pisistrato, 547, 564
Ippia di Elide, sofista, interlocutore nel *Protagora* e nei due dialoghi omonimi, 27, 492, 635, 664-67, 674-76, 687, 690, 693, 699, 700, 796-815, 818, 819, 821-29, 1440, 1479, 1487, 1496, 1497, 1500, 1503, 1504
Ippocentauri, mostri mitologici, 468
Ippocrate, figlio di Apollodoro e fratello di Fasone, interlocutore nel *Protagora*, 664, 667, 668, 671-76, 682, 1463
Ippocrate, medico di Coo, 494, 672, 1448, 1481, 1496, 1512
Ippodamia, figlia di Enomao, sposa di Pelope, 127, 1452
Ippodamia, sposa di Amintore e madre di Fenice, 1543
Ippolita (o Antiope), regina delle Amazzoni, 1505
Ippolito, figlio di Teseo, 1217, 1371, 1535, 1543
Ipponico, generale ateniese, padre di Callia, 119, 120, 135, 189, 664, 672, 674, 675, 686, 1477, 1496
Ippotale, figlio di Geronimo, interlocutore nel *Liside*, 612, 615-17, 620, 628, 1492
Iride (Ἶρις), figlia di Taumante e messaggera degli dei, 136, 182, 839, 1457
Iside, divinità egiziana, 1196
Ismene, figlia di Edipo e di Giocasta, sorella di Eteocle, Polinice e Antigone, 1541
Ismenia, ricco tebano, 786, 899, 1503, 1510
Isocrate, oratore greco, 466, 500, 638, 1433, 1459, 1487, 1507, 1509
Isoloco, padre di Pitodoro, 331, 517, 1488
Istmo di Corinto, 53, 1149, 1383
Itaca, isola davanti alle coste della Acarnania, 836, 837, 1522
Italia, 1075, 1098, 1197, 1274, 1399, 1400, 1402, 1408, 1413, 1414, 1421, 1462, 1498, 1519, 1522, 1539
Italioti (Greci dell'Italia meridionale), 1413
Itis, figlio di Tereo e di Procne, 1446

Joel, K., 861, 1508
Jowett, B., 1470

Kern, O., 1452
Kock, 1513
Kronos, v. Crono
Kunert, 861

Lacedemonte (Sparta), in Laconia, 53, 187, 432, 449, 503, 518, 519, 598, 690, 691, 796, 799, 800-802, 852, 1075, 1165, 1170, 1171, 1176, 1179, 1180, 1184, 1187, 1202, 1214, 1220, 1221, 1233, 1258, 1274, 1285, 1292, 1310, 1314, 1341, 1410, 1472, 1497, 1506, 1507, 1510, 1513, 1514, 1517, 1522, 1530-535, 1537-1539, 1544
Lacedemoni (Spartani), 139, 167, 192, 420, 438, 505, 512, 517-19, 533, 540, 541, 574, 597, 603, 690, 796, 800-802, 841, 845, 851, 852, 854, 976, 1158, 1164, 1165, 1179, 1184, 1187, 1198, 1199, 1207, 1213, 1220, 1222, 1224, 1273, 1441-443, 1447, 1458, 1482, 1488, 1497, 1501, 1503, 1506, 1507, 1510, 1514, 1534, 1538
Lachesi, una delle Moire, 892, 1087, 1089, 1389
Lachete, generale ateniese, interlocutore nel dialogo omonimo, 455, 592-609, 1491, 1492
Laconi, 792
Laconia, regione del Peloponneso, 334, 519, 1475, 1488
Laerte, padre di Ulisse, 822
Laio, mitico re di Tebe e padre di Edipo, 1310, 1540
Lamaco, generale ateniese, 607
Lamisco, ambasciatore di Archita, 1427
Lampido, figlia di Leotichide, sposa di Archidamo e madre di Agide, 520
Lampro, maestro di musica, 849, 1505
Lamprocle, figlio di Socrate, 1441, 1445
Lampsaco, nella Troade, sull'Ellesponto, 834, 1503, 1504
Lanica, nutrice di Alcibiade, 1488
Laodamante (forse Laodamante di Taso), destinatario della Lettera XI, 1398, 1399, 1402, 1432, 1544
Laodamante di Taso, matematico, discepolo di Platone, 1399, 1544
Laomedonte, mitico re di Troia, 1433
Larissa, in Tessaglia, 773, 791, 1502
Latini, 1523
Latmo, monte dell'Asia Minore, 1446
Latona (Λητώ), madre di Apollo e di Artemide, 134
Lecheon, porto di Corinto, 854, 1507
Lemno, isola dell'Egeo, 1507
Lenee, feste in onore di Dioniso, 425, 1514
Leneo, recinto consacrato a Dioniso, in Atene, 1497
Leocare, scultore ateniese, 1434
Leone di Salamina, condannato a morte dai Trenta Tiranni, 35, 36
Leonimo di Crotone, 1518
Leontini, abitanti di Leontini, 799, 1506
Leontini, in Sicilia, 566, 712, 799, 853, 1486, 1502, 1503
Leontofride (in un frammento di Teopompo), 1513
Leonzio, figlio di Aglaione, 969, 1513
Leopardi, G., 1481, 1520
Leotichide, padre di Lampido, 520, 1488
Leptine, ateniese, 1402, 1434, 1435
Lesbo, isola dell'Egeo, 1441, 1497, 1507
Lesche, edificio pubblico di ritrovo, a Delfi, 1498
Lete, fiume infernale dell'oblio, 892, 1089
Leucadia, nave, 1434
Leuce, nel Ponto Eusino, 1518
Leucippe, sposa di Euenore, 1151
Leucippo, filosofo greco, fondatore della scuola atomistica, 1467, 1542
Leucolofide, padre di Adimanto, 675, 1496
Libia, regione dell'Africa settentrionale, 851, 1101, 1148, 1458, 1524, 1539
Licabetto, monte dell'Attica, 1150
Licaone, mitico re dell'Arcadia, 1518

Licea, in Arcadia, 1161, 1162, 1530
Liceo, ginnasio di Atene, 6, 160, 425, 457, 615, 632, 639, 659, 1439, 1483, 1515
Licia, regione dell'Asia Minore, 1530
Licimmio, retore, 492
Lico, fratello di Nitteo, 1500, 1503
Licofrone, sofista, 1406
Licone, uno degli accusatori di Socrate, 18, 25, 30, 38
Licurgo, legislatore di Sparta, 449, 486, 1075, 1164, 1180, 1181, 1325, 1400, 1410, 1429, 1514, 1517, 1519, 1534, 1535, 1538, 1539
Lidi, 285, 1469, 1513
Lidia, regione dell'Asia Minore, 914, 1452, 1504, 1510
Lindo, isola del Mediterraneo, 691
Ligyi (o Liguri), 473, 1485
Linceo, figlio di Egitto, 1507
Linceo, uno degli Argonauti, 1423
Lindo, nell'isola di Rodi, 1487
Lisandro, generale e uomo politico spartano, 1507-1509
Lisania, padre di Cefalo, 895
Lisania di Sfetto, padre di Eschine, 36
Lisia, figlio di Cefalo, oratore, 20, 331, 460, 461, 464, 466-68, 471, 472, 476, 477, 485, 486, 489-91, 493, 495, 496, 498-500, 845, 846, 861, 864, 867, 893, 1484, 1486, 1487, 1505, 1508, 1509
Lisicle, secondo sposo di Aspasia, 1505
Lisiclide, siracusano, 1406
Liside, interlocutore nel dialogo omonimo, 570, 612, 613, 615-20, 622, 623, 625, 628, 629
Lisimaco, figlio di Aristide il Vecchio e padre di Aristide il Giovane, interlocutore nel *Lachete*, 178, 568, 592, 593, 595-602, 767, 789, 1490, 1492, 1503
Lisimaco, padre di Aristide il Vecchio e nonno del precedente, 789
Lisippo, scultore greco di Sicione, 1510
Locresi, 1184, 1531
Locri, nella Magna Grecia, 1098, 1168, 1433, 1519, 1522, 1524, 1531, 1533, 1537
Longino, Cassio, letterato e filosofo neoplatonico, 1523
Loria, G., 1516, 1517
Lotofagi, mitica popolazione della Libia, 1048, 1518
Luca, santo, 1520
Luciano di Samosata, scrittore greco, 1515
Lucifero, stella del mattino, 1108, 1302
Lucrezio Caro, Tito, poeta latino, 1538
Luna, v. Selene
Luna, 1521, 1525, 1540
Lutoslawski, W., 466

Macaone, figlio di Asclepio, 839, 1512, 1513
Macareo, figlio di Eolo, fratello di Canacea, 1312, 1541
Macedoni, 730
Macedonia, regione a nord della Grecia, 536, 564, 706, 730, 1483, 1510, 1544
Macrobio Teodosio, scrittore latino, 1526
Madvig, J. N., 1466
Magna Grecia, 1399, 1493, 1519
Magnesia sul Meandro, nella Lidia, 1504, 1536
Magneti, abitanti di Magnesia, in Tessaglia, 1326, 1363, 1380, 1395, 1536, 1541
Malebranche, N., 1468
Mani, anime dei defunti, 933
Mantinea, in Arcadia, 422, 444, 450, 594, 1482
Manzoni, A., 1515
Maratona, nell'Attica, 1496
Maratona, battaglia di (490 a. C.), 761, 846, 851, 852, 854, 1224, 1230, 1498, 1535
Margite, eroe dell'omonimo poema attribuito ad Omero, 540
Maria Vergine, 1520
Mariandini, popolazione dell'Asia Minore, 1273, 1538
Marsia, mitico inventore del flauto, 424, 452, 647, 941, 1164, 1483, 1512, 1530
Marte, pianeta, 1521, 1525
Martin, T., 1527
Martini, E., 1398
Meandro, fiume della Lidia, 1536
Medea, mitica figlia di Eeta re della Colchide, 647
Medi, 851, 1222
Mediterraneo, mare, 1092, 1450
Megara, battaglia di (409 a. C.), 920, 1509
Megara, nella Megaride, 53, 68, 167, 172, 467, 1414, 1445, 1455, 1492, 1512
Megara Iblea, nella Magna Grecia, 1179
Megaresi, 167, 1445, 1494, 1506
Megarica (e Megarici), scuola filosofica, fondata da Euclide discepolo di Socrate, 169, 330, 331, 636, 1467, 1473, 1479, 1494
Megaride, regione della Grecia, 1458
Megillo, spartano, interlocutore nelle *Leggi*, 1168, 1170, 1176-179, 1181-185, 1187, 1189, 1212-217, 1219, 1220, 1222-227, 1230, 1232-1234, 1239, 1240, 1255, 1258, 1259, 1269, 1273, 1274, 1276, 1283, 1285, 1291, 1292, 1302, 1311-314, 1326, 1327, 1344, 1345, 1351, 1352, 1373, 1391, 1394, 1395
Melampo, mitico indovino greco, 839
Melesia, figlio del politico Tucidide, interlocutore nel *Lachete*, 568, 592-96, 598-600, 602, 609, 789, 1456, 1492, 1503
Melesia, padre del politico Tucidide e nonno del precedente, 592, 771
Melete, citaredo, padre di Cinesia, 751
Melia, ninfa oceanide, madre di Foroneo, 1523
Meleto, uno degli accusatori di Socrate, 2, 4, 6, 8, 13, 16, 18-20, 22, 25, 27, 30-38, 223, 1440, 1472
Melisso, filosofo della scuola eleatica, 200, 203
Melite, sobborgo di Atene, 333, 1475
Melpomene, Musa della tragedia, 1484
Mende, nella Tracia, 674
Mene, primo re d'Egitto, 1533
Menedemo, fondatore della scuola socratica di Eretria, 374
Menelao, mitico re di Sparta, fratello di Agamennone, 427, 649, 947, 1480, 1494, 1501, 1513
Menesseno, figlio di Demofonte e discepolo di Socrate, interlocutore nel *Liside* e nel dialogo omonimo, 68, 570, 612, 613, 617, 620-623, 625, 628, 629, 847-49, 856, 857, 1444, 1492, 1505
Menesseno, figlio di Socrate, 1441, 1445
Menezio, padre di Patroclo, 1379

Menone, figlio di Alessidemo, interlocutore nel dialogo omonimo, 770-93, 1502
Mentore, generale di Artaserse III, 1399
Mercurio, pianeta, 1521, 1525
Messene, in Messenia, 519, 1214, 1219, 1224, 1430, 1535
Messeni, 1274
Messenia, regione del Peloponneso, 519
Mestore, discendente di Poseidone in Atlantide, 1152
Metaponto, nella Magna Grecia, 1519
Metione, padre di Dedalo, 836
Metis, madre di Poros, 445
Metrobio, padre di Conno, 639, 849
Metrodoro di Lampsaco, filosofo e interprete di Omero, 834, 1504
Micale (promontorio dell'Asia Minore), battaglia di (479 a. C.), 1488
Micco, sofista e maestro di ginnastica, 615
Mida, mitico re della Frigia, 490, 947, 1198, 1498
Midia, allevatore di quaglie, 518, 1488
Migne, J. P., 1488
Mileto, in Asia Minore, 691, 856, 1183, 1499, 1505, 1519, 1533
Mill, J. Stuart, 1473
Milziade, generale ateniese, padre di Cimone, 708, 752, 760, 761, 1501, 1506
Mimnermo di Colofone, poeta greco, 1491
Minos (Minosse), mitico legislatore e re di Creta, 41, 765, 767, 1158, 1164-166, 1176, 1180, 1181, 1229, 1404, 1442, 1444, 1517, 1530-1532, 1536
Minotauro, mostro mitologico, 1442, 1444, 1531, 1536
Mirii, abitanti di Mira in Asia Minore, 1433
Mirmidoni, popolo di cui era re Achille, 826
Mironide, generale ateniese, 1506
Mironide, inviato da Platone a Dionisio II, 1435
Mirrinunte, demo dell'Attica, 428, 477, 675, 1484
Mirtilo, figlio di Ermes, auriga di Enomao, 127, 1452, 1470
Misi, 222, 1462
Misia, in Asia Minore, 1501
Misone di Chene, uno dei Sette Sapienti, 691, 1510
Miteco, autore di un trattato di cucina siciliana, 762
Mitilene, nell'isola di Lesbo, 666, 691, 693, 853, 1497, 1503, 1506, 1507, 1510
Mnemosine, madre delle Muse e dea della memoria, 209, 641, 1148, 1494
Mnesea, discendente di Poseidone in Atlantide, 1152
Mnesiteo (Μνησίθεος), nome non adatto a chi è empio, 127
Moire, le tre dee del destino, 129, 447, 892, 1087, 1287, 1389, 1460
Momo, divinità del biasimo, 1000
Monti, V., 1484
Morico, ateniese, ospite di Lisia, 467, 1484
Müller, K., 1510, 1518, 1530, 1531
Munichia (colle sul Pireo), battaglia di (403 a. C.), 1490, 1491, 1507
Muse (Μοῦσαι), le nove figlie di Zeus, 134, 149, 209, 258, 319, 415, 435, 436, 441, 462, 464, 466, 473, 476, 478, 480, 486, 487, 489, 491, 499, 509, 641, 833, 836-38, 881, 918, 949, 1009, 1038-1040, 1080, 1114, 1130, 1148, 1193-195, 1197, 1201-206, 1213, 1225, 1238, 1272, 1277, 1285, 1286, 1289, 1290, 1298, 1299, 1306, 1384, 1466, 1484, 1485, 1494, 1511, 1522, 1529, 1540
Museo, figlio o discepolo di Orfeo, 41, 675, 838, 917, 918, 1442, 1445, 1511

Napoli, 1500
Nasso, isola delle Cicladi, 5, 7
Nauck, A., 1481, 1482, 1500, 1544
Naucrati, in Egitto, 497
Nauplio, re d'Eubea, padre di Palamede, 1442, 1516
Nausicide, compagno di studi di Callicle, 741, 1500
Negroponte, v. Eubea
Neith, divinità egiziana identificata con Atena, 1099, 1523
Neleo, divinità infera, 1491
Nemea (fiume del Peloponneso), battaglia di (394 a. C.), 167, 1507
Nemea, valle del Peloponneso, 567, 1383
Nemesi, messaggera di Dike, 1237, 1513
Neoplatonici, 328
Neoptolemo (o Pirro), figlio di Achille, 802, 1540
Nereidi, divinità marine, figlie di Nereo, 1153
Nestle, W. A., 1498, 1500, 1501
Nestore, mitico re della Messenia, 456, 488, 802, 818, 821, 822, 838, 839, 1233, 1404, 1483
Nicerato, figlio del generale ateniese Nicia, 609, 832, 870, 893, 1491, 1509
Nicerato, padre del generale ateniese Nicia, e nonno del precedente, 730, 1490, 1499
Nicia, figlio di Eroscamandro, 567, 1490
Nicia, generale ateniese, interlocutore nel *Lachete*, 592-602, 605-609, 712, 730, 832, 893, 1490, 1491, 1499, 1506, 1509
Nicolò Damasceno, storico greco di Siria, 1510
Nicostrato, figlio di Teozotide, 36, 1441
Nilo, fiume, 286, 486, 1099, 1385, 1486, 1487
Ninfe, figlie di Zeus, divinità dei boschi e delle sorgenti, 466, 469, 474, 476, 490, 499, 1298, 1485
Nino, re assiro, alleato di Troia, 1215
Niobe, figlia di Foroneo, 1523
Niobe, figlia di Tantalo re di Lidia, 928, 1099, 1512, 1523
Nisea, porto di Megara, 1455
Nitteo, mitico re di Tebe, 1500
Notte, dea, 1515

Oceano, divinità delle acque e mitico fiume, 106, 132, 180, 200, 1109, 1452, 1520
Ocello Lucano, seguace di Pitagora, 1402
Odeon, teatro di Atene, 1482
Odisseo, v. Ulisse
Oldfather, W. A., 1531
Olimpia, nell'Elide, 460, 472, 821, 824, 1302, 1383, 1399, 1401, 1427, 1485, 1496, 1510, 1518
Olimipiadi, giochi panellenici, 1404
Olimpo, monte della Tessaglia, 452, 847, 1236, 1355, 1481

Olimpo di Frigia, amasio di Marsia, 1164, 1210, 1483, 1504, 1530
Oloro, padre di Tucidide lo storico, 592
Omeridi, epiteto degli imitatori di Omero, 482, 832, 834, 1075
Omero, 37, 41, 93, 105, 113, 125, 126, 132, 135-37, 142, 161, 180, 186, 193, 203, 211, 239, 402, 427, 430, 431, 436, 440, 441, 449, 461, 466, 476, 499, 512, 540, 541, 547, 555, 580, 603, 609, 671, 672, 675, 689, 694, 715, 760, 765, 766, 793, 818, 821, 822, 825, 832, 834-41, 873, 890, 891, 898, 917, 927, 928, 931-35, 937, 939, 944, 945, 969, 988, 1010, 1019, 1038, 1072, 1074-1076, 1079, 1080, 1084, 1099, 1164-166, 1176, 1196, 1212, 1213, 1229, 1324, 1440, 1445, 1450, 1452, 1453, 1456, 1457, 1459, 1461, 1480, 1481, 1483, 1485, 1487, 1489, 1491, 1493, 1494, 1500, 1501, 1504, 1509, 1511, 1519, 1520, 1523, 1534, 1535
Opora, dea del raccolto, 1541
Orazio Flacco, Quinto, poeta latino, 1455, 1469, 1533
Orea, nell'Eubea, 1400
Oreste (Ὀρέστης), figlio di Agamennone e Clitennestra, 113, 127, 533, 537, 538, 1461, 1489
Orfeo, mitico poeta e musico della Tracia, 41, 131, 132, 415, 430, 674, 675, 836, 838, 892, 918, 1089, 1204, 1210, 1306, 1442, 1445, 1460, 1504, 1511, 1540
Orfici, setta religiosa greca, 712, 1445, 1520, 1539
Origene, teologo e filosofo di Alessandria, 1523
Oritia, figlia di Eretteo, 468, 1483
Ormuzd, v. Oromasde
Oromasde, padre di Zoroastro, 519, 1488
Oropia, regione della Beozia, 1149
Oropo, v. Asopo
Ortagora di Tebe, flautista, 676
Oschi, 1401, 1429
Ossa, monte della Tessaglia, 1481
Ossirinco, in Egitto, 1483
Oto, giovane gigante mitologico, figlio di Aloeo, 437, 1481
Ovidio Nasone, Publio, poeta latino, 1534, 1543

Paflagonia, regione dell'Asia Minore, 1452
Palamede, mitico eroe greco, 41, 488, 1023, 1210, 1404, 1442, 1445, 1486, 1516
Paley, W., 1479
Pallade (Παλλάς), v. Atena
Palladio, simulacro di Pallade, 1515
Pallene, penisola della penisola Calcidica, 1441, 1483, 1491, 1496
Pan (Πάν), dio dei boschi e della pastorizia, 136, 114, 118, 490, 500, 1298
Panatenee, feste in onore di Atena, celebrate ad Atene, 9, 324, 333, 834, 1439, 1475, 1504, 1523
Pandaro, mitico eroe troiano, arciere, 928, 947
Pandione, mitico re d'Atene, 1446
Pandionide, tribù, 1489, 1492
Panfilia, regione dell'Asia Minore, 891, 892, 1085, 1086, 1506
Panope, fontana di Atene, 615
Panopeo, padre di Epeo, 836, 1089
Paralio, figlio di Demodoco, 36, 1441
Paralo, figlio di Pericle, 674, 682, 789, 1488, 1496
Paride, figlio di Priamo e di Ecuba, 1485
Parii, 854
Parmenide, filosofo eleate, interlocutore nel dialogo omonimo, 164, 165, 180, 200, 203, 227, 230, 239, 240, 253, 257, 259, 270, 324-27, 329-31, 333-41, 429, 440, 1456, 1460, 1465, 1466, 1475, 1476, 1482, 1486, 1501
Parnete, montagna dell'Attica, 1149
Paro, isola delle Cicladi, 27, 492, 1501, 1504
Parrasio, pittore greco di Efeso, 1498
Partenone, tempio di Atena sull'Acropoli di Atene, 1503
Pascal, C., 1520
Pasquali, G., 1542
Patrocle, fratellastro di Socrate, 655, 1495
Patroclo, mitico eroe greco, 430, 448, 838, 933, 935, 945, 1378, 1512, 1539
Pausania, del demo del Ceramico, interlocutore nel *Convito*, 418-21, 428, 429, 431, 434, 436, 438, 454, 675, 1481, 1496
Pausania, re di Sparta, 1501, 1507
Pausania, spartano, amico di Simonide di Ceo, 1404
Pausania il Periegeta, storico e geografo greco, 1510, 1518, 1522, 1530
Peania, demo dell'Attica, 640, 1492, 1505, 1509
Pegaso, mitico cavallo alato, 468
Peleo, sposo di Tetide e padre di Achille, 564, 935, 1379, 1503, 1511, 1512
Pelia, padre di Alcestide, 430
Pelia, mitico re di Iolco in Tessaglia, figlio di Poseidone, 1494
Pelio, monte della Tessaglia, 1481
Pella, in Macedonia, 1398
Pelope (Πέλοψ), figlio di Tantalo e padre di Atreo, Tieste e Crisippo, 113, 127, 807, 854, 1452, 1470, 1503, 1507, 1540
Pelopia, figlia di Pelope e madre di Egisto, 1541
Pelopidi, discendenti di Pelope, 928, 1215, 1452
Peloponnesi o Peloponnesiaci, 848, 1506
Peloponneso, guerra del (431-421; 413-404 a. C.), 504, 670, 712, 772, 846, 1443, 1482, 1506, 1509, 1522
Peloponneso, regione della Grecia, 504, 670, 712, 772, 846, 1170, 1215, 1230, 1399, 1417, 1419, 1424-427, 1440, 1443, 1482, 1487, 1506, 1507, 1509, 1535, 1536
Penelope, sposa di Ulisse, 86, 512, 1446
Penesti, antichi abitatori della Tessaglia, 1273, 1538
Penia, personificazione della Povertà, 422, 445
Peparetii, 515
Pepareto (oggi Scopelos), isola dell'Egeo, 1488
Perdicca II, re di Macedonia, 564, 730, 899, 1483, 1503
Perdicca III, re di Macedonia, destinatario della Lettera V, 1398, 1400, 1410, 1544
Periandro, tiranno di Corinto, uno dei Sette Sapienti, 564, 899, 1404, 1485, 1497, 1498, 1503, 1510
Pericle, uomo di stato ateniese, 23, 25, 452, 456, 465, 493, 494, 502-504, 506, 507, 516, 517,

519, 520, 537, 538, 560, 565, 592, 594, 670, 674, 677, 682, 708, 712, 720, 731, 752, 760-62, 789, 846, 847, 849, 1404, 1447, 1482, 1487, 1488, 1492, 1496, 1499, 1501, 1503, 1505, 1509, 1512
Perictione, madre di Platone, 573
Perse, fratello di Esiodo, 1520
Persefone (Περσεφόνη), dea infera, sposa di Plutone, 133, 780, 1455, 1482, 1512
Perseo, figlio di Zeus, 518, 1520
Persia, 503, 518, 519, 845, 853, 1170, 1221, 1222, 1442, 1459, 1464, 1488, 1499, 1501, 1506, 1507, 1510, 1517, 1535
Persiani, 505, 518, 519, 603, 824, 851, 852, 1162, 1184, 1220-225, 1488, 1502, 1503, 1506, 1524, 1531, 1534
Pieria, regione della Macedonia, 1543
Pierron, 1532
Pilo (oggi Navarino), nel Peloponneso, 1506
Pindaro, poeta lirico greco, 195, 467, 659, 739, 742, 777, 780, 895, 918, 947, 1218, 1235, 1459, 1492, 1500, 1501, 1511, 1513, 1514, 1536, 1542
Pireo, porto di Atene, 853, 870, 893, 969, 1092, 1412, 1484, 1507, 1509
Piriflegetonte, fiume infernale, 106
Pirilampe, padre di Antifonte e di Demo, secondo marito di Perictione, 333, 578, 712, 738, 758
Piritoo, mitico re dei Lapiti, figlio di Zeus, 935, 1512
Pirra, sposa di Deucalione, 1099
Pirrico, spartano o cretese inventore della danza pirrica, 1540
Pirro, v. Neoptolemo
Pisa, nell'Elide, 1452
Pisistratidi, figli di Pisistrato, 420, 544, 1481, 1488
Pisistrato, tiranno di Atene, 547, 564, 1490, 1518
Pitagora, filosofo di Samo, 65, 1075, 1443, 1491
Pitagorici (o Pitagorei), scuola filosofica iniziata da Pitagora, 883, 1029, 1401, 1402, 1443, 1445, 1448, 1471, 1474, 1478, 1479, 1501, 1516, 1518, 1520, 1524, 1539
Pitia, profetessa e sacerdotessa di Apollo a Delfi, 21, 28, 983, 1036, 1365, 1381, 1440
Pitocle, padre di Fedro, 477, 1485
Pitoclide di Ceo, pitagorico, musicista, 516, 675, 1488, 1496
Pitodoro, compagno di Clitofonte, 1508
Pitodoro, figlio di Isoloco, interlocutore nel *Parmenide*, 324, 325, 331, 333, 335, 340, 517, 1475, 1488
Pittaco di Mitilene, uno dei Sette Sapienti, 666, 688-93, 799, 899, 1497, 1503, 1510
Pittos, demo dell'Attica, 6, 1439
Platea (in Beozia), battaglia di (479 a. C.), 603, 852, 854, 1230
Plateesi, 1535
Platone, 4, 5, 21, 22, 36, 39, 45, 46, 63-65, 68, 115-19, 167-70, 230, 231, 236-38, 328-31, 374, 375, 466, 504, 505, 544, 561, 573, 574, 594, 614, 636-38, 667, 668, 670, 709-13, 798, 833, 844-47, 860-63, 1146, 1159, 1168-175, 1398-403, 1406, 1409-412, 1414, 1415, 1421, 1426, 1428, 1432, 1433, 1439, 1441-446, 1448, 1450-475, 1477, 1479, 1480, 1482-486, 1489, 1490, 1493, 1494, 1496-501, 1503, 1505-544
Platone, commediografo greco, 1488
Pleiadi, le sette figlie di Atlante divenute stelle, 1470
Plutarco, storico greco, 1398, 1444, 1488, 1491, 1510, 1514, 1527, 1532, 1534, 1536, 1538, 1539
Pluto, dio della ricchezza, 1517
Plutone (Πλούτων), dio del regno sotterraneo dei morti, 132, 133, 765, 1305
Pnice, luogo di Atene per le adunanze, 1150, 1515
Podalirio, figlio di Asclepio, 1512
Polemarco (Πολέμαρχος), nome adatto per uno stratega, 113, 127
Polemarco, figlio di Cefalo e fratello di Lisia, interlocutore nella *Repubblica*, 485, 863, 870, 877, 885, 893, 895-99, 902, 959, 974, 1037, 1486, 1509, 1510
Polibio, storico greco, 1472, 1537
Policleto di Sicione, scultore, 672, 682, 1496
Policrate, sofista e retore, 711, 712, 1483, 1498
Policrate, tiranno di Samo, 786, 1503
Polignoto, pittore, figlio di Aglaofonte, 836, 1498
Poliido, amico di Minos, 1404
Polimnasto, pitagorico fliasio, 1443
Polimnia, Musa della danza e del canto, 435
Polinice, figlio di Edipo e di Giocasta, fratello di Eteocle, Antigone e Ismene, 1519, 1541
Polisseno (nominato nella Lettera II), 1402, 1404, 1406
Polisseno (nominato nella Lettera XIII), 1402, 1433
Polisseno, sofista discepolo di Brisone, 331, 1473
Polluce, v. Dioscuri
Polo, sofista, discepolo di Gorgia, interlocutore nel *Gorgia*, 492, 566, 704-706, 708-710, 714, 715, 723-39, 741, 746, 750, 751, 755-57, 763, 764, 766, 1487, 1498, 1499
Ponto, la parte più a nord-est dell'Asia Minore, 758, 1291
Ponto Eusino, attuale Mar Nero, 1505, 1518
Poros, dio dell'abbondanza, 422, 445
Portico del re, residenza del secondo arconte in Atene, 2, 6, 223, 1439
Poseidone (Ποσειδῶν), dio del mare, 132, 452, 658, 765, 935, 1146, 1151, 1153-155, 1458, 1505, 1529, 1535, 1539, 1543
Poste, 1478
Potidea, in Macedonia, 33, 45, 455, 575, 1440, 1483, 1491
Pramno, località celebre per il suo vino, 839, 945
Prassitea, sposa o figlia di Eretteo, 1505
Priamo, mitico re di Troia, 541, 826, 837, 933, 1511
Priene, nella Ionia, 691, 1503, 1510
Pritaneo, edificio di Atene, 19, 25, 38, 688, 1439, 1442, 1497
Proci, principi di Itaca, pretendenti di Penelope, 555, 839
Procle, re di Sparta, figlio di Aristodemo, 1214, 1535
Proclo, filosofo bizantino, 1399, 1474, 1523

Procne, figlia di Pandione, sposa di Tereo, 1446, 1447, 1470
Prodico di Ceo, retore e sofista, 27, 112, 120, 178, 429, 492, 566, 571, 573, 581, 607, 635, 643, 660, 664-67, 669, 674-76, 687, 689, 690, 693, 699, 700, 776, 790, 799, 890, 1075, 1451, 1480, 1487, 1494, 1496, 1497, 1502, 1512
Prometeo, uno dei Titani, figlio di Giapeto, 293, 379, 677, 678, 702, 765, 1404, 1459, 1497, 1502, 1505
Prospalta, demo dell'Attica, 2, 113, 1452
Protagora di Abdera, sofista, interlocutore nel dialogo omonimo, 25, 112, 113, 117, 119, 121, 122, 125, 161-65, 168, 170, 179-82, 186, 187, 189, 190, 192-94, 198-200, 202, 251, 492, 633, 635, 637, 648, 664-77, 682, 683, 685-90, 693, 699, 700, 776, 790, 799, 890, 1075, 1456-458, 1465, 1466, 1487, 1492, 1493, 1494, 1511, 1537
Protarco, figlio di Callia l'amico di Socrate, discepolo di Gorgia, interlocutore nel *Filebo*, 368-71, 373, 375-415, 1477, 1478
Proteo, divinità profetica marina, 15, 649, 841, 929, 1494
Pulidamante di Scotussa, atleta gigantesco, 901, 1510
Pythias, figlia di Ermia e sposa di Aristotele, 1398

Radamanti (o Radamanto), fratello di Minos, 41, 765-67, 1164-166, 1176, 1381, 1442, 1543
Raeder, H., 1471
Ramnunte, demo dell'Attica, 1441, 1505
Rea (Ῥέα), sposa di Crono, 132, 1109
Reggio (di Calabria), 1476, 1485
Reymond, A., 1443, 1451, 1462, 1483, 1490, 1493, 1498
Ritchie, D. G., 330, 331, 1474
Rivaud, A., 1521, 1523, 1527, 1529
Robin, L., 1449
Rodi, isola dell'Egeo, 1487
Roma, 1518
Romagnoli, E., 1447, 1460, 1491
Rückert, 1480
Rzach, 1531

Sachs, E., 1454
Saffo, poetessa greca, 472
Sais, sul delta del Nilo, 1099, 1523
Saitica, regione di Sais, 1099
Salamina, isola nel golfo di Egina, 35, 36, 518, 1441
Salamina, battaglia di (480 a. C.), 852, 854, 1224, 1230, 1531
Salomone, re d'Israele, figlio di David, 1464
Samo, isola dell'Egeo, 836, 1499, 1503, 1519
Sannione (nominato nel *Teagete*), 567; 1490
Santippe, v. Xantippe
Santippo, v. Xantippo
Sarambo, oste, 762
Sardi, nella Lidia, 851
Sarpedonte, figlio di Zeus, 933
Satiri, divinità dei boschi, seguaci di Dioniso, 306, 315, 456, 1298, 1467, 1472
Satiro, servo di Ippocrate, 672
Saturno, pianeta, 1521, 1525
Sauppe, H., 668
Sauromatidi, v. Amazzoni
Scamandrio (Σκαμάνδριος), v. Astianatte
Scamandro, v. Skamandros
Scepsi, nella Troade, 1544
Schanz, M., 1492
Schenkl, 1513
Schiaparelli, G., 1521, 1525
Schleiermacher, F., 418, 847, 860, 861, 1470
Schneider, 1543
Schoene, R., 1480
Schroeder, M., 1485, 1502, 1535
Schubart, W., 1454
Scilla, mitico mostro marino, 1068, 1424, 1427, 1519
Sciro, isola dell'Egeo, 1507
Scirone, brigante, 192, 1458, 1467
Sciti, 603, 634, 656, 739, 965, 1184, 1284, 1495, 1534
Scizia, regione dell'Asia, 851, 1519, 1539
Scopadi, nobile stirpe di Crannon, 1497
Scopas, figlio di Creonte di Tessaglia, 688
Scotussa, in Tessaglia, 1510
Segestani, abitanti di Segesta (in Sicilia), 1506
Selene (Σελήνη), divinità della luna, 136, 918, 1302, 1446, 1511
Selimbria, in Tracia, 1443, 1484, 1498, 1512
Selinuntini, abitanti di Selinunte (in Sicilia), 1506
Selli, sacerdoti di Zeus a Dodona, 1487
Semele, figlia di Cadmo e di Armonia, madre di Dioniso, 1535
Seneca, L. Anneo, filosofo e poeta latino, 1444
Senofane, filosofo e poeta di Colofone, 258, 1465, 1520
Senofonte, storico ateniese, 22, 46, 119, 236, 375, 505, 532, 573, 819, 832, 1440, 1441, 1475, 1481, 1488, 1491, 1494, 1498, 1502, 1505, 1508-510, 1513, 1514, 1520
Serifo, isola dell'Egeo, 894, 1510
Serse I, re dei Persiani, figlio di Dario, 507, 518, 520, 739, 899, 1222, 1443, 1502, 1503
Servio, grammatico latino, 1526
Servo di Menone, interlocutore nel *Menone*, 780-83
Seto, sacerdote di Efesto, 1533
Sette contro Tebe, spedizione composta di sette mitici eroi greci, 1489, 1519
Sette Sapienti, gruppo di filosofi, scienziati e politici, 691, 1098, 1497, 1503, 1510, 1519, 1523
Sfagia (o Sfacteria, isola presso le coste della Messenia), battaglia di (425 a. C.), 852, 1506
Sfinge (Σφίγξ), mitico essere mostruoso, 140
Sibari, colonia greca della Magna Grecia, 1493
Sibilla, mitica profetessa, 477, 564, 1490
Sicelioti (Greci di Sicilia), 800, 1413, 1503
Sicilia, 105, 170, 567, 594, 712, 800, 801, 853, 1075, 1168, 1179, 1197, 1399-402, 1404, 1406-408, 1413-421, 1426-431, 1456, 1459, 1462, 1485-487, 1490, 1497, 1499, 1501-503, 1506, 1519, 1522, 1536
Siciliani, 1409, 1430
Sicione, nel Peloponneso, 1496, 1500
Sidonio (da Sidone, in Fenicia), epiteto di Cadmo, 1200

Sileni, divinità dei boschi, seguaci di Dioniso, 424, 452, 453, 456, 1298, 1483
Simmia di Tebe, interlocutore nel *Fedone*, 48, 56-59, 62, 64-66, 68-75, 78-81, 84-89, 91-93, 98, 102-104, 107, 476, 862, 1435, 1442, 1444, 1446, 1447, 1449, 1485
Simoenta, fiume della Troade, 689
Simone, discepolo di Socrate, presunto autore dell'*Ipparco*, 544, 1159
Simonide di Ceo, poeta lirico, 547, 666-69, 675, 688-93, 870, 895, 896, 898, 899, 1404, 1497, 1498, 1510, 1511, 1515
Simplicio della Cilicia, filosofo neoplatonico, 1460
Siracusa, 1168, 1399-402, 1404, 1407-409, 1412-415, 1417, 1419-421, 1433, 1459, 1515, 1518
Siracusani, 1168, 1184, 1401, 1402, 1407-409, 1412, 1413, 1417, 1428, 1430-432, 1503, 1506, 1531, 1533
Sirene, ninfe marine, 133, 452, 486, 892, 1087, 1452, 1484
Sisifo, mitico re di Corinto, 41, 766
Skamandros (Σκάμανδρος), fiume della Troade, 125, 689, 1512
Skellio, padre di Aristocrate, 731, 1493
Smerdi (il falso), Gaumata medo, 1535
1535
Smerdi (il falso), Gaumata medo, 1535
Smicrione, padre di Ermogene, 150
Socrate, 2-16, 18-22, 24-30, 32-34, 37, 39, 44-54, 56-87, 89, 91-94, 96-104, 107-109, 112-58, 160-223, 226, 230, 231, 236, 238-40, 281, 324-26, 329-31,333-40, 368-415, 418, 419, 422-24, 426-29, 439, 441-57, 460, 461, 464-69, 471-74, 476, 477, 485-500, 502-18, 520-29, 532-42, 544-50, 553-57, 560-68, 570-73, 575-77, 579, 580, 582, 583, 585, 586, 588-90, 592-94, 596-609, 612, 614-22, 632-42, 644, 646-48, 651-55, 657-61, 664-73, 675-77, 679-83, 685-90, 693-702, 704-12, 714-57, 759-65, 770-93, 796-815, 818, 819, 821-29, 832-41, 845-49, 856, 857, 860-67 870-95, 897-902, 904, 905, 907, 912-14, 916-21, 923, 924, 940, 944, 947, 950, 954, 955, 957, 965, 971, 972, 974-76, 987, 990, 992, 1000, 1004, 1008, 1013, 1027, 1028, 1030, 1036, 1043, 1062, 1067, 1075, 1076, 1092, 1096-1098, 1101-103, 1146-148, 1158-162, 1164-166, 1400, 1402, 1406, 1412, 1435, 1439-464, 1466, 1468, 1469, 1472, 1473, 1475-478, 1480, 1482-492, 1494-505, 1508-516, 1518, 1520, 1522-524, 1530, 1531, 1536
Socrate il giovane, interlocutore nel *Politico*, 176, 230, 231, 240, 281-92, 294-321, 1402, 1432, 1456
Sofisti, filosofi greci, 1494, 1509, 1510
Sofocle, poeta tragico greco, 466, 493, 894, 1440, 1460, 1482, 1511, 1518, 1543
Sofronisco, figlio di Socrate, 1441, 1445
Sofronisco, padre di Socrate, 526, 596, 655, 810, 1439
Sole, dio, v. Elio
Sole, 1521, 1525, 1540
Solone, uomo politico ateniese, uno dei Sette Sapienti, 449, 466, 486, 499, 554, 576, 578, 601, 691, 802, 1033, 1075, 1092, 1098-102, 1146, 1148, 1149, 1151, 1172, 1325, 1404, 1492, 1493, 1498, 1504, 1507, 1513, 1518, 1519, 1523, 1535, 1537, 1541, 1543
Sosia (Σωσίας) (Salvatore), nome augurale, 128
Souilhé, J., 863, 1158, 1508, 1509, 1530, 1531
Sparta, v. Lacedemone
Spartani, v. Lacedemoni
Spartiati, classe dei Dori dominante in Sparta, 800, 1535
Spercheo, fiume della Tessaglia, 935
Speusinii (o Sciti), arcieri guardie di città, 1496
Speusippo, filosofo, discepolo di Platone, 1399, 1406, 1434
Sporadi, isole dell'Egeo, 1488, 1493
Stallbaum, G., 328, 330, 1470, 1472, 1473, 1475, 1486, 1494, 1516, 1534, 1540, 1541
Stasino di Cipro, poeta epico, 1440
Stefano, figlio di Tucidide il politico, 789
Steinhart, 1466, 1474, 1496, 1508, 1530, 1531
Stesicoro di Imera, poeta lirico greco, 461, 476, 477, 1067, 1409, 1485
Stesileo, maestro di scherma, 592, 598, 1492
Stesimbroto di Taso, filosofo greco e interprete di Omero, 834, 1504
Stige, fiume infernale, 106, 933
Stiriaca, via, 547
Stiria, demo della tribù Pandionide, 1489
Stoa pecile, portico dipinto in Atene, 1498
Stobeo, Giovanni, dossografo greco, 1488
Stoici, scuola filosofica fondata da Zenone di Cizio, 1469
Strabone, storico e geografo greco, 1523
Strimone, fiume fra Tracia e Macedonia, 1441, 1483
Stromboli, vulcano, 1523
Suada, dea della Persuasione, 1447
Suida (Suda), lessico enciclopedico greco, 1531
Sunio (Capo), promontorio dell'Attica, 47, 1455, 1510
Susa, in Persia, 1399

Taigeto, monte del Peloponneso, 1514
Talete di Mileto, filosofo, uno dei Sette Sapienti, 196, 691, 799, 1075, 1404, 1459, 1498, 1503
Talos, aiutante di Minos, 1165, 1531
Tamiri (o Tamira), leggendario musico della Tracia, 836, 892, 1089, 1504, 1522, 1540
Tanagra (in Beozia), battaglia di (426 a. C.), 1496
Tanagra (in Beozia), battaglia di (457 a. C.), 512, 852, 1506
Tantalo (Τάνταλος), re della Frigia o della Lidia, figlio di Zeus, 13, 127, 128, 675, 766, 807, 1439, 1452, 1470, 1507, 1512, 1523
Taranto, 65, 675, 1184, 1313, 1401, 1402, 1420, 1421, 1427, 1432, 1433, 1519, 1533, 1541, 1544
Tartaro, il recesso più profondo dell'Ade, 61, 63, 105, 106, 765, 767, 892, 1086, 1450, 1501, 1520, 1521
Taso, isola dell'Egeo, 834, 1399, 1498, 1504, 1544
Taumante, padre di Iride, 182, 1457
Taurea, palestra in Atene, 575
Teagete (Teages), discepolo di Socrate, interlocutore nel dialogo omonimo, 36, 560, 563-68, 881, 1006, 1441, 1490

Tearione, cuoco, 762
Tebani, 167, 845, 1424, 1442, 1445, 1483, 1505-1507
Tebe, in Beozia, 53, 65, 676, 786, 1500, 1503, 1505-507, 1540
Tebe, in Egitto, 497
Teeteto, matematico, interlocutore nel dialogo omonimo e nel *Sofista*, 160-62, 165-70, 172-90, 192, 199, 202-23, 226, 229, 231, 240-78, 281, 287, 1454-458, 1461, 1463, 1465
Teichmüller, G., 1541
Telamone, mitico re di Salamina, figlio di Eaco e padre di Aiace, 1503
Telefo, figlio di Eracles, 102
Telemaco, figlio di Ulisse, 1291
Temeno, mitico re di Argo, fratello di Aristodemo e di Crisfonte, 1214, 1220, 1535
Temistocle, uomo politico e generale ateniese, 560, 565, 708, 720, 752, 760-62, 771, 788, 792, 894, 1501, 1509-510
Teneriffa (isola delle Canarie), picco di, 1523
Tennemann, W. G., 860
Teo, nell'Asia Minore, 547
Teoclimeno, nipote di Melampo, indovino, 839
Teocrito, poeta greco di Siracusa, 1503
Teodoro di Bisanzio, retore, 488, 492, 1487
Teodoro di Cirene, matematico, interlocutore nel *Teeteto*, nel *Sofista* e nel *Politico*, 160, 162-65, 167, 169, 170, 173-76, 182, 186, 187, 189, 191-204, 206, 210, 222, 226, 231, 239, 281, 1455, 1456, 1458, 1461, 1463, 1469
Teodoro di Samo, scultore, 836, 1504
Teodota, nobile siracusano, zio di Eraclide, 1408, 1410, 1426, 1427
Teodoto, fratello di Nicostrato, 36, 1441
Teofilo (Θεόφιλος), nome augurale, 127, 128
Teofrasto, filosofo e scienziato greco, 1398
Teognide, poeta lirico greco, 771, 790, 1179, 1180, 1532
Teopompo, poeta comico greco, 1513
Teozotide, padre di Nicostrato, 36
Teramene, uomo politico ateniese, uno dei Trenta Tiranni, 25, 1441, 1508
Tereo, re della Tracia, 1446, 1447
Terillo, amico di Platone, 1435
Terpsicore, Musa della danza, 487
Terpsione, interlocutore nel *Teeteto*, 68, 167, 169, 172, 173, 1445, 1455
Tersite, personaggio omerico, 766, 1089, 1502
Teseo, mitico eroe dell'Attica, 67, 192, 935, 1149, 1217, 1371, 1442, 1444, 1458, 1492, 1505, 1512, 1531, 1535, 1536, 1539, 1543
Tesmotesio, luogo di adunanza dei Tesmoteti (legislatori), 1441
Tespi, poeta tragico greco, 1166, 1531
Tesprozia, territorio dell'Epiro, 1487
Tessaglia, regione della Grecia, 48, 54, 286, 758, 771, 772, 801, 1176, 1443, 1497, 1502, 1503, 1510, 1538, 1541
Tessali, 134, 773, 1176, 1273, 1506, 1538
Tethys (Τηθύς), figlia di Urano e sposa di Oceano, 132, 180, 200, 1452, 1520
Tetide, figlia di Nereo, sposa di Peleo e madre di Achille, 33, 430, 826, 929, 931, 1109, 1379, 1503, 1511
Thamus (o Ammon), dio e re egizio, 281, 465, 497, 533, 540, 541, 1249, 1469, 1487
Themis, dea della Giustizia, prima sposa di Zeus, 928, 1375
Theuth, dio egiziano, 381, 465, 497, 1477
Tiberio, imperatore romano, 860
Tieste, figlio di Pelope, 127, 290, 1312, 1452, 1470, 1541
Tifone (o Tifeo), mostro mitologico, 468, 1484
Timarco, fratello di Clitomaco, 567
Timeo da Locri, pitagorico, interlocutore nel dialogo omonimo e nel *Critia*, 1092-1098, 1102, 1103, 1146, 1147, 1519, 1522, 1524-528
Timodemo di Afidna, detrattore di Temistocle, 1510
Timoteo, fratello di Cratino, 1435
Timoteo di Mileto, musicista e poeta greco, 1499, 1506, 1512
Tinnico di Calcide, poeta greco, 837
Tirea, nel Peloponneso, 1447, 1532
Tiresia, indovino di Tebe, 542, 793, 1404
Tirrenia (o Etruria), 1101, 1152, 1249, 1524
Tirteo, poeta lirico greco, 1179, 1180, 1202, 1324, 1487, 1513, 1532, 1533
Tisameno, padre di Agatone, 1480
Tisandro di Afidna, compagno di studi di Callicle, 741, 1500
Tisia, maestro di retorica e scrittore siracusano, 492, 496, 1487
Tisia, siracusano della corte di Dioniso II, 1427
Tisone, suocero di Terillo, 1435
Titani, figli di Urano e Gea, 1226, 1439, 1501, 1520
Tizio, figlio di Gea e di Zeus, 766
Tocco, F., 329, 330, 1474
Tolmide, generale ateniese, 1488, 1506
Tolo (Tolos), edificio di Atene, 35, 36, 1442
Torelli, G., 1502
Traci, 893, 965, 1184, 1292
Tracia regione balcanica, 196, 197, 1441, 1459, 1483, 1487, 1491, 1496, 1503, 1509, 1520, 1521
Trasibulo, generale e statista ateniese, 25, 1440, 1491, 1505
Trasillo, generale ateniese, 567, 1490
Trasillo, letterato e filosofo greco, 860, 1398, 1508
Trasimaco di Calcedonia, retore e sofista, interlocutore nella *Repubblica*, 488, 491, 493, 494, 863, 864, 867, 870-72, 877, 881, 893, 899-910, 912-14, 919, 920, 974, 1008, 1038, 1070, 1465, 1486-487, 1508-510
Trenta Tiranni, 23, 25, 35, 324, 332, 333, 846, 1400, 1412, 1440, 1441, 1483, 1486, 1490, 1491, 1496, 1498, 1505, 1507-509, 1511, 1522
Triptolemo, mitico re di Eleusi, eroe attico, 41, 1277, 1442, 1471
Troade, regione dell'Asia Minore, 125, 1503, 1544
Troia, v. Ilio
Troiani, 125, 126, 512, 541, 1229, 1433, 1503
Tucidide, figlio di Oloro, storico greco, 592, 846, 1505, 1538
Tucidide, nipote del seguente e figlio di Melesia interlocutore nel *Lachete*, 568, 592, 595, 1456

Tucidide, uomo politico ateniese, figlio di Melesia, 568, 592, 595, 771, 789
Turii (o Turi), nella Magna Grecia, 639, 646, 649, 1183, 1493, 1494, 1533

Uhle, 1442, 1443
Ulisse, mitico eroe greco, re di Itaca, 41, 93, 488, 512, 767, 818, 819, 821, 822, 824-26, 837, 898, 1089, 1229, 1404, 1442, 1447, 1470, 1482, 1512, 1515, 1520, 1522
Urania, Musa dell'astronomia, 435, 487
Urano (Οὐρανός), dio del cielo, 10, 113, 128, 431, 927, 1109, 1439
Usener, H., 1159

Valgimigli, M., 65, 169, 1445-447, 1450, 1454-458, 1460-462
Venere, v. Afrodite
Venere, pianeta, 1521, 1525
Vesta, v. Estia
Vesuvio, vulcano, 1523
Vogt, H., 1454, 1456

Wagner, J. J., 1489
Wilamowitz Moellendorf, U. von, 1505-507
Winckelmann, 1470
Wohlrab, 1439, 1440, 1448

Xanthos (Ξάνθος), altro nome dello Skamandros, 125
Xantia, maestro di lotta, 789
Xantippe (o Santippe), moglie di Socrate, 56, 68
Xantippo (o Santippo), figlio di Pericle, 674, 682, 789, 1488, 1496
Xantippo (o Santippo), padre di Pericle e nonno del precedente, 506, 849
Xenofilo, pitagorico calcidese, 1443

Zaleuco, legislatore greco di Locri, 1533, 1537
Zalmoxis, dio trace, 577, 578, 1491
Zambaldi, F., 1499, 1502, 1504
Zeller, E., 168, 1493
Zenone d'Elea, filosofo greco, interlocutore nel *Parmenide*, 239, 324-26, 329, 331, 333-35, 339, 340, 517, 1460, 1473, 1475, 1486, 1488
Zeto, figlio di Antiope e di Zeus e fratello di Anfione, 740, 743, 754, 807, 1500, 1503
Zeus (Ζεύς), padre degli dei, 7, 8, 10, 13, 14, 26, 31, 32, 37, 40, 47, 52, 69, 71, 72, 74, 78, 79, 84, 85, 89, 90, 92, 93, 95, 97-99, 102, 114, 121, 126, 128, 130-33, 136, 137, 139, 141, 146, 147, 149, 152, 157, 172, 176, 180, 187, 188, 193, 199, 201, 204, 208, 212, 213, 215, 221-23, 262, 266, 292, 297, 336, 389, 392, 393, 410, 415, 421, 426, 431, 437, 441, 444-46, 456, 460, 463, 467, 468, 471, 477, 479, 481-84, 488, 490, 497, 508, 510-12, 516-18, 524, 525, 528, 534, 537-40, 545-47, 549, 562, 564-67, 575, 580, 581, 584, 588, 590, 602, 604, 605, 615-20, 622, 624, 640, 644-49, 651-54, 658-61, 668, 669, 672, 673, 678, 679, 682, 685, 689, 698, 714, 720, 722, 725, 730, 731, 739, 743, 749, 750, 752, 757-59, 761, 762, 765, 767, 780, 782, 786-91, 800, 802, 808, 810, 822, 823, 825, 835-37, 849, 856, 894, 896, 898, 902, 905, 906, 910, 921, 925-28, 931, 932, 935, 936, 941, 942, 944, 946, 956, 958, 969, 971, 972, 976, 977, 981, 983, 989, 991, 998, 1004, 1012, 1013, 1018, 1022, 1027, 1030, 1032, 1033, 1042, 1044, 1051, 1052, 1054, 1058, 1064, 1066, 1077, 1079, 1081, 1083, 1109, 1150, 1156, 1164-66, 1176, 1180-183, 1198, 1199, 1214, 1235, 1244, 1254, 1261, 1272, 1273, 1302, 1315, 1316, 1318, 1340, 1345, 1348, 1364, 1375, 1377, 1383, 1385, 1393, 1404, 1415, 1418, 1421, 1424, 1427, 1439, 1442, 1445, 1452, 1453, 1466, 1470, 1479, 1481, 1482, 1485, 1488, 1491, 1492, 1494, 1500, 1501, 1503, 1511-514, 1517, 1530-533, 1535, 1537, 1539
Zeusi, pittore di Eraclea, 676, 718, 1496, 1499
Zeusippo, v. Zeusi
Zopiro, schiavo trace, 519
Zoroastro, fondatore della religione mazdaica, 519, 1488, 1520, 1542
Zuretti, 1513, 1516, 1521

Stampato nel mese di novembre 1974
per conto della G. C. Sansoni S.p.A.
nello stabilimento della Poligrafici Luigi Parma - Bologna